

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“LA FELICIDAD DEL HOMBRE SEGÚN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES”

Autor: GILBERTO BENÍTEZ AVILÉS

**Tesis presentada para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**Nombre del asesor:
MATRO. FRANCISCO JAVIER GONZALEZ RIVAS**

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

TITULO:

**“LA FELICIDAD DEL HOMBRE SEGÚN EL
PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES”**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:
GILBERTO BENÍTEZ AVILÉS

ASESOR DE TESIS:
MATRO. FRANCISCO JAVIER GONZALEZ RIVAS



MORELIA, MICH., JULIO 2018

ÍNDICE GENERAL

«LA FELICIDAD DEL HOMBRE SEGÚN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES»

Introducción	1
Capítulo de introducción general	
Vida de Aristóteles.....	7
Desarrollo intelectual.....	8
Contexto:.....	16
Contexto histórico.....	16
Contexto sociocultural.....	18
Contexto filosófico.....	18
Obras de Aristóteles.....	20
Influencia y trascendencia del aristotelismo.....	23
Capítulo I. EL ANHELO DE FELICIDAD EN EL HOMBRE.	
1.1 La concepción finalista del hombre en Aristóteles.....	26
1.2 El orden jerárquico de los fines de las acciones del hombre.....	30
1.3 La imposibilidad de una infinita búsqueda de fines.....	34
1.4 El fin del hombre o la definición del sentido de la vida.....	38
Capítulo II. EL PENSAMIENTO ANTIGUO Y LAS IDEAS DE FELICIDAD.	
2.1 El Helenismo y las escuelas socráticas menores.....	44
2.2 El epicureísmo.....	48
2.2.1 El placer y el sumo bien.....	50
2.3 El estoicismo.....	53
2.3.1 La virtud y la imperturbabilidad.....	54
2.4 El escepticismo.....	57
2.4.1 Suspensión del juicio y ataraxia.....	59

Capítulo III. LA FELICIDAD ARISTÓTELICA

3.1	Las clases de acciones: voluntarias e involuntarias.....	62
3.2	Las virtudes éticas y dianoéticas.....	66
3.2.1	La prudencia.....	69
3.2.2	La amistad.....	73
3.2.3	La justicia.....	77
3.3	La felicidad como el bien supremo.....	81
3.4	La definición aristotélica de la felicidad en conformidad con otras posturas...	86

Capitulo IV. EL VALOR DE LA TESIS ARISTOTÉLICA PARA NOSOTROS

4.1	El consumismo: El hombre posmoderno.....	89
4.2	La ausencia de sentido en el hombre de hoy.....	93
4.3	El valor de la virtud para la verdadera felicidad en el hombre posmoderno....	98
4.4	Una apuesta por la virtud: la felicidad aristotélica frente a la sociedad posmoderna.....	101
Conclusión		107
Bibliografía		110

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación que lleva por título “La felicidad en el hombre” desde el pensamiento del filósofo Aristóteles, nace ante la urgente necesidad de responder a dos preguntas que siempre han estado en mi interior, la primera pregunta que siempre estaba en mí era ¿Quién puede ser feliz? y la segunda pregunta es casi parecida a la primera ¿Cómo se alcanza la verdadera felicidad? Preguntas que serán respondidas durante el desarrollo del trabajo. Quiero mencionar que el método que utilizo en mi indagación es el inductivo, ya que parto de las cosas particulares hacia las universales.

En la *Ética Nicomaquea* es bien conocida la teoría de la felicidad como el fin último del hombre, teoría que resulta ser el eje no sólo del resto de la obra, sino de lo que podemos considerar actualmente “la ética aristotélica”. La base de esta afirmación se debe principalmente a la orientación y delimitación de la realidad práctica conforme a un análisis teleológico de los actos del hombre, es decir, conforme al supuesto de que todos los actos o acciones del hombre parecen estar dirigidos a un bien, tesis que el mismo Aristóteles estableció como punto de partida.

Es preciso decir que la búsqueda de la felicidad parece algo connatural al ser humano a la vez que, contradictoriamente, se trata de un concepto áspero, tan difícil de definir como aparentemente de alcanzar, y no deberíamos de extrañarnos si cada persona a la que preguntásemos sobre qué es o en qué consiste la felicidad nos diera una respuesta diferente.

En una sociedad como la nuestra, denominada por el bienestar, donde todo individuo, al menos en teoría, tiene cubiertas sus necesidades básicas y puede dedicarse a mantener y mejorar sus condiciones de vida, la búsqueda de la felicidad se nos muestra como algo obvio, deseable e, incluso, necesario. La felicidad aparece ante nosotros como algo digno de alcanzar y, muy a menudo, fácil de lograr; una idea a la que contribuye en gran medida la sociedad de consumo a través de mensajes publicitarios de todo tipo de índole que prometen que el individuo hallará la felicidad ya sea abriendo una botella de refresco, disfrutando de unas vacaciones o conduciendo

determinado modelo de vehículo. A pesar de todo, la pregunta sigue siendo la misma, qué es la felicidad, en qué consiste, e incluso más importante, cómo conseguirla.

La indefinición del término felicidad, unido a las características de la sociedad actual, que alienta la superación y mejora constante de sus miembros para alcanzar cierto nivel de bienestar y satisfacción tanto a nivel personal y social como material, supone que la felicidad se haya asociado tanto al ocio y al placer como a la consecución de metas que conlleven el citado bienestar. Ante este panorama, no conseguir alcanzar las metas mencionadas, o alcanzándolas no hallar en ellas, ni en el ocio, lo que se buscaba, puede provocar un aumento de la frustración e insatisfacción individual, y, en última instancia, estos sentimientos pueden acabar desembocando en problemas mayores tanto sociales como personales. Todo ello, además, ha conllevado una creciente búsqueda por parte de la sociedad de soluciones alternativas a la pregunta sobre la felicidad más allá de los parámetros de la sociedad del bienestar y el consumo, que se han ejemplificado, particularmente desde las últimas décadas del siglo pasado, en la implantación y extensión de tradiciones religiosas orientales en la sociedad occidental o en el auge de venta de los denominados libros de autoayuda, entre otros fenómenos.

Por otro lado, a consecuencia de la actual situación de crisis económica, parecen haberse evidenciado más aún estos hechos, a través de la exteriorización de la relación implícita, y socialmente aceptada, de la consecución de ciertas metas, el bienestar económico y la felicidad. Asimismo, otra consecuencia de la delicada situación económica, ha provocado que esa idea de felicidad, basada en logros personales, profesionales y de bienestar económico, de aparente fácil consecución durante los períodos de crecimiento bancario, se muestre ahora como un objetivo difícil de alcanzar tanto en el presente como en un futuro que se perfila como incierto.

Por todo ello, es habitual encontrarse en estos tiempos con noticias en los medios de comunicación que relacionan los cambios en el modo de vida debidos a la crisis económica tanto con un aumento de los casos de ansiedad o depresión, como con la búsqueda de medios alternativos para lograr una felicidad que se nos muestra ya más relacionado con el equilibrio emocional y la realización personal que

con el bienestar material, el ocio propio de la sociedad de consumo o la consecución de objetivos socioeconómicos. En esta situación, finalmente, la felicidad se revela como un concepto confuso, vago y poco definido, a pesar de deseado e, incluso, perseguido, por la sociedad tanto a nivel individual como colectivo.

En este contexto, muchas de las preguntas que se plantea Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, y más concretamente en el primer libro de la obra, nos resultan no sólo familiares, sino de una tremenda actualidad, a pesar de la distancia temporal, y, entre ellos, sin ir más lejos, destaca la dificultad para hallar una definición ajustada para el concepto de felicidad. No en vano, parece que la sociedad actual se enfrenta a la misma cuestión a la que lo hiciera la sociedad griega en la que surgió la disciplina ética, la de la búsqueda de un sentido de la vida, una finalidad de la actuación humana, con independencia de la posibilidad de la existencia de una realidad trascendente, pero que sea, a su vez, más que una serie de normas de comportamiento con el fin de regular y facilitar la convivencia y el buen funcionamiento de la social. Se trata, en definitiva, de un saber práctico, de la búsqueda de un sentido práctico de la vida en torno al cual vertebrar la experiencia humana. Al mismo tiempo, el método seguido por Aristóteles en su discurso ético, basado, precisamente, en la observación de la vida cotidiana de los ciudadanos de la *polis*, nos permite sentir, por su sencillez y concreción, más próximo su razonamiento, que se nos presenta, en última instancia, como una invitación a analizar igualmente nuestra experiencia cotidiana en busca de las respuestas a las mismas preguntas enunciadas en el texto.

Estos motivos, junto con el peso e importancia que el pensamiento aristotélico ha tenido en la historia de la filosofía hasta nuestros días, invitan a la reflexión sobre la validez para la sociedad actual de las ideas aristotélicas sobre la felicidad, más aún cuando, se muestra como lógico que ante la recuperación de la reflexión sobre una cuestión largamente olvidada se acuda a la propia tradición filosófica para ver, o al menos recordar, qué soluciones se propusieron entonces a idénticas preguntas y preocupaciones, especialmente si, como en el caso, tales soluciones dieron lugar no sólo a los cimientos del pensamiento posterior, sino al nacimiento de una disciplina, la ética, como la que nos ocupa.

Atendiendo a estos motivos, el presente trabajo se plantea como una reflexión sobre la felicidad a través de la comparación del estado de la cuestión en la sociedad actual con el análisis que Aristóteles realiza sobre el mismo, en el marco de la *polis* griega, en la *Ética Nicomaquea*, para tratar de evaluar la validez y posibilidad de aplicación de los conceptos aristotélicos en la sociedad actual. Se trata, en definitiva, de analizar la posibilidad de recuperación del concepto aristotélico de eudaimonía para la sociedad actual, a partir del análisis del uso y sentido del término en la actualidad, reflejado en las encuestas de opinión al respecto, su contraposición con el estudio de la felicidad realizado por Aristóteles en el libro I de la *Ética Nicomaquea*, para, finalmente, comparar las ideas aristotélicas con las vigentes en la actualidad y analizar la posibilidad de aplicación de los conceptos aristotélicos en nuestra sociedad.

En este sentido, este trabajo, que se enmarca dentro de la actual discusión filosófica sobre la cuestión de la felicidad, se suma al renovado interés por la filosofía aristotélica en general y la *Ética Nicomaquea* en particular, motivados, en gran medida, por la unidad sistemática del pensamiento aristotélico, así como su apertura, que posibilita futuros desarrollos.

Es por ello de gran importancia el poder conocer más de fondo la vida y las obras de Aristóteles, de tal manera que en el apartado de introducción general, se dedica un espacio para profundizar estos dos aspectos, puesto que, es también fundamental conocerlos para poder ir tomando algunos elementos que nos ayuden a comprender de una manera mejor la causa del pensamiento filosófico del Estagirita. Además también en este apartado menciono quienes influyeron en su formación académica y cuál fue su trascendencia que tuvo su pensamiento y también sobre quienes influyó. Es solamente para tener una visión que nos proporcione los datos necesarios para poder comprender en qué ambiente se fue gestando el pensamiento de nuestro autor y cómo fue surgiendo su interés por contribuir en la búsqueda de la felicidad en el hombre griego pero que también lo aplicamos al hombre actual.

Una vez que hemos abordado y conocido algunos datos en referencia al contexto general que rodea el pensamiento de nuestro autor, en el primer capítulo, describo como

el ser humano por naturaleza desea ser feliz. El hombre realiza muchas actividades y muchas de las veces inconsciente mente, pero lo importante es que en todas esas acciones se persigue un fin último, que es la felicidad. Cabe precisar, que en este primer capítulo, la idea central es precisamente mostrar el anhelo del hombre hacia la felicidad.

Avanzando en el camino de mi investigación, en el segundo capítulo describo el pensamiento antiguo y las ideas de felicidad en una situación o en un periodo muy concreto, el periodo del helenismo desarrollado por el famoso monarca: Alejandro Magno. De igual manera se analizan tres corrientes filosóficas, el estoicismo, el epicureísmo y por último el escepticismo. Serán corrientes que tratan de dar un sentido a la vida del hombre que en este periodo del helenismo el individuo precisamente se le avía arrebatado el sentido de su existencia. Son corrientes que tienen muchas verdades y que en cierto sentido tienen razón en su propuesta pero en muchas de las ocasiones su error radica en que se van hasta el extremo o en oposición al defecto, en otras palabras no son corrientes que conserven un equilibrio.

En el tercer capítulo solo me concentro en la propuesta que nos hace Aristóteles, sobre cómo es posible alcanzar la felicidad. Es el capítulo fundamental de mi trabajo, ya que en este apartado nos podemos dar cuenta que si es posible que en el siglo XXI, que el hombre alcance la felicidad. Solo el individuo que se propone ser virtuoso vivirá bien y en consecuencia será feliz.

Es muy necesario que el hombre se ejercite en la práctica de las virtudes, para que tenga una vida buena. En las manos de los hombres está el ser virtuosos o viciosos, hay que tener muy claro que todos los individuos somos iguales tenemos las mismas capacidades pero lo importante es que no todos actuamos de la misma manera, todas nuestras acciones tienen que llevarnos a hacia la felicidad, puesto que la felicidad es el único bien por excelencia, es el bien supremo, el que el hombre viva feliz se puede decir que es el culmen de la existencia humana. No hay otro bien más arriba de la felicidad.

Ya para finalizar en el último capítulo, titulado “el valor de la tesis aristotélica para nosotros” desarrollo en un primer apartado el hedonismo posmoderno, ya que está muy de moda en nuestros días y que necesariamente el individuo debe de alejarse para que

comience a cultivar las virtudes y viva bien. El hombre en la posmodernidad, es decir en la actualidad el individuo no le encuentra sentido a nada, adquiere muchas cosas pero cada vez se siente más vacío interiormente y es aquí en donde a la luz del pensamiento de Aristóteles se aplica la propuesta o el camino que el filósofo nos sugiere.

En la actualidad el ser humano debe de cultivar y apropiarse de virtudes, yo solo menciono tres (virtudes), podría mencionar más pero solo tomo la prudencia, la justicia y la amistad, son virtudes de las cuales carece nuestro mundo actual. En la posmodernidad los jóvenes y las personas adultas no reflexionamos ni deliberamos en la realización de muchos de nuestros actos, y Aristóteles nos propone que para alcanzar la felicidad debemos de deliberar, en otras palabras debemos de ser prudentes. De la misma manera en la posmodernidad no hay verdaderas amistades, solo hay amistades ya sea por placer o por utilidad y el Estagirita nos plantea que debemos de cultivar la virtud de la verdadera amistad para encausarnos a hacia la verdadera felicidad. Y por último el hombre posmoderno debe de apropiarse de la virtud de la justicia, puesto que solo el hombre justo será feliz.

Dejemos guiar pues por este filósofo sobre su teoría de la felicidad, y aunque ya tiene muchos años que Aristóteles lo dijo, es claro que en la actualidad lo podemos aplicar, llevemos pues a la práctica las vías mencionadas anteriormente para que nuestra sociedad se transforme en personas virtuosas y en consecuencia tengamos personas felices.

CAPÍTULO INTRODUCTORIO.

En este capítulo de introducción general se describe, en un primer apartado el contexto biográfico del filósofo Aristóteles ya que es uno de los grandes filósofos de la edad antigua, su pensamiento y obra marcaron una línea de reflexión empírica. Una de sus obras más importantes es la *Ética Nicomaquea*¹, en donde trata temas éticos en perspectiva de una política, sobre todo desde la vivencia de las virtudes. Quien cultiva y cumple las virtudes (generalmente el filósofo) encuentra su realización como persona y es feliz. Es de mucha importancia conocer algunos momentos que fueron marcando su vida y que influyeron en su forma de pensar, quedando así plasmado en sus obras. Para exponer las etapas de su pensamiento nos auxiliaremos fundamentalmente de los siguientes filósofos: Ingemar Düring², Giovanni Reale³, Werner Jaeger⁴, Aristóteles⁵.

Vida de Aristóteles.

El Filósofo Aristóteles nació en año 384- 383 a.C en la ciudad macedonia de Estagira (de ahí que al filósofo se le haya aplicado el sobre nombre de él Estagirita)⁶. Estagira fue fundada por los antiguos jonios en la costa oriental de la península Calcídica, no lejos del actual territorio cenobítico del monte Atos, en la región de Macedonia Central del moderno Estado griego⁷.

Su padre, llamado Nicómaco, descendiente de una familia de asclepiades, él era un excelente médico que estaba al servicio del rey macedonio Amintas III (padre de Filipo II de Macedonia y abuelo de Alejandro Magno), Nicómaco le inculcó desde muy joven tanto sus sentimientos políticos promacedonios – a los que el filósofo será fiel a lo largo

¹ La *Ética Nicomaquea*, se escribe en los años más fructíferos de su pensamiento de Aristóteles que es, cuando funda su escuela de Liceo. Es ubicada después del *tratado del alma* y el tratado posterior es la *política*.

² DÜRING Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México 2005.

³ GIOVANNI Reale, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 1985.

⁴ JAEGER Werner, *Aristóteles*, Fondo de la Cultura Económica, México 2011.

⁵ ARSITÓTELES I, *Protréptico - Metafísica*, Gredos, Madrid 2011.

⁶ Cf. GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, tomo I*, Herder, Barcelona p, 159.

⁷ Cf. ARSITÓTELES I, *Protréptico - Metafísica*, Gredos, Madrid pp, XII.

de su vida – cuanto la pasión por la observación científica. Su madre, llamada Festia, era originaria de Calcis, en la isla de Eubea⁸.

«Por desgracia Aristóteles tuvo la terrible experiencia de quedar huérfano de padre y madre cuando él era aún menor de edad, por lo que Proxeno de Atarneo, fue su tutor y lo tomo bajo su protección, hasta que a la edad de 17 años se marchó a Atenas y comenzó sus estudios en la Academia por el año 368 – 367⁹».

Es presumiblemente, por lo tanto, que durante cierto tiempo el joven Aristóteles, junto con su familia haya vivido en Pela, donde se hallaba el palacio del rey Amintas III, y allí haya frecuentado a la corte.

El hecho de que el padre de Aristóteles fuera un médico, como ya lo mencionábamos anteriormente no deja de tener importancia, pues da a entender que Aristóteles fue introducido a la medicina griega y a la biología desde una edad temprana. Aunque no tenemos información con respecto al tipo de medicina que Nicómaco practicó o profesó por sí mismo, al menos sabemos que era un representante notable de la medicina griega científica y que trabajaba en el norte de Grecia al final del siglo V a.C.

Desarrollo intelectual.

En el año 367, a la edad de diecisiete años, Aristóteles fue enviado a la Academia, donde por veinte años fue pupilo de Platón. Esta primera permanencia en Atenas es el primero de los tres principales períodos en que se podría dividir el desarrollo intelectual de Aristóteles.

En esta época, Aristóteles forjó su pensamiento dentro del platonismo y de la tradición socrática, cuya doctrina de la inmortalidad le atrae vivamente. En los escritos pertenecientes a su paso por la Academia – muchos de ellos perdidos – es patente un misticismo de raíz platónica. Pero es de destacar, en el proceso de formación del

⁸ Cf. *Ibid* XII

⁹ DÜRING Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México pp, 19.

Estagirita, el impulso que en esos años habían recibido las investigaciones naturalistas en la Academia, y en las que él mismo participó.

Fue justamente en la escuela de Platón donde Aristóteles maduro y consolidó su propia vocación filosófica de una manera definitiva, hasta el punto de que permaneció en la Academia durante veinte años, abandonándola hasta la muerte de su fundador en el año 347 a.C.¹⁰

«Allí, (en la Academia), la primera Universidad conocida en la historia, Aristóteles tuvo como colegas a estudiosos de la astronomía, la matemática y la ciencia natural tales como Heráclides Póntico, Eudoxo de Cnido, Jenócrates y posiblemente Teofrasto, quien sería inmediatamente su más fiel colaborador y heredero intelectual »¹¹

Seguramente Eudoxo fue el personaje más influyente durante los primeros años que Aristóteles frecuentó la Academia, ya que durante ese periodo Platón pasó una temporada en Sicilia.

Platón murió el año 347 y surgió en seguida la cuestión de quién lo sucedería como jefe de la Academia. Había tres candidatos posibles: Aristóteles, Jenócrates, y el sobrino de Platón, Espeusipo. No sabemos con certeza qué factores influyeron en el resultado, ni siquiera si la decisión fue del mismo Platón o fue tomada por los miembros de la Academia, pero los hechos en sí mismos son claros¹². Fue escogido Espeusipo, y tanto Aristóteles como Jenócrates dejaron Atenas. Ciertos estudiosos han supuesto que la razón principal de la no aceptación de Aristóteles fue su heterodoxia doctrinal. Pero ello no fue evidentemente una causa suficiente para ser dejado de lado, puesto que Espeusipo también rechazó la teoría de las Ideas en su forma original platónica. Si el criterio hubiera sido la fidelidad a la enseñanza del maestro, se hubiera esperado que Jenócrates hubiese sido elegido jefe, pues fue el más conservador de los tres principales estudiantes de Platón.

¹⁰ Cf. GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, tomo I*, Herder, Madrid p, 159.

¹¹ ARSITÓTELES I, *Protréptico - Metafísica*, Gredos, Madrid, 2011, pp, XIII.

¹² Cf. *Ibid* 159.

Una de las razones más importantes de por qué la sucesión pasó a Espeusipo pudo haber sido simplemente preservar la propiedad de Platón en la familia, y pudo haber habido dificultades legales en traspasar la propiedad de un ciudadano ateniense a uno que no lo fuera, como Aristóteles, aunque estos problemas fueron pasados por alto cuando Jenócrates, -otro no ciudadano-, sucedió accidentalmente a Espeusipo para ser el tercer jefe de la Academia.

También podemos relacionar la partida de Aristóteles con el auge de la influencia en Atenas de quienes veían con resentimiento la aumentada hegemonía macedonia en el Hélade.¹³

«Tras dejar Atenas, Aristóteles recala en Asos, ciudad-estado de la Tróade, en el noroeste de Asia Menor, invitado por Hermias, tirano de la cercana ciudad de Artaneo y amigo de Proxeno, que, como dijimos, fue tutor de Aristóteles al quedar éste huérfano. (Según algunos testimonios, es posible que fuera en Asos, y no en Atenas, donde conociera a Teofrasto)».¹⁴

Junto a la muerte de Platón, comenzaron a darse una serie de acontecimientos paralelos que fueron afectando directamente a Aristóteles, como la destrucción de Estagira, que fue saqueada e incendiada por las tropas de Filipo de Macedonia, atacando las ciudades comerciales de la Península Calcídica. Así Aristóteles quedó de un solo golpe privado de sus dos patrias, la de sus antepasados y la de su espíritu (pues esto último había hecho de Atenas para él la presencia de Platón)¹⁵.

Con todo lo sucedido las cosas empezaron a cambiar cuando Platón ya no estaba y otro era el encargado de la Academia:

«A pesar de su creciente independencia en materia intelectual, se había reusado a dejar a Platón mientras vivió éste, pero una vez cerrados los ojos del maestro, pronto se rompió el lazo que le ligaba a sus discípulos. En el mismo

¹³ Cf. *Ibid* XIII.

¹⁴ *Ibid* XIII.

¹⁵ Cf. JAEGER Werner, *Aristóteles*, Fondo de la Cultura Económica, México pp, 125.

año partió para Asia Menor abandonando a su círculo de amigos y el escenario de veinte años de una experiencia ennobecedora y una abnegada obra en común»¹⁶

Con todo lo pasado en la vida de Aristóteles podemos ver que comienza el segundo período importante de la actividad filosófica de Aristóteles, el así llamado período de los viajes, que él pasó en varios centros de Asia Menor y Macedonia, y que fue, como veremos después, especialmente importante para el desarrollo de sus intereses en ciencias naturales. Permaneció en excelentes términos con Hermias, y con el tiempo se casó con Pitias, que es descrita ya sea como sobrina de Hermias, su hija adoptiva o su hermana. Tras la muerte de esta (Pitias), se comprometió con Herpilis con quien tuvo un hijo llamado Nicómaco, el cual, andando el tiempo, editó alguna de las obras de su padre¹⁷

Aristóteles permaneció en Asos alrededor de tres años. Se trasladó enseguida a Mitilene en la Isla de Lesbos impulsado probablemente por Teofrasto, de tal manera que:

«Tanto la fase de sus enseñanzas en Asos como al fase de Mitilene son fundamentales. Es probable que en Asos el Estagirita haya enseñado las disciplinas más estrictamente filosóficas, mientras que en Mitilene realizó en cambio investigaciones sobre ciencias naturales, iniciando y consolidando su valiosa colaboración con Teofrasto, quien desempeñará más tarde un papel muy importante en los destinos del Peripato »¹⁸

Después de todo esto, Aristóteles va a tener muy pronto una encomienda muy especial que le hace el rey Filipo de Macedonia en el año 343 – 342 a.C, tal encargo será sin duda alguna la educación de su hijo Alejandro Magno, personaje que estaba

¹⁶ JAEGER Werner, *Aristóteles*, pp, 125.

¹⁷ Cf. *Ibid* XIII.

¹⁸ GIOVANNI Reale y Dario Antiseri, *Op. Cit.* pp, 160.

destinado a revolucionar la historia griega y que en aquel momento tenía solo trece años de edad¹⁹.

La idea del más grande filósofo del momento instruyendo al niño que había de llegar a ser el general más grande que los griegos jamás engendraron, es algo que bien puede encender la imaginación. Aun así, la influencia que Aristóteles tuvo sobre Alejandro, ya como su tutor o posteriormente, fue escasa.

Durante su segundo período en Atenas, Aristóteles gozó de considerable apoyo macedonio, y eso bien podría haber incluido no sólo respaldo político, sino también asistencia, por ejemplo, en la organización de sus investigaciones biológicas.

Aproximadamente entre los años 335 – 334 a.C Muere Filipo II rey de Macedonia, e inmediatamente sube al trono su hijo Alejandro Magno, y es entonces cuando Aristóteles se traslada nuevamente a Atenas. El nuevo gobernante se mostró muy agradecido hacia su maestro, accediendo al deseo de Aristóteles de reconstruir la ciudad de Estagira²⁰.

En el año 335 – 334, Aristóteles volvió a Atenas, pero no a la Academia, donde Jenócrates había sucedido ahora a Espeusipo como jefe, sino a enseñar por su propia cuenta en el Liceo.

El filósofo en Atenas alquilo algunos edificios y fundó su propia escuela (de la que recientemente han salido a la luz algunos vestigios) en un distrito de Atenas consagrado al dios Apolo Licio (o Apolo “lobuno” uno de los atributos de dicho dios que, según el mito, adoptaba diversas formas animales). De ahí toma la escuela de Aristóteles el nombre de Liceo²¹.

«Como Aristóteles impartía sus enseñanzas mientras se paseaba por los senderos del Jardín vecino a los edificios, a su escuela también se le llamó “Peripatos” (del griego *Περιπατος* = paseo) y sus seguidores fueron denominados

¹⁹ Cf. *Ibid* pp, 160.

²⁰ Cf. *Ibid* pp, 160.

²¹ Cf. *Ibid* XIV.

“peripatéticos”. El peripato se contrapuso así a la Academia y durante determinado periodo de tiempo la eclipsó por completo»²².

El Liceo en cuanto tal era un bosquecillo, justo en las afueras de Atenas, frecuentado por otros profesores -Platón lo menciona como una de las guaridas de Sócrates- pero el nombre llegó a aplicarse a la escuela de Aristóteles en particular. Fue probablemente sólo después de la muerte de Aristóteles, bajo Teofrasto, que la escuela adquirió una extensa propiedad y tuvo, como la Academia, la condición legal de un *Θιασος* o asociación religiosa. Pero todo lo informal sin embargo que la escuela pudo haber sido bajo Aristóteles, fue de máxima importancia para él, pues le permitió coordinar el trabajo de un número de filósofos y científicos, e iniciar un esperanzado programa de investigación sin precedentes en muy variados campos de indagación.

Desde el año 335 al 323, se puede considerar como el tercer y final período importante de su actividad filosófica, reconocido como el período del Liceo o el segundo período ateniense. Pero cuando en el año 323 la situación política se puso muy peligrosa a la muerte de Alejandro Magno, porque se produjo una fuerte reacción anti macedónica que de nuevo afecta a Aristóteles ya que fue el maestro del gran monarca. Formalmente se le acusó de haber escrito en honor de Hermias un poema digno más bien de un dios. Para huir de sus enemigos, se retiró a Calcis, donde poseía algunos bienes inmuebles heredados de su madre dejando a Teofrasto la dirección del Peripatético²³.

Finalmente Aristóteles falleció probablemente de cáncer a la edad de sesenta y tres años, en el mes de Octubre del año 322., después de unos meses de exilio²⁴.

Tenemos poca información indiscutible con que intentar reconstruir qué tipo de hombre fue Aristóteles, pero un valioso documento ha sido preservado por Diógenes Laercio, su testamento. Cuando su esposa, Pitias, que le dio una hija, murió, Aristóteles vivió con una mujer llamada Herpilis, y fue Herpilis quien, de acuerdo a nuestras fuentes de información, le dio un hijo, Nicómaco. En su testamento encontramos a Aristóteles

²² GIOVANNI Reale y Dario Antiseri, *Op. Cit.* pp, 160.

²³ Cf. *Ibid* pp, 160.

²⁴ Cf. I DÜRING, *Aristóteles*, pp, 36.

haciendo provisiones para su familia y su casa, para Herpilis misma, de quien él habla con gratitud y afecto, por sus dos hijos y por sus esclavos, a varios de los cuales promete libertad ya sea inmediatamente, ya a su muerte, o al casamiento de su hija. Y ordena que sus huesos sean colocados con los de Pitias, de acuerdo con las instrucciones de Pitias.

El testamento versa en los siguientes términos:

«Haya salud; pero por si algo sucediese, dispone Aristóteles en esta forma: Ser ejecutor de todo y siempre Antípatro; y hasta que Nicanor se halle en estado de administrar mis bienes, serán curadores Aristómenes, Timarco, Hiparco, Díoteles y Teofrasto (si le pareciere bien y conveniente el serlo) de mis hijos, de Herpílida y de todo lo restante. Cuando la muchacha sea casadera, se dará a Nicanor en matrimonio; y si muriese (lo que no suceda) antes de casarse, o bien después de casada, sin tener hijos, Nicanor será dueño de administrar, no sólo por lo que mira a mi hijo, sino también las demás cosas, ejecutándolo con la dignidad correspondiente a él y a mí. Cuidará también Nicanor de la muchacha y del niño Nicómaco, de modo que nada les falte, siéndoles como padre y hermano. Si a Nicanor aconteciese el morir (lo que no suceda) antes de recibir en mujer a la muchacha, o bien después de recibida antes de tener hijos, según él dispusiere, así se cumpla. Si Teofrasto quisiese estar con la muchacha, hágase todo como en Nicanor; pero si no, los curadores se aconsejarán de Antípatro, y dispondrán de la muchacha y muchacho según mejor les pareciere. Cuidarán, pues, mis curadores y Nicanor de tenerme en memoria a mí y a Herpílida, puesto que fue muy diligente para conmigo y demás cosas mías. Si quisiere casarse nuevamente, no sea con hombre desigual a mí; y se le dará de mis bienes, sobre lo ya dado, un talento de plata, tres criadas si las quisiere, la esclava que tiene y el niño Pirreo. También si quisiere vivir en Cálcide, sea suya la hospedería que está junto al huerto; pero si en Estagira, la casa paterna. Cualquiera de estas dos

habitaciones que elija, cuidarán mis ejecutores de alhajársela del modo que les parezca decente y bastante a Herpílida. Cuidará también Nicanor de que el muchacho Mirmeco sea devuelto a los suyos con la decencia a mí correspondiente, junto con el equipaje de él que recibí. Ambracis quede libre, y cuando se case se le den quinientas dracmas y la esclavita que tiene. También quiero se den a Tale, además de la esclavita que tiene comprada, mil dracmas. Igualmente a Simo, además del primer dinero dado para comprar un muchacho, se le compre otro, o se le dé el dinero. Tacón será libre cuando case mi muchacha, como también Filón, y Olímpico con su hijito. Ningún niño de mis esclavos será vendido, y en siendo adultos se les dará libertad según convenga. Cuidarán también de las imágenes mandadas esculpir a Grilón, y cuando estén concluidas se colocarán; como igualmente la de Nicanor, la de Proxeno que pensaba regalarle, y la de la madre de Nicanor. La de Arimnesto, que ya está hecha, se colocará para que le sirva de monumento, puesto que ha muerto sin hijos. La Ceres de mi madre será colocada en el Nemeo, o bien donde le pareciere. Cuando se construya mi sepulcro, se depositarán en él los huesos de Pítíade, como ella ordenó. Pondránse también en Estagira los animales de piedra, altos cuatro codos, que ofrecí por voto a Júpiter conservador y a Minerva conservatriz»²⁵.

El testamento muestra a un Aristóteles responsable, adinerado, bondadoso y liberal, de acuerdo a los esquemas de la época.

Para poder comprender aún más el reflexión del Estagirita es necesario mirar en qué contexto se desarrolló, ya que sin duda alguna también influye en su pensamiento.

²⁵ LAERCIO Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, pp, 234 - 235.

Contextos:

Contexto Histórico.

A principios del siglo IV a.C., tras la derrota de Atenas en las guerras del Peloponeso, Esparta afianzó su dominio militar sobre Grecia, que permanecerá estable durante un par de décadas. Sin embargo, las luchas entre las ciudades griegas, especialmente Tebas, Esparta y Atenas, se reactivarán a partir del año 379 a.C, cuando los tebanos se quitan el gobierno impuesto por los espartanos y se adueñan de la ciudad, comenzando las hostilidades con Esparta que la llevarán el 375 a.C, a la derrota.

Las luchas se reprodujeron a lo largo de la primera mitad del siglo: en el interior, entre Tebas, Esparta y Atenas, principalmente; en el exterior, contra Cartago, por el sur; contra la emergente Macedonia, por el norte; y contra Persia, por el este, involucrados en la rebelión de los sátrapas contra Artajerjes II.

Los atenienses crearon la II Liga Délica contra Esparta en el año 377 a.C, aliándose con las islas y ciudades del Egeo, derrotando a los espartanos en Naxos, y en el año 376 a.C, impidieron que espartanos concentraran su poder militar en la lucha contra Tebas. Los dos frentes de lucha abiertos por los espartanos, contra Tebas y Atenas, hará imposible la concentración de fuerzas necesaria para derrotarlas, pese a los apoyos de Dionisio de Siracusa a Esparta (quien a su vez luchaba contra los cartagineses, por el sur).²⁶

A partir del año 359 a.C, Filipo II unifica Macedonia y abandona la 2ª Liga Délica, siguiendo con sus avances militares frente a los griegos. Y en el año 346 a.C, firma la paz de Filócrates con Atenas y posteriormente conquista Tracia, en el año 342 a.C.

En el año 340 a.C, ante el avance de Macedonia las ciudades griegas fundan la Liga Helénica. Dos años después, en el 338 a.C, Filipo II derrota a los griegos en la batalla de Queronea, afianzando el dominio macedonio, y así en el año 337 a.C, se crea la Liga de Corinto, bajo el dominio de Macedonia, con el objetivo de hacer frente a los persas.

²⁶ Cf GRIMBERG, Carl. *Grecia, Historia Universal*, V 2, Daimon, México 1983, pp 157-159.

La hegemonía de Macedonia parece ya inevitable. Sin embargo, la muerte de Filipo II, asesinado por uno de sus generales, hace concebir nuevas esperanzas a los griegos, al hacerse el joven Alejandro III cargo del poder. Las ciudades griegas, intentando aprovechar una supuesta fragilidad de la posición de Alejandro, tratando de sacudirse el yugo de Macedonia, pero Alejandro, tras asegurar el control de las fronteras del norte, emprende acciones militares contra las rebeliones de Tebas, Atenas y Esparta el año 335 a.C. Y así las ciudades-estado griegas no volvieron ya a recobrar su poder, aunque mantuvieron su predominio cultural, que se extendió por todo el mediterráneo y el Asia oriental.

Asegurado el dominio en Grecia, Alejandro emprende la campaña de Persia, el año 334 a.C, que le llevará, a lo largo del 13 años, a una serie continuada de victorias que le permitirán conquistar Persia y llegar hasta la India, donde obtuvo una victoria sobre el rey Poros, extendiendo sus dominios hasta el río Indo. El descontento de las tropas por la duración de la campaña parece ser la causa de su finalización. Pero Alejandro no conseguirá regresar a su tierra, muriendo a causa de una enfermedad o de un complot contra él, el año 323 a.C²⁷.

«La muerte Alejandro significó la fragmentación de aquel imperio, obra personal de un genio y cuya unidad sólo por una voluntad férrea podía ser salvaguardada. Se necesitaba una tenacidad y una inteligencia excepcionales para unir en un conjunto coherente a pueblos de tan diversa civilización»²⁸.

Tras su muerte se producirá la división del imperio y comenzará el periodo helenístico, que se extenderá hasta el año 30, aproximadamente, y que se caracterizó por la difusión de la cultura griega por el mediterráneo y oriente próximo, bajo la idea de Alejandro de fusionar las culturas griegas y persas.

²⁷ Cf GRIMBERG, Carl. *Grecia, Historia Universal*, V 2, Daimon, México 1983, pp 283-312.

²⁸ GRIMBERG, Carl. *Grecia, Historia Universal*, V 2, Daimon, México 1983, p 312.

Contexto Sociocultural.

En lo sociocultural, encontramos que las guerras del Peloponeso dejaron sumergida a Atenas en una insondable recesión monetaria, producida no sólo por la destrucción de los cultivos y el empobrecimiento consiguiente derivado de una agricultura insuficiente, sino sobre todo por la destrucción de las redes comerciales y el aumento de la piratería, provocando el agotamiento de los excedentes y el descenso del consumo.

En este contexto se desarrollan algunas teorías de gobierno aristocrático, como la de Platón, aunque en Atenas se mantuvo la democracia durante buena parte del siglo, (hasta el año 322 a.C, cuando el imperio macedónico acabó con sus instituciones), y Aristóteles la considerará como la mejor forma de gobierno, si bien bajo determinadas condiciones.

La organización de la democracia ateniense se mantuvo similar a lo largo de todo este período. Los ciudadanos atenienses siguieron considerado mal el trabajo físico y, aunque eran propietarios de tierras y realizaban actividades comerciales, dedicaban la mayor parte de su tiempo, además de a su participación en la vida política, al ocio, a la preparación física en los gimnasios (el ejército lo constituían los ciudadanos y precisaban de un buen estado de forma), a las reuniones en el ágora o en sus propias casas con sus amigos, en las que se tratan cuestiones de todo tipo: culturales, políticas, filosóficas... Las mujeres están excluidas de estas actividades, así como del conjunto de la vida pública, quedando, sobre todo si eran de buena posición social, recluidas en sus casas, y viéndose privadas de una educación similar a la de los hombres.

Los oradores encontraban un público deseoso de escuchar sus discursos. Y también los filósofos: tras la Academia de Platón, otras escuelas filosóficas abrieron sus puertas en Atenas. La tragedia griega, sin embargo, no volvió a alcanzar las cotas del siglo anterior. La ficción abandonó los temas políticos y el carácter obsceno orientándose hacia una línea costumbrista.

Contexto Filosófico

En el campo filosófico, Atenas siempre tuvo una intensa actividad filosófica, aunque tuvo las derrotas militares y también el deterioro de la actividad económica, pero

siempre sobresalió en el campo de la reflexión. De tal manera que los *sofistas*²⁹ fueron dejando paso a nuevas formas de hacer filosofía, como la de Platón que, con la creación de su escuela (la Academia) en el año 387 a.C, encantará a Atenas a numerosos estudiosos, que se ocuparan de las distintas ramas del saber. Uno de ellos será Aristóteles, quien permanecerá en la Academia durante 20 años, que suspenderá abandonarla tras la muerte de su maestro Platón, iniciando un largo periodo fuera de Atenas que le llevará a ocuparse de la educación del que será posteriormente conocido como Alejandro Magno³⁰.

Posteriormente, Aristóteles tras regresar a Atenas, fundará allí su propia escuela filosófica, el Liceo, que competirá con la Academia y se convertirá en otro centro de actividad filosófica, dedicada tanto a la investigación como a la difusión del conocimiento³¹. Por lo demás, las doctrinas de los filósofos cínicos, seguidores de Antístenes de Cirene, así como las de los sofistas y de los filósofos presocráticos son conocidas y consideradas por los filósofos de la época, como se ve en los comentarios que los pensadores de ambas escuelas hacen sobre el pensamiento de tales filósofos.

Más que escuelas filosóficas, destinadas a difundir una doctrina, la Academia y el Liceo se pueden considerar centros de investigación, donde confluyeron filósofos con distintos intereses, que se ocuparon de campos de investigación diversos, pero que tenían una característica común: la búsqueda del conocimiento por las causas y principios.

La intensa actividad filosófica en Atenas en esa época se vio acrecentada por la creación de nuevas escuelas filosóficas durante el período helenístico.

Tras mirar los contextos del filósofo, nos detendremos un poco en echar una mirada a sus escritos.

²⁹ La palabra sofista designa a un hombre que con igual facilidad puede probar la verdad que la falsedad de la misma afirmación. En realidad, el vocablo significa « hombre sabio he instruido ».

³⁰ Cf. GIOVANNI Reale y Dario Antiseri, *Op. Cit.* P 159.

³¹ Cf. GIOVANNI Reale y Dario Antiseri, *Op. Cit.* pp, 160.

Obras de Aristóteles

Los escritos de Aristóteles constituyen en conjunto lo que podríamos considerar la primera enciclopedia conocida. De una parte de ellos (paradójicamente, los únicos editados en vida del autor) sólo se conservan fragmentos en citas de nuestros autores. Del resto (formado en su mayoría por guiones y síntesis para la lectura en clase, cuando no por discípulos) han llegado hasta nosotros una masa considerable, editada sistemáticamente por primera vez (de forma aproximada a como hoy los conocemos) por Andrónico de Rodas, director del Liceo ateniense en torno al año 70 a .C. De hecho, una gran parte de los títulos seguramente es responsabilidad del propio Andrónico, pues se conocen diversos catálogos entre los que hay importantes divergencias, fruto de la dispersión geográfica y del carácter provisional de los textos.

En cuantos a sus escritos algunos autores como Giovanni Reale nos dice lo siguiente:

«Los escritos de Aristóteles se dividen en dos grandes grupos: los llamados exotéricos -compuestos en la mayoría de forma dialogada y destinados al gran público, es decir, afuera de la escuela- y los esotéricos, que constituían al mismo tiempo el resultado y la base de la actividad didáctica de Aristóteles, no estaban destinados al público en general sino a los discípulos y eran por lo tanto patrimonio interno de la escuela»³².

Las obras editadas (y hoy perdidas) conocidas como exotéricas (aunque el propio Aristóteles se refiere a ellas con expresiones como estudios comunes o de divulgación) revestían en su mayoría la forma de diálogos, compuestos probablemente durante la estancia en la Academia³³.

Algunos de los títulos de los libros que pertenecen a ese grupo (exotéricos), son los siguientes:

³² GIOVANNI Reale y Dario Antiseri, *Op. Cit.* pp, 161.

³³ Cf. *Ibid* pp, 161.

«*Acerca del alma, Protréptico* (o *Exhortación*, en gran parte recientemente reconstruido e incluido en este volumen), *el Político, Acerca de los poetas, Acerca de la filosofía, Acerca de la Justicia*. Otras obras en forma no diagonal: *Acerca del bien, Acerca de las ideas, Sobre los pitagóricos, sobre Demócrito*»³⁴.

Los escritos escolares o esotéricos (de uso interno), supuestamente perdidos durante un tiempo hasta su recuperación por el Liceo ateniense en la época de Andrónico (aunque al parecer los peripatéticos de Alejandría siempre dispusieron de ellos), acabaron eclipsando por completo los diálogos y demás textos publicados en vida del autor los cuales, al dejar prácticamente de editarse, se perdieron.

Se puede decir que sólo los escritos esotéricos han llegado casi íntegros hasta nosotros³⁵. Este hecho no parece tener otra causa mayor que la envidia doctrinal de unas obras sistemáticas destinadas, no al público en general, sino a un selecto grupo de estudiosos, lo que las hacía mucho más interesantes y dignas de estudio para las escuelas filosóficas de la Baja Antigüedad, particularmente para los neoplatónicos, que acabaron siendo los más importantes exegetas del pensamiento aristotélico y los principales vehículos de su transmisión a la posmodernidad.

Gracias a los neoplatónicos tenemos el día de hoy una clasificación de las obras de Aristóteles, de una manera más ordenada que ha sobrevivido en líneas generales hasta nuestros días.

Según la clasificación antes mencionada tenemos, en primer lugar, los escritos llamados particulares (básicamente cartas), que versan sobre asuntos de índole no científica.

En segundo lugar, tenemos los llamados escritos intermedios, de carácter científico positivo, entre los que se encontrarán la mayoría de los estudios Zoológicos a saber:

³⁴ARSITÓTELES I, *Protréptico - Metafísica, Op. Cit.* pp, XV.

³⁵ *Ibid* pp, 161.

«..la *Investigación sobre los animales, Partes de los animales, Reproducción de los animales, Marcha de los animales*, así como una serie de pequeños tratados conocidos tradicionalmente como *Parva naturalia: Acerca de la sensación y lo sensible, Acerca de la memoria y la reminiscencia, Acerca del sueño y la vigilia, Sobre los sueños, Sobre la admiración por los sueños*; y también otros opúsculos de parecidas características: *Sobre la longevidad y la corta vida, Sobre la respiración, Sobre la vida y la muerte, Sobre la juventud y la vejez*, y por último la recopilación de constituciones de estados griegos, de entre las que se han conservado la *Constitución de los atenienses*»³⁶.

Por último, tenemos los escritos generales, u obras de contenido científico y tratamiento sistemático, divididos en hipomnemáticos (que eran recordatorios o guiones de lectura) y los sintagmáticos (eran los estructurados como obras completas en sí mismas).

Los escritos sintagmáticos, a su vez, se dividían, con arreglo a su forma expositiva, en diálogos en donde figurarían la mayoría de las obras exotéricas. A partir de esta clase ordenada en tronco principal, se abren tres ramas, cada una de ellas a su vez tripartita, según el esquema siguiente:

«Escritos teoréticos:

1° Teológicos (*Metafísica*).

2° Matemáticos (ninguna obra autentica conservada).

3° Físicos (*física, Acerca del cielo, Acerca de la generación y la corrupción Meteorológicos, Acerca del alma*).

Escritos prácticos:

1° Éticos (*Ética eudemia, Ética Nicomaquea, Gran ética*).

2° Económicos (ninguna obra autentica conservada, aunque sí existe una, apócrifa, con ese mismo título).

³⁶ ARSITÓTELES I, *Protréptico - Metafísica, Op. Cit.* pp, XVI.

3° Políticos (*Política*).

Escritos instrumentales o dialecticos:

1° Premetodológicos (*Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Categorías*).

2° Metodológicos (*Analíticos segundos*).

3° Parametodológicos (*Tópicos, Sobre las refutaciones sofistas* –hasta aquí, las cinco obras constitutivas del llamado *Órganon-* , *Retórica y Poética*)³⁷».

El pensamiento de Aristóteles no se acabó con su muerte, sino que trascendió en la cultura europea. Durante más de 2,000 años, el prestigio de sus obras sirve para instruir a generaciones de filósofos y científicos. Tal trascendencia se basó en su aguda observación de la naturaleza y su capacidad para sistematizar el pensamiento de su época convirtiéndose en el fundador de la ciencia occidental.

Influencia y trascendencia del Aristotelismo.

De acuerdo con el diccionario de filósofos³⁸, la influencia del Aristotelismo se divide en cinco grandes períodos a saber:

1.- Aristotelismo griego.- La escuela peripatética heredó la actitud de la búsqueda rigurosa de Aristóteles, algunos de sus representantes fueron: Teofrasto, Estratón, Andrónico de Rodas, Ptolomeo, entre otros. El naturalismo de la escuela Aristotélica no fue indiferente para los padres de la Iglesia, ya que para presentar el mensaje de la revelación tuvieron que tomar principios filosóficos³⁹.

2.- En los latinos y árabes.- La doctrina del Estagirita penetra en Siria, y de ahí pasó a los árabes, el primer árabe influenciado por Aristóteles fue Doros (s. IV – VI d.C.). Igualmente el pensamiento de Boecio fue inspirado por el Aristotelismo, igualmente encontramos a Avicena⁴⁰.

³⁷ *Ibid*, pp, XVII.

³⁸ TEICHER, J L. *Aristotelismo*, en Diccionario de filósofos, Rioduero, Madrid, 1986. Pp 82 – 85.

³⁹ Cf. *Ibid* pp, 83 – 84.

⁴⁰ Cf. *Ibid* p, 84.

3.- En la edad Media.- En la edad Media encontramos a Santo Tomas de Aquino un filósofo y teólogo, que su pensamiento partió de métodos y conceptos inspirados del metafísico Aristóteles⁴¹. Tomás de Aquino toma de Aristóteles la teoría hilemórfica, y sus aplicaciones en la antropología y epistemología, como la idea de que el alma y el cuerpo forman una única sustancia aunque se separa del filósofo griego al considerar que el alma es inmortal. Del mismo modo asume de Aristóteles la diferenciación de seres en acto o en potencia o la tesis de que es la forma la que ordena y estructura la materia. Aplica también la teoría del ser a Dios, diciendo que Dios es el ser total, causa de todo pero cambia la noción aristotélica de un Dios exclusivamente ordenador de un Universo eterno por la noción cristiana de un Dios creador del Universo desde la nada. Toma además influencias de su teoría del conocimiento que comienza con la experiencia sensible y se termina con la abstracción donde se llega al conocimiento de lo universal. De la misma manera toma influencias en sus planteamientos éticos, en la idea de felicidad como fin último, el cual constituye el bien supremo; o las virtudes que se entienden como medio para llegar a ese fin. Por lo tanto el pensamiento de Aristóteles perdura en el cristianismo hasta el día de hoy.

4.- En el Renacimiento.- Dentro del renacimiento el Aristotelismo tuvo gran importancia, ya que Francisco Suárez hace un comentario a la metafísica del mismo Estagirita. El pensamiento de Aristóteles «*tuvo especial importancia, dada la discusión de sus escuelas, el que los Jesuitas escogieran a Aristóteles como maestro en filosofía*»⁴².

5.- En el pensamiento moderno y contemporáneo.- En el Renacimiento la filosofía de Aristóteles se ve opacada por un eclipse histórico momentáneo. Los nuevos conceptos científicos lo llevan a un segundo plano. Pero su influjo, aunque ya no en la física, seguirá vigente en el pensamiento filosófico en sentido estricto en todos los grandes pensadores, en Leibniz, en Hegel, etc.

⁴¹ Cf. *Ibid* p, 84.

⁴² *Ibid* p, 85.

A manera de conclusión sobre este primer capítulo, quiero decir que siempre que se comente del tomismo o cristianismo indirectamente se está hablando del pensamiento del estagirita.

Capítulo I

EL ANHELO DE FELICIDAD EN EL HOMBRE.

En el capítulo anterior se presentaron la vida de Aristóteles así como su formación académica y sus obras, de igual manera quiénes influyeron en su pensamiento filosófico y la trascendencia que el pensamiento aristotélico ha alcanzado hasta nuestros días. Todo esto es necesario para tener una visión general que nos proporcione los datos suficientes para poder comprender de una manera mejor en qué ambiente se fue gestando el pensamiento de nuestro autor.

Así entonces, en este capítulo, se analizarán los fines de las acciones del hombre. El Estagirita tiene muy presente que todos los seres tienden hacia un fin, y en cuanto al hombre, este fin será el bien supremo, que es la felicidad; y esta a su vez se alcanza a través del ejercicio de la virtud.

1.1 La concepción finalista del hombre en Aristóteles.

Aristóteles comienza su concepción finalista del hombre, diciendo que: *«Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden»*⁴³.

Para el filósofo griego, la felicidad es el fin de la vida humana, y ésta solo se encuentra en el ejercicio de la virtud. El fin de toda acción solo puede ser el bien realizable y lo perfecto. El bien se identifica con el fin supremo, y éste a su vez se identifica con la felicidad o *eudaimonía*; ya que, si el bien es *«aquello hacia lo que todas las cosas tienden»*⁴⁴, entonces, el fin supremo y último del hombre será la felicidad.

Ahora bien, Aristóteles hace una distinción entre los fines diciendo que «es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de

⁴³ EN, I, 1094 a 1-3.

⁴⁴ EN, I, 1094 a 3.

las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades»⁴⁵. Así, algunos fines son productos de la *praxis* o actividades que tienen su fin en sí mismos; y otros, lo son de la producción, donde se busca producir una obra exterior al sujeto.

Siendo pues, diversos los fines, el Estagirita, busca reducirlos en una especie de jerarquía a uno sólo fin último querido por sí mismo y que sea causa de que se quieran los fines intermedios y que los medios que van a procurarlo, ya que el fin último es el querido por sí mismo; este fin último del hombre, es pues, el bien Supremo, la felicidad (*Eudaimonía*).

Parafraseando a Aristóteles podemos decir con certeza que son cuatro las actividades humanas y que las cuatro se dirigen al bien:

- a) Arte:** cuyo bien está en la realización de la obra exterior al sujeto que la realiza.
- b) Investigación:** que es la razón preguntando la búsqueda especulativa.
- c) Acción:** es una actividad que no produce ninguna obra distinta del agente y que no tiene otro fin más que en la acción misma.
- d) Elección:** es la opción racional que delibera y reflexiona⁴⁶.

Por lo tanto, para Aristóteles, la actividad humana está encaminada a la finalidad, es decir, que todo tiende al bien, y el bien es para cada cosa, su propio fin.

Pero es necesario comprender que hay pues, una diversidad de fines siendo éstos distintos según la naturaleza de cada cosa, de tal manera que el filósofo nos ilustra de la siguiente manera diciendo:

«El fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad (como la fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su

⁴⁵ *EN*, I, 1094 a 5-6.

⁴⁶ Cfr. *EN*, I, 1094 a 5-25.

vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes), en todas ellas los fines de las principales⁴ son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos»⁴⁷.

Aristóteles, propone un bien por sí, final, supremo, último, al cual todos los demás fines deberán subordinarse. Debemos de comprender que existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que en muchas de nuestras acciones no siempre elegimos una cosa en vista de otra ya que esto nos llevaría a remontarnos hasta el infinito y en consecuencia nuestro anhelo sería vano y miserable, sin embargo es claro que este fin último sería entonces no sólo el bien, sino el bien soberano⁴⁸.

Así en el orden de lo propio del hombre, es natural aspirar a un fin último que es su propia felicidad; y en el orden de su conducta o actividad humana, es natural aspirar al fin último de todos, que será igualmente la felicidad, siendo este último orden el objeto de la ciencia política:

«Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz»⁴⁹.

En efecto para Aristóteles, el hombre feliz es el hombre virtuoso, y por lo tanto se puede afirmar que la felicidad es una cierta actividad del alma conforme a una virtud perfecta, siendo ésta (la virtud) última la de la facultad propiamente humana, el perfeccionamiento según la razón; es decir, que hay una función propia del hombre que

⁴⁷ *EN*, I, 1094 a 17-22.

⁴⁸ Cfr. *EN*, I, 1094 a 7-15

⁴⁹ *EN*, I, 1095 a 12-20.

radica en una cierta vida activa del alma, y su perfección, en el ejercicio de esa función, es la virtud.

Aristóteles, entiende por virtud, la perfección que incluye la actividad física, moral e intelectual del hombre; y es humana ya que cada ente tiene su virtud propia que le lleva a su perfección. De tal manera que en su libro I, de la *Ética Nicomaquea (ÉN)*, el Estagirita discute la naturaleza misma de la felicidad, considerando la virtud humana en relación al fin último que es la felicidad humana: «*Claramente es la virtud humana que debemos investigar, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma*»⁵⁰.

El filósofo se basa en una cosmovisión finalista para analizar el concepto de virtud, ya que según lo cual, todo ser tiende a su fin, es decir, a su perfección fijada por su naturaleza o forma específica. Ahora bien, el Estagirita, pasa a definir cuál es la virtud propia del hombre, para lo cual, habrá que averiguar cuál es la esencia humana. Aristóteles, parte del análisis del alma ya que ésta es un principio que constituye al hombre: «*el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Tal es el caso de un organismo*»⁵¹.

Si el alma es lo que define y da vida al hombre, la virtud humana, es decir, el hábito que lleva al hombre a su plena realización, debe ser por tanto, cosa del alma, más no del cuerpo. Para el Estagirita, el alma gobierna sobre el cuerpo, y la parte o función racional del alma gobierna sobre la parte irracional, pues la primera es de mejor naturaleza porque es la que manda, y de gobernar todas las facultades humanas por estar penetradas de la razón que lleva al hombre a su fin, y por lo tanto, a una vida mejor.

En conclusión podemos decir que Aristóteles sostiene la existencia de un fin último de las acciones del hombre que recibirá el nombre de bien supremo y que resulta ser como la razón última, el último para qué de todas nuestras acciones; por lo cual, su

⁵⁰ EN, I, 1102 a 15-17.

⁵¹ ARISTÓTELES, *DEL ALMA*, I, 412 b.

conocimiento será de gran importancia para el hombre, pues servirá como directriz del actuar humano.

Para llevar a cabo la demostración del bien supremo Aristóteles propone dos momentos en su argumentación, en el primero, muestra que todas las acciones del hombre están ordenadas jerárquicamente, lo cual le permite apuntar hacia un fin último de las mismas, y en el segundo momento, demuestra la necesidad de establecer un fin último de nuestras acciones mediante la imposibilidad de una infinita búsqueda de fines. A continuación comenzaré con el primero.

1.2 El orden jerárquico de los fines de las acciones del hombre

La postulación de un bien supremo hacia el cual se dirigen todas las acciones del hombre, implicaría resolver el problema de cómo todas las acciones de cada hombre se dirigen hacia un fin último. Para llevar a cabo esta demostración, Aristóteles considera necesario recurrir a la relación existente entre las diversas acciones concretas realizadas por el hombre y los objetivos o finalidades buscadas en cada una de ellas, en otras palabras, la demostración de un bien último hacia el cual los hombres dirigen sus acciones implica, como le hemos dicho ya, una teoría teleológica de la acción humana que nos permita justificar que el hombre actúa siempre en vistas a la obtención de fines (bienes), también que nos permita aclarar el tipo de fin último hacia el cual se dirigen todas sus acciones. Así pues Aristóteles continúa explicando lo siguiente: «*Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades*»⁵².

Aristóteles en estas líneas mencionadas anteriormente, nos advierte que no todos los fines de las actividades que realiza el hombre son iguales, sino que principalmente existen dos tipos de fines, a saber: 1) aquellos que consisten en la propia actividad del acto, y 2) otros que consisten en un producto más allá del acto mismo. Esta distinción entre los fines o bienes parece estar directamente relacionada con las acciones realizadas para su obtención, así es como, por una parte, habrá fines que consistan en

⁵² EN, I, 1094 a 3-5.

la misma acción realizada, los cuales se corresponden con los actos realizados por sí mismos o que son su propio fin; y por otra parte habrá fines que consistan en el producto originado de la acción, los cuales se corresponden con los actos realizados en vistas a la obtención de algo externo al acto mismo⁵³.

*«Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza»*⁵⁴. En esta cita queda entonces más que claro que en cada acción o actividad, el hombre busca un fin o un bien, por lo que desde el punto de vista de nuestro conocimiento, primero tenemos más evidencia de las acciones que realizamos y, posteriormente, podemos deducir con más claridad los fines que se persiguen según los actos.

Aristóteles hace una pequeña recapitulación retomando el problema del bien último como fin hacia el cual se dirigen todas las acciones del hombre, y que puede ayudarnos a esclarecer esta teoría de la acción de la cual hemos venido hablando; el texto dice de la siguiente manera:

«Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indaguemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos»⁵⁵.

⁵³ Cfr. *EN*, I 1094 a 5-7

⁵⁴ *EN*, I, 1094 a 7-10.

⁵⁵ *EN*, I, 1097 a 15-24.

En esta cita, Aristóteles vuelve a mencionar la distinción entre los fines bienes conforme a las actividades realizadas, así pues, el bien en las artes y en las ciencias consiste en su fin perseguido; por una parte, los fines de actividades como la medicina, la estrategia y la arquitectura son externos a la actividad misma de dichas artes: en la medicina se busca la salud, en la estrategia la victoria, en la arquitectura la casa, y lo mismo parece ocurrir con todas las artes similares.

En resumen, a través de este análisis de los fines o bienes del hombre a través de las distintas acciones realizadas para su obtención, Aristóteles nos deja una idea muy clara: podemos afirmar que el hombre realiza diversas acciones debido a que aspira y busca la obtención de diversos bienes, de tal manera que éstos parecen ser la causa o el para qué de las acciones, pero además que, tales fines pueden ser externos a las actividades o consistir en la actividad misma y, por tanto, ser internos al hombre.

Sin embargo el punto principal de la cita anteriormente señalada parece consistir en que el Estagirita, además de plantear la problemática de encontrar el fin último de todos los actos del hombre, parece plantear que, así como los fines de las actividades del hombre son transitivos o intransitivos, y sería preciso aclarar a qué clase de fines correspondería el fin último, de tal manera que así podría aclarar si se trata de un fin externo o interno al hombre. Entonces al haber una relación de correspondencia entre los fines y las acciones, tendríamos también que esclarecer cuál sería el tipo de acciones propias mediante las cuales obtenemos el fin último, lo cual implica un estudio de la actividad del hombre. Por lo tanto, el siguiente paso de la argumentación aristotélica para demostrar la existencia de un fin último de nuestros actos, consiste en argumentar que existe un orden jerárquico entre los múltiples fines de nuestras acciones.

Tal jerarquización implica que unos bienes son superiores a otros y, por lo tanto, será posible postular un fin o bien máximo al cual se dirijan o enfoquen todas las demás acciones. Así pues, para argumentar a favor de un orden jerárquico de los fines en las acciones, artes, ciencias, Aristóteles utiliza el argumento de la subordinación de los fines explicándolo de la siguiente manera:

«Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad³ (como la fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes)....»⁵⁶

En estas líneas, el filósofo quiere demostrar cómo las ciencias y las artes, las cuales conforman un tipo de acciones humanas, pueden dirigirse hacia una sola facultad, entendiendo aquí por facultad a cualquier arte o ciencia que tenga a su cargo algunas otras de menor rango; pues según el ejemplo citado, observamos cómo todas las artes que conciernen al arreo de los caballos están referidas al arte de la equitación, de tal manera que, es posible suponer diversas facultades o artes superiores que otorgan unidad a un conjunto de actividades. Sin embargo, además de esto también es posible que diversas facultades que engloban diversas actividades y que pueden estar dirigidas hacia una sola facultad. En el ejemplo citado anteriormente, la estrategia que tiene a su cargo la equitación y todas las demás actividades guerreras sería la facultad hacia la cual se dirigen todas las que se le subordinan, lo cual permite pensar en la existencia de fines secundarios que se refieren hacia fines primarios, los cuales serán de más importancia que los anteriores tal como se confirma en el siguiente texto:

«En todas ellas los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos. Y no importa que los fines de las acciones sean las actividades mismas o algo diferente de ellas, como ocurre en las ciencias mencionadas»⁵⁷.

Así pues desde el punto de vista de la jerarquía de las actividades realizadas por el hombre, es posible distinguir dos tipos de fines: 1) los fines secundarios son aquellos usados como medios para conseguir fines ulteriores y, 2) los fines primarios son aquellos

⁵⁶ *EN*, I, 1094 a, 10-15.

⁵⁷ *EN*, I, 1094 a, 15-18.

fines queridos por sí mismos y que también pueden llegar a ser medios para conseguir fines ulteriores.

Posteriormente Aristóteles añade en esta cita que, en esta jerarquía de bienes pueden caber todo tipo de acciones realizadas por sí mismas o cuyo fin consiste en ellas mismas o bien acciones realizadas con vistas a un fin externo a ellas; siendo lo que define los fines como primarios o secundarios, únicamente la vinculación a un fin superior. Por consiguiente, en analogía con las artes, cabría pensar que así como existe una subordinación entre las artes, las ciencias o entre cualquiera otra de las actividades o acciones que realice el hombre, así también puede suponerse una vinculación jerárquica o subordinación entre los bienes del hombre buscados a través de sus acciones que le permita distinguir entre los bienes que son sólo medios y los bienes que son buscados por sí mismos y que son más importantes. Así pues, esta teoría de la jerarquización de los fines entre las artes y ciencias, y por consiguiente, en el conjunto de las acciones que conforman la vida del hombre, pareciera apuntar hacia un fin último que fuera incluso más perfecto que cualquiera de los fines primarios, los cuales son bienes queridos por sí mismos.

En otras palabras, es posible que el hombre tenga un bien principal en cada ámbito de su vida; así puede tener un objetivo primordial en su familia, otro en el ámbito social, otro en el ámbito religioso y otro en su trabajo profesional; esto, sin llegar a la necesidad de suponer un bien supremo hacia el cual dirija toda su vida.

1.3 La imposibilidad de una infinita búsqueda de fines.

Como hemos visto en el apartado anterior, Aristóteles necesitó demostrar en primer lugar que, todas las acciones del individuo se ejecutan con vistas a la obtención de fines y, en segundo lugar, que los fines de los actos del hombre están subordinados unos a otros, de tal manera que podría hablarse de fines primarios y secundarios. Sin embargo, este planteamiento de la subordinación de los fines, no parece ser suficiente para demostrar la conveniencia de un fin último de los actos del ser humano al que se

subordinan todos los demás fines y que, por lo tanto, se le da el título de bien supremo, ya que, es te fin no parece ser indispensable.

Necesariamente existe un fin último al cual se dirigen nuestros actos aunque muchas de las veces inconscientemente. Aristóteles nos lo dice en un argumento que podemos encontrar en la *EN*, mediante el cual postula la necesidad de la existencia de un fin último o bien supremo, este argumento dice lo siguiente:

«Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa -- pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano--, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor»⁵⁸.

En este texto se encuentra el argumento principal con el cual se completa la demostración de la existencia del bien supremo hacia el cual se dirigen las acciones del hombre. Aristóteles plantea al modo de un fin último hacia el cual tienden todas y cada una de las acciones del individuo, y lo define con dos notas principales: 1) la de ser un fin querido por sí mismo (a la manera de un fin primario) y, 2) la de ser un fin por el cual queremos los bienes restantes (lo cual implica que todos los demás bienes le están subordinados y, además, supone que este fin sería el fin primario por excelencia más allá del cual no es posible desear ningún otro fin mejor)⁵⁹. El argumento en forma de silogismo quedaría de la siguiente manera:

PM (Premisa Mayor) Si no existiera un fin de las acciones querido por sí mismo y, por el cual queremos a los otros fines y, si elegimos todas las cosas por otra, entonces nuestra elección de bienes sería al infinito y así, nuestro deseo sería vano y miserable.

Pm (Premisa menor) Pero nuestra elección de bienes no puede ir al infinito, porque tampoco nuestro deseo puede ser vano y miserable.

⁵⁸ *EN*, I 1094 a 18-23.

⁵⁹ Cfr. *EN*, I, 1094 a 18.

CL (Conclusión) Por lo tanto, tiene que existir un fin de las acciones querido por sí mismo y por el cual queremos a los otros fines, y así, no elegimos todas las cosas por otras.

Como podemos observar, este argumento consiste en un condicional en cuya premisa menor se niega el consecuente y, por lo tanto, en la conclusión se niega el antecedente, así, dada la imposibilidad de que nuestras elecciones procedan al infinito, es decir, la imposibilidad de que elijamos al infinito todas las cosas por otra (ya que nuestros anhelos no pueden ser vanos ni miserables), concluimos que es necesario afirmar la existencia de un fin último de las acciones del hombre que sea querido por sí mismo y sea la razón por la cual buscamos los fines restantes.

De manera que la razón principal por la cual Aristóteles sostiene la necesidad de la existencia de este fin último consiste en una reducción al absurdo; sin embargo, como pudimos entender, dicha premisa menor está constituida por dos razones: una primaria y otra secundaria. La primera razón consiste en sostener la imposibilidad de elegir todas las cosas por otra, porque así nuestras elecciones irían al infinito; y en segundo lugar, no podríamos ir al infinito en la búsqueda de fines porque esto haría suponer que nuestro deseo sería vano y miserable, lo cual podría tomarse como un complemento inmediato a la primera razón⁶⁰.

Por lo tanto, la relación que existe entre ambas razones es intrínseca, pues la razón de fondo por la cual elegimos las cosas o los bienes radica en que el hombre tiene deseos y necesidades que satisfacer, de modo que la imposibilidad de proceder al infinito en nuestra elección de fines, reside principalmente, en el hecho de que los anhelos del ser humano no pueden remontarse al infinito, pues si así fuera, nuestros deseos y anhelos serían vanos y miserables debido a que nunca llegarían a satisfacerse⁶¹.

A partir del argumento anterior, es posible extraer algunas características que definen al bien supremo como fin último, de tal manera que en primer lugar tendríamos: 1) es un fin querido por sí mismo, 2) es un fin por el cual queremos los fines restantes, y

⁶⁰ Cfr. *EN*, I, 1094 a 17-25.

⁶¹ Cfr. *EN*, I, 1094 a 26.

de ahí se deriva que 3) es un fin más allá del cual no podemos desear ninguna otra cosa, es decir, sería algo semejante a un límite de nuestros deseos⁶².

De esta manera, el filósofo griego parece sostener, al postular un fin último de los actos del hombre, que es preciso admitir un límite a nuestros deseos, pues si nos conformáramos con admitir una búsqueda infinita de bienes en nuestra vida, en la cual no existiera un límite, esto llevaría a pensar que nuestros anhelos serían vacíos y mezquinos por carecer de una satisfacción última; de tal manera que no podemos renunciar a una racionalidad intrínseca de nuestros deseos, los cuales quedarían insatisfechos al no existir ningún bien que los satisfaga y, por consiguiente, tampoco podemos renunciar a una racionalidad de nuestros actos, ya que al no existir un objetivo final al cual dirigir nuestros deseos, entonces parecería que sería indistinto de una manera o de otra, porque al elegir una cosa por otra sin tener un eje que las dirija, caeríamos en una elección caótica de fines por carecer de un criterio de orden en la obtención de los mismos⁶³.

Como hemos podido mencionar, las características formales del fin último señaladas hasta ahora como requisitos, se cumplen en las tres posturas; ya que el fin último no sólo debe consistir en un fin querido por sí mismo, sino que además debe ser un fin más allá del cual no pueda desearse otra cosa, a la manera de un límite de nuestros deseos. Esta última es la razón por la cual buscamos o elegimos los fines restantes en vistas a conseguir el fin último o bien supremo del hombre, de tal manera que Aristóteles lo recalca de la siguiente manera:

« ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de

⁶² Cfr. *EN*, I, 1095 a, 15-20.

⁶³ Cfr. *EN*, I, 1094 a, 19.

las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo»⁶⁴.

De esta manera, es como hasta ahora hemos encontrado la necesidad de postular, lógicamente, un fin último de todas las acciones que sea por tanto, el criterio de nuestra actuación.

1.4 El fin del hombre o la definición del sentido de la vida.

Para determinar cuál es la función principal del hombre, Aristóteles compara las distintas funciones del ser humano con las del resto de seres vivos, pues se trata de buscar la actividad propia del hombre y, por su propia definición, no puede poseerla ningún otro ser. El filósofo busca, pues, aquello exclusivo del hombre, lo que lo distingue de los otros seres, y esto no puede ser la vida, que es común a las plantas, ni la simple percepción, que es común también a los animales. Quedan de esta manera descartadas las denominadas funciones irracionales del alma y queda sólo *«cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa»*⁶⁵.

En efecto, el ser humano, parece ser el único ser vivo que tiene razón, pero esta razón parece tener una doble vertiente pues por una parte la obedece y por la otra la posee y piensa. Y como que esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en el sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción⁶⁶.

De esta manera es posible concluir que la función del hombre es una actividad del alma que incluye la razón. Pero el Estagirita lleva este razonamiento un poco más allá, ya que lo que buscamos, en definitiva, es el bien supremo, y por lo tanto, aunque lo que se ha delimitado como función del ser humano, lo es de todos los hombres, aquella función que desemboque en el mejor de los bienes, lo será de los mejores de los

⁶⁴ EN, I, 1094 a, 22-27.

⁶⁵ EN, I, 1098 a, 3-8.

⁶⁶ Cfr. EN, I, 1098, a 8-10.

hombres, es decir, del hombre bueno, en otras palabras el Estagirita nos lo dice muy claro de la siguiente manera:

«Decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera»⁶⁷.

De esta manera queda definido el bien, entendido siempre en el contexto de la experiencia humana, pero, a su vez, se introduce un nuevo concepto, el de virtud, que complica de nuevo la comprensión del concepto de eudaimonía, que queda definida como una actividad del alma de acuerdo con la mejor y más perfecta virtud durante una vida entera.

Llegados a este punto Aristóteles vuelve a recordarnos que la investigación emprendida es de carácter práctico y que no debemos confundirnos con la búsqueda de definiciones exactas para los términos expuestos, sino que, de acuerdo con el tipo de búsqueda emprendida y su finalidad, a saber, la aplicación en la vida cotidiana, debemos atender a la utilidad del conocimiento adquirido. Así pues, la definición de bien que nos proporciona el filósofo es un boceto desde el que es posible seguir investigando pero que, de acuerdo con el objetivo del texto, es suficiente para seguir con la búsqueda emprendida y retomar la comparación, anteriormente apartada, de las ideas que sobre el bien se han expresado anteriormente con las conclusiones alcanzadas hasta el momento para contrastar su validez.

⁶⁷ EN, I, 1098 a, 8-19.

De esta manera el estagirita no sólo reconoce que la definición de bien alcanzada y, por lo tanto la de eudaimonía, no es exhaustiva sino que, además, anima a otros filósofos a continuar la indagación sobre la definición de bien, pues:

«Parece que todos podrían continuar y completar lo que está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y coadyuvante en tales materias. De ahí han surgido los progresos de las artes, pues cada uno puede añadir lo que falta»⁶⁸.

La comparación de la definición de bien a la que se ha llegado con las principales posiciones clásicas al respecto sirve al Estagirita, por un lado, para refrendar su validez, en tanto que concordante con las mismas, y, por otro, para resumir las principales características de la definición expuesta. Así, el filósofo, en primer lugar muestra como la definición de bien supremo es acorde a la división clásica de los bienes, los exteriores, los del cuerpo y los del alma, y con la idea de que los más importantes son los del alma.

De nuevo, en este punto, se reitera que el fin «*consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores*»⁶⁹, y posteriormente Aristóteles volverá sobre esta idea que es la que más parece divergir con las opiniones analizadas en el texto, antes de ello, no obstante, retoma la reflexión sobre las distintas opiniones sobre la felicidad analizadas anteriormente según los géneros de vida y concluye que todas las condiciones requeridas para la felicidad se encuentran en nuestra definición⁷⁰.

Igualmente, tal y como se ha visto ya en la definición alcanzada, Aristóteles se muestra de acuerdo con quienes opinan que la felicidad es alguna clase de virtud ya que es propia de ella la actividad según la virtud, no obstante la diferencia está en

«Poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad. Porque el modo de ser puede

⁶⁸ EN, I, 1098 a, 23-25.

⁶⁹ EN, I, 1098 b, 19-20.

⁷⁰ Cfr. EN, I, 1098 b, 24-25.

estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien. Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas; y la vida de éstos es por sí misma agradable»⁷¹.

Aquí de nuevo se insiste en la idea del fin entendido como acción o actividad según la virtud y la relación entre ésta y la vida buena y la buena conducta pues los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas; y la vida de éstos es por sí misma agradable.

A su vez, en este punto, Aristóteles introduce una nueva idea, la de placer, que si bien anteriormente había sido mencionada atendiendo al análisis de la idea de felicidad según los géneros de vida, se había descartado como definición de la misma. A pesar de ello el filósofo reconoce que la idea de placer va unida a la de felicidad, aunque no la defina, pues, si a cada cuál le resulta placentero aquello a lo que es aficionado, «las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud»⁷².

Emprende el filósofo en este punto un análisis que continúa de manera extensa en el resto de sus libros de la *Ética Nicomaquea*, el de la virtud y, finalmente, la relación de ésta con el placer y de ambas cosas con la *eudaimonía*, tema al que se dedica íntegramente el libro X del texto aristotélico, no obstante, ya en este libro I quedan esbozadas algunas ideas principales sobre esta cuestión.

Según el filósofo el hecho de que para la mayoría de hombres los placeres sean objeto de disputa se debe a que no son placeres por naturaleza, por este motivo lo que es agradable para uno puede no serlo para otro, no obstante, aquello que es

⁷¹ EN, I, 1098 b, 34, 1099 a 4.

⁷² EN, I, 1099 a, 12-13.

placentero por naturaleza lo es para todo el mundo, y éste es el caso de las acciones según la virtud.

Por este motivo, el estagirita asegura que para los hombres que viven de acuerdo a la virtud el placer no es un añadido en su vida, sino que la vida de estos hombres «tiene el placer en sí misma»⁷³.

Así pues, según el filósofo, la felicidad tiene que ver con el placer, pero el placer por sí sólo no conlleva la felicidad. Del mismo modo, Aristóteles también admite a continuación que la felicidad necesita además de los bienes externos «pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos»⁷⁴, no obstante, esos recursos por sí solos no conllevan la felicidad, sino que son más bien un medio para llegar a ella. Atendiendo a estas cuestiones el filósofo aprovecha para rebatir la idea de que la felicidad pueda depender de la buena suerte o de cualquier otro factor externo al ser humano y, a su vez, reforzar sus propios argumentos a favor de que la felicidad pueda adquirirse a través de la virtud.

Asimismo, advierte el Estagirita, aunque la felicidad pudiera ser alcanzada gracias a la buena fortuna, es mejor que se llegue a ella a través del aprendizaje pues si las todas las cosas que existen o se realizan se hacen por naturaleza del mejor modo posible «confiar lo más grande y más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia»⁷⁵.

Esta reflexión acerca de la buena suerte y de la influencia de los dioses sobre la felicidad es tanto congruente con las conclusiones alcanzadas como con las ideas al respecto del papel de los dioses en la vida de los hombres, pues, si la felicidad puede definirse como cierta actividad del alma de acuerdo a la virtud y durante toda una vida entera, tal y como hemos apuntado más arriba, en realidad, no cabría felicidad como resultado de una dádiva divina o de un resultado azaroso.

De todos modos, Aristóteles, en lugar de entrar en el debate sobre la posibilidad de la influencia de fuerzas de orden superior en la felicidad humana zanja la cuestión

⁷³ *EN*, I, 1099 a, 17.

⁷⁴ *EN*, I, 1099 b, 1.

⁷⁵ *EN*, I, 1099 b, 25.

con un argumento lógico, que, no obstante, deja abierta otra cuestión, pues, si a la felicidad se llega a través de la acción de acuerdo a la virtud durante toda una vida, y que por lo tanto atañe a la actuación del hombre adulto a lo largo de su vida y al margen de la influencia de la fortuna o los dioses.

A manera de conclusión en este primer capítulo, podemos decir que la demostración de un bien supremo del hombre equivale a postular un fin último de nuestros actos, debido al supuesto teleológico según el cual todas nuestras acciones se dirigen a un bien. De manera que el primer paso en la demostración de un fin último de las acciones del hombre consistió en afirmar la existencia de un orden jerárquico en nuestras acciones y, por lo tanto, en los bienes del ser humano. Esto llevó a pensar en la posibilidad de un fin último, el cual se demostró como necesario a través del argumento de la imposibilidad de una consecución al infinito en nuestra elección de bienes, y por ende, en nuestros deseos. El bien supremo será en fin querido por sí mismo y por el cual queremos el resto de los fines o bienes.

Capítulo II

EL PENSAMIENTO ANTIGUO Y LAS IDEAS DE FELICIDAD.

En la vida del pueblo griego antiguo se produjo un gran cambio político-social tras la conquista macedonia, que encontró su máxima expresión en la filosofía de las escuelas posaristotélicas, e inauguró el llamado periodo helenístico de la historia de la Grecia antigua. Durante esta época se formaron notables escuelas de pensamiento, destacando tres entre ellas, como las más importantes: El estoicismo con Zenón de Citio, el jardín de Epicuro y los escépticos.

El «helenismo»⁷⁶ hace hincapié en el cómo comportarse en la vida para encontrar la felicidad, es decir, busca la sabiduría referida a la forma de vida. Es una búsqueda permanente y cada individuo elige su camino, por lo que nunca se alcanza del todo. El sabio es el único que puede alcanzar la felicidad.

Cada escuela perfilará una forma para lograr ese ideal, pero todas perseguirán unos caracteres esenciales: mirada del hombre hacia sí mismo para alcanzar el autocontrol, el menosprecio de la riqueza y la búsqueda de la libertad y la felicidad.

2.1 El Helenismo y las escuelas socráticas menores.

El helenismo es una etapa de la historia de la antigüedad cuyos límites los historiadores suelen enmarcar por dos importantes acontecimientos políticos: el primero es la muerte de Alejandro Magno en el año 323 a.C⁷⁷, y el segundo acontecimiento es el suicidio de la última soberana helenística, Cleopatra VII de Egipto, y su amante Marco Antonio, tras su derrota en la batalla de Accio en el año 31 a.C⁷⁸.

⁷⁶ PETRUZZELLIS N en: *Diccionario de filósofos: Helenismo*, P 592, Rioduero, Madrid, 1986. Es un término usado por los historiadores para designar un período de tiempo; se convierte, sin embargo, en una categoría filosófica si, en analogía con lo que ocurrió entre Grecia y el Oriente en la época helenística, se pretende aludir al desbordamiento de una civilización completa más allá de los límites geográficos en que se formó.

⁷⁷ Cf. YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua*, Eunsa, España, 2005. P 175.

⁷⁸ Cf. GARVEY James y Jeremy Stangroom, *La historia de la filosofía, una historia del pensamiento Occidental*, Taurus, México, 2012, pp 101 – 103.

En el período helenístico, la lengua de la civilización, de las ideas, de la filosofía, de la cultura era el griego, para todas las ciudades conquistadas (Grecia, Asia Menor, etc.) por Alejandro Magno. Ya que éste, al ir fundando ciudades, procuraba la mezcla de lo griego y lo bárbaro en una unidad civilizadora superior.

También Intentó superar las habituales barreras de raza y de tradiciones locales para unir a todas las gentes en una comunidad superior con los ideales educativos griegos⁷⁹.

La gran expansión de Alejandro Magno, es uno de los grandes acontecimientos Históricos, debido a su importancia y a sus consecuencias, ya que este suceso señaló el fin de una época y el comienzo de otra.

Dentro de las muchas consecuencias la de mayor importancia política fue el «hundimiento de la relevancia sociopolítica de la Polis»⁸⁰.

El gran monarca tenía en mente una monarquía universal:

«Alejandro, empero, con su designio de una monarquía universal y divina – que habría reunido no sólo las diversas ciudades, sino también países y razas diversa – asestó un golpe mortal a la antigua noción de ciudad-estado. Alejandro no logró realizar su designio debido a su prematura muerte en el 323 a.C.»⁸¹.

Alejandro inició esta misión y la tendencia que impuso el joven conquistador se hizo característica de todo este periodo, es decir el período helenístico. Pero a la muerte de Alejandro habría serios problemas, porque el monarca no tenía herederos:

«Alejandro no dejó heredero. Su esposa Roxana dio a luz un hijo póstumo al que se impuso el nombre paterno. Antes de su nacimiento, el ejército de Babilonia había ya entablado un violento combate por la sucesión del rey difunto. La lucha terminó con un pacto. Si el hijo que esperaba Roxana era

⁷⁹ Cf. *Ibid* p 322.

⁸⁰ GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, tomo I*, Herder, Madrid p, 203.

⁸¹ *Ibid* p 203.

varón, el hijo y un hermanastro de Alejandro, llamado Filipo Arrideo, hijo de una bailarina, compartirían el trono»⁸².

Ante esta situación no hubo otra opción más que los generales colaboradores tomaran las riendas del reino, que después de grandes luchas se repartieron el imperio y así, lograron parcialmente el propósito de su antiguo jefe. «*Los nuevos monarcas concentraron el poder en sus manos y las ciudades-estado al ir perdiendo poco a poco sus libertades y su autonomía dejaron de hacer la historia que habían creado en el pasado*»⁸³.

Las regiones de Grecia, Macedonia y Asia Menor fueron las que más profundamente se vieron afectadas por las incesantes campañas militares que enfrentaron a los sucesores de Alejandro, mientras que la parte oriental del imperio se separó rápidamente, creándose varios reinos griegos en Bactriana. Los generales prestaron poca atención a la pérdida de los territorios orientales, puesto que lo esencial para ellos era hacerse con el control total del imperio luchando contra sus rivales.

De tal manera que:

«Quedaba destruido así aquel valor fundamental de la vida espiritual de la Grecia Clásica, que constituía el punto de referencia del actuar moral y que tanto Platón en su *República* como Aristóteles en su *Política* habían no sólo elaborado teóricamente, sino hasta sublimado y substancializado, convirtiendo la *Polis* en la forma ideal de Estado perfecto y no un amera forma histórica»⁸⁴.

Todo este período supone desde su comienzo dos cambios socio-políticos que tendrían una gran influencia en la filosofía. El primero de ellos es la desaparición de la *polis* como unidad política, en favor de monarquías centralistas. Esto supone un cambio radical en la situación del individuo frente a la *Polis*, que pasa de ser ciudadano a ser súbdito. Aunque el individualismo ya existía durante el siglo anterior, y era síntoma y causa de la crisis del modelo griego de ciudad, será en el período helenístico cuando

⁸² GRIMBERG Carl, *GRECIA, Historia Universal*, volumen 2, *Op. Cit.* p, 312.

⁸³ GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, tomo I, Op. Cit.* p, 203.

⁸⁴ *Ibid* pp, 203 – 204.

tome el primer plano de la filosofía, al desaparecer la realidad política que había sustentado la identificación griega entre comportamiento ético individual y pensamiento político. En efecto, el individuo había sido entendido anteriormente a partir de su comportamiento político en la ciudad. Al desaparecer esta (la *Polis*), el individuo se verá enfrentado al estado, más que incluido en él.

Con el ocaso de la *Polis* no nacieron inminentemente organismos políticos dotados de nuevas fuerzas morales y tampoco capaces de dar comienzo a nuevos ideales.

«Las monarquías helenísticas, surgidas a partir del disuelto imperio de Alejandro y que antes hemos mencionado, fueron organismos inestables, incapaces de implicar a sus ciudadanos en una tarea común o de constituir un punto de referencia para la vida moral»⁸⁵.

En este momento crítico en que las estructuras políticas tradicionales se resquebrajan, y con ellas la fe en las normas habituales de convivencia, el individuo se encuentra solo, extraño en su ciudad y despojado de los dioses que envolvían a sus antepasados en un marco seguro y protector. La muerte de la polis es también la muerte del ciudadano como modelo global de concebir la existencia humana. Ante un mundo mucho más amplio e desconocido, incierto y hostil, la filosofía asume un papel peculiar: buscar y proponer, en esa realidad que se ha vuelto extraña al hombre, un fin a su existencia.

La filosofía de este período trata de recuperar para el individuo precisamente lo que en esos momentos había perdido la ciudad: la autosuficiencia como libertad de decisión y acción. De ahí que la filosofía se proclame como camino de salvación individual.

Es muy claro que la filosofía tuvo un giro, dicho giro consiste en un desplazamiento de los problemas políticos a favor de las cuestiones éticas individuales y la búsqueda de la felicidad personal como objetivo de la ética.

⁸⁵ *Ibid.* P, 204.

Estas posturas tenían claros precedentes en las escuelas socráticas menores del periodo inmediatamente anterior, especialmente en el hedonismo de los cirenaicos y en el anticonvencionalismo de los cínicos. Estos planteamientos desplazarían a la línea racionalista representada por Platón y Aristóteles⁸⁶.

«Lo que es extraordinario no es sólo que esas dos escuelas (la de Platón y la de Aristóteles) famosas hayan cambiado tanto en tan poco tiempo, sino que además, los filósofos más conocidos de Atenas ya no estuvieran en ellas. Los filósofos descendientes de Platón y Aristóteles fueron dejados de lado. Atenas se encontraba bajo la influencia de pensadores absolutamente nuevos»⁸⁷.

El pensamiento filosófico del helenismo no lucha ya por penetrar en la realidad íntima de las cosas, por renovar o profundizar toda la cultura, por idolizar la forma; promete, en cambio, al individuo un terreno firme y una orientación segura en la vida, pretendiendo conducirlo a la felicidad, y hacerlo independiente.

En los años del helenismo surgieron varias escuelas de las cuales tomare solo tres a saber: (la epicúrea o hedonista, la estoica y la pirrónica o escéptica,) que continuarán existiendo durante todo el periodo helenístico (incluyendo en este el periodo correspondiente al imperio romano). También se les puede nombrar como “filosofías morales” porque como ya anteriormente se ha mencionado, el elemento central de sus doctrinas es la ética y la felicidad individual. A continuación reflexionaremos y profundizaremos en cada una de ellas, tomando temas muy concretos de cada una.

2.2 El epicureísmo.

«En el período helenístico surgen con gran fuerza tres escuelas de filosofía: la epicúrea, la estoica y la escéptica. Entre ellas hay más coincidencias de lo que en general se cree, aunque, ciertamente, el hilo conductor que las une

⁸⁶ Cf. *Ibid.* P, 210.

⁸⁷ GARVEY James y Jeremy Stangroom, *La historia de la filosofía, una historia del pensamiento Occidental*, Op. Cit. p, 106.

radica en el afán por asegurar al hombre la felicidad, la serenidad y tranquilidad de ánimo, difíciles de conseguir en un mundo tan sumamente complejo y turbulento como el que sigue a la conquista del Oriente por parte de Alejandro»⁸⁸.

Basándonos en Giovanni Reale nos encontramos que, «*de las tres escuelas helenísticas la primera que surgió en Atenas, fue la de Epicuro*»⁸⁹.

Por los años de 337 a 340 a.C., nació Epicuro en Gargetos o Gargesia, aldea del Ática, no lejos de Atenas, siendo sus padres Neocles y Querestrata, de quien se dice que era adivina de profesión. Algunos autores suponen, no sin fundamento, que Epicuro nació en Samos. Después de frecuentar por algún tiempo las escuelas del platónico Jenócrates y del peripatético Teofrasto, abrió escuela propia a los treinta y dos años de edad, y después de enseñar su sistema y sus doctrinas por espacio de cinco años en Mitilene y Lámpsaco, trasladó su escuela a Atenas, donde murió de edad avanzada, rodeado de sus discípulos, que le tuvieron en grande veneración. Además de escuchar las lecciones de los indicados maestros, Epicuro se entregó con pasión y ahínco al estudio de los escritos de Demócrito, en los cuales se inspiró principalmente para concebir y formular su sistema⁹⁰.

En el año 306 a. C. Epicuro adquirió la finca llamada “El Jardín” en las afueras de Atenas y fundó su escuela de filosofía. Formada tanto por varones como por mujeres (gran novedad en las escuelas griegas), en ella vivió aislado de la vida política y de la sociedad, practicando la amistad y la vida estética y de conocimiento.

«De aquí proviene el nombre del Jardín (en griego, *Κηττω*) con que fue denominada la escuela, y las expresiones «los del Jardín» o «los filósofos del Jardín» se transformaron en sinónimas de seguidores de Epicuro o epicúreos»⁹¹.

⁸⁸ RODRIGUEZ Donis Marcelino, *Epicuro y su escuela*, Alianza, Madrid,, 1981, p. 21

⁸⁹ GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, tomo I, Op. Cit.* p, 212.

⁹⁰ Cf. GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, tomo I, Op. Cit.* p, 210.

⁹¹ *Ibid* p, 213.

Lo principal del epicureísmo, es (como el del resto de escuelas morales helenísticas) el arte de la vida, la realización de una vida buena y feliz. Para el cumplimiento de este objetivo Epicuro consideró que la filosofía tiene una doble tarea:

«Combatir las ideas falsas que fomentan el miedo y el sufrimiento y crear en el sabio un estado de ánimo o talante favorable en toda circunstancia y lugar. Entre aquellas ideas hay que incluir fundamentalmente el miedo al dolor, el temor a la muerte, a los dioses y al destino; la parte de la filosofía que permite resolver estas cuestiones será la Física. La segunda tarea está en manos de la Ética»⁹².

Según los epicúreos la Filosofía consiste en conocer el objeto final de la vida y de las acciones humanas, en determinar la cosa en que consiste, el bien absoluto del hombre y que constituye su felicidad. Todos nuestros actos y aspiraciones deben tener por objeto la posesión de esta felicidad, o sea del placer posible al hombre en esta vida; porque, perdida esta felicidad, nada nos queda. En otras palabras la filosofía es para Epicuro el arte de la vida feliz.

2.2.1 El placer y el sumo bien.

Epicuro, como los cirenaicos, hizo del placer el fin de la vida. Ya que Epicuro menciona que todos los seres procuran conseguir el placer y evitar el dolor, ya que en el placer radica la felicidad.

«Epicuro, como las demás facultades helenísticas, acepta el esquema lógico propuesto por Aristóteles en la *Ética Nicómaco*: la felicidad es concebida como fin último del hombre, aquel bien en relación al cual el hombre realiza cualquier otra acción. Tal fin último Epicuro lo concreta, teniendo en cuenta su concepción exclusivamente material de la naturaleza humana, en el placer. En sentido contrario, el mal del que el hombre siempre habrá de huir para evitar comprometer su felicidad sería el dolor»⁹³.

⁹² RODRIGUEZ Donis Marcelino, *Epicuro y su escuela*, Alianza, Madrid, *Op. Cit.* p, 33.

⁹³ YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua*, Eunsa, España, 2005, p, 184.

Epicuro es un hedonista⁹⁴ al igual que los cirenaicos. Epicuro sostenía que el placer es un movimiento suave, mientras que el dolor es un movimiento violento. Por lo tanto Epicuro le otorga al placer la máxima importancia, a tal grado de considerarlo como el término supremo. El auténtico placer para Epicuro radica en la ausencia del dolor en el cuerpo (*aponía*) y la carencia de perturbación en el alma (*ataraxia*). Estas son las palabras del filósofo:

«Cuando afirmamos que el placer es un bien, no nos referimos para nada a los placeres de los disciplinados, que consisten en embriagueces, como creen algunos que ignoran nuestras enseñanzas o las interpretan mal. Aludimos a la ausencia de dolor del cuerpo, a la ausencia de perturbación en el alma. Ni las libaciones y los festejos ininterrumpidos ni el gozar de muchachos y de mujeres, ni el comer pescado o todo lo demás que puede brindar una mesa opulenta, es el origen de la vida feliz. Sólo lo es aquel sobrio razonar que escudriña a fondo las causas de todo acto de elección y de rechazo, y que expulsa las opiniones falsas, por medio de las cuales se adueña del alma una gran perturbación»⁹⁵.

De acuerdo a lo mencionado, el elemento que rige nuestra vida moral no es el placer en cuanto tal, sino la razón que juzga y discrimina, es decir, la sabiduría práctica que elige entre los placeres que no carecen de dolores y perturbaciones, y que desprecia aquellos placeres que ofrecen un gozo momentáneo, pero ocasionan dolores y perturbaciones posteriores.

Epicuro distingue tres tipos de placeres para garantizar la ausencia del dolor en el cuerpo (la *aponía*) y la carencia de perturbación en el alma (*ataraxia*) a saber: «1) *Placeres naturales y necesarios*; 2) *placeres naturales pero no necesarios*; 3) *placeres no naturales y no necesarios*»⁹⁶.

⁹⁴ *Hedonismo*: Término que se aplica tanto a la búsqueda indiscriminada del placer como a la doctrina filosófica que considera al placer como el único bien posible y, por lo tanto, como el fundamento de la vida moral. Nicola Abbagnano, en: *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012. P, 541.

⁹⁵ GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico, tomo I, Op. Cit.* p, 220.

⁹⁶ *Ibid*, p, 220.

Lo principal es satisfacer los placeres naturales y necesarios en todos los casos. Ya que estos son los únicos verdaderamente convenientes, en la medida en que eliminamos los dolores del cuerpo: por ejemplo, el comer cuando se tiene hambre, el beber cuando se tiene sed, el reposar cuando se está fatigado, y así sucesivamente. Los placeres naturales y necesarios son los únicos que hay que satisfacer siempre y en todos los casos, porque ellos poseen por naturaleza un límite preciso, que consiste en la eliminación del dolor, y una vez que éste ha desaparecido, el placer ya no crece más.

Los placeres naturales pero no necesarios, son todos aquellos deseos y placeres que constituyen las variaciones superfluas de los placeres naturales: comer bien, beber licores refinados, vestir de manera rebuscada, etc. Pero estos placeres carecen de límite, porque no hacen desaparecer el dolor corporal: sólo modifican el placer y pueden provocar un daño notable.

Finalmente, entre los placeres del tercer grupo, no naturales y no necesarios, Epicuro colocaba los placeres vanos, que son los nacidos de las vanas opiniones de los hombres: todos aquellos placeres vinculados al deseo de riqueza, poderío, honores y cosas semejantes.

Si ponemos una barrera a nuestros deseos y los reducimos a aquel primer núcleo esencial (los naturales y necesarios), lograremos riqueza y felicidad, porque para procurarnos aquellos placeres nos llegamos a nosotros mismos, y en este bastarnos a nosotros mismos (autonomía) reside la mayor riqueza y felicidad.

También la razón representa en el epicureísmo un papel decisivo en lo que respecta a nuestro sumo bien, porque nos permite alcanzar el estado de total sosiego y de absoluta imperturbabilidad ante todo (*ataraxia*), y nos da libertad ante las pasiones, los afectos y los apetitos. El sabio alcanza la vida buena y feliz gracias a esta autonomía frente al dolor y los bienes exteriores, a los amigos con los que convive y a su aislamiento respecto de lo social.

Finalmente, aunque la teoría de la virtud no tiene en esta escuela la importancia que le da el estoicismo, también encontramos en Epicuro una concepción y clasificación

de las virtudes, aunque siempre subordinadas al fin último que es el placer. La virtud es necesaria para la felicidad, pero, según su filosofía, no hay que buscarla por ella misma sino porque en su realización se halla presente el placer y en consecuencia la felicidad⁹⁷.

2.3 El estoicismo.

El estoicismo fue una de las nuevas corrientes filosóficas de la época helenística que nació en Atenas a finales del siglo IV a.C. en un momento histórico-cultural muy significativo.

El estoicismo fue contemporáneo y rival del epicureísmo, aunque se vale decir que ambos movimientos filosóficos dieron respuestas a unas intranquilidades sociales y espirituales que reflejaban la gran revolución sufrida por los ciudadanos ante la destrucción de la *Polis*.

Esta corriente filosófica (el estoicismo), buscaba nuevos valores en la filosofía, sobre todo los que se refieren a la praxis, tratando de conseguir la felicidad y la libertad del individuo a través de un conocimiento auténtico que le dé a la persona una justificación moral encaminada como anteriormente lo mencionaba a la felicidad⁹⁸.

Vale recalcar que el estoicismo, al igual que su contemporáneo el epicureísmo, quedan históricamente enmarcados entre la crisis anímica y social de la *Polis*, en el ámbito helenismo.

En cuanto al creador de esta corriente filosófica, nos dice Diógenes Laercio que:

«Su fundador fue un joven de raza semita, Zenón, que había nacido en Citio, en la isla de Chipre, alrededor del 333/332 a.C. y que se había trasladado a Atenas en el 312/311 a.C., atraído por la filosofía. Al principio, Zenón tuvo relaciones con el cínico Crates y con Estilpón de Magara. Asistió también a las lecciones de Jenócrates y Polemón. Releyó a los antiguos físicos y, como veremos, hizo propios algunos conceptos de Heráclito».⁹⁹

⁹⁷ Cf. COPLESTON Frederick, *historia de la filosofía: Grecia y Roma*, Ariel, Barcelona, 2004, pp, 404 – 406.

⁹⁸ Cf. GARCÍA Gual Carlos, *Historia de la Filosofía Antigua*, Trota, Madrid, 2004. Pp 297-298.

⁹⁹ GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Op. Cit.* p, 224.

Zenón no era ciudadano ateniense y, por ello no poseía el derecho de comprar un edificio. Y como consecuencia, profesaba sus enseñanzas en un pórtico, que había sido coloreado por el pintor Polignoto. «En griego «Πορτικω» se dice stoa, y por tal motivo la nueva escuela recibió el nombre de «Stoa» o «Pórtico» y sus seguidores fueron llamados «los de la Stoa» o «los del Pórtico», o bien, simplemente «estoicos»¹⁰⁰.

Los expertos han puesto en claro que hay que distinguir tres periodos en la historia de la escuela estoica: 1) El período antiguo, desde finales del siglo IV hasta finales del II a.C., en el que la filosofía del Pórtico se ve paulatinamente desarrollada y sistematizada por tres grandes escolarcas: Zenón, Cleantes y Crispo; 2) El período medio, que se desarrolla entre los siglos II y I a.C. y que se caracteriza por las infiltraciones eclécticas en la doctrina originaria; 3) El estoicismo del periodo romano, situado ya en la era cristiana, en la cual la doctrina se convierte en meditación moral y asume fuertes tonalidades religiosas, en conformidades con el espíritu de los nuevos tiempos¹⁰¹.

En las páginas siguientes de este capítulo, claro que no expondré cada uno de estos periodos del estoicismo con profundidad, sino que por el contrario me adentrare en sólo en una cuestión muy específica del estoicismo: en su ética.

2.3.1 La virtud y la imperturbabilidad.

Para el estoicismo, la felicidad consiste en vivir según la naturaleza, que es lo mismo que vivir según la razón, que es la que nos permite hacer juicios de valor o conclusiones acerca de algo, y vivir según las virtudes éticas ya que estas nos permiten tener una disposición para hacer el bien¹⁰².

Para los estoicos, al igual que para los epicúreos, el objetivo de la vida es alcanzar la felicidad. Y ésta se obtiene viviendo según la naturaleza.

¹⁰⁰ *Ibid.* P, 225.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.* P, 225

¹⁰² Cf. YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua, Op. Cit.* p, 194.

Para los estoicos, lo propio y lo específico del hombre es su alma racional, de ahí que el hombre tiene que obrar según la razón.

«Lo propio del hombre es la razón. Por ella el hombre precede a los animales y viene inmediatamente después de los dioses. Una razón perfecta es pues, el bien propio del hombre; todos los otros son bienes comunes a los animales y a las plantas. Todo ser, cuando ha alcanzado la perfección de aquello que es su bien, es digno de alabanza y ha tocado el límite máximo de su propia naturaleza. Si por tanto el hombre tiene por propio bien la razón, si ha llevado ésta a la perfección, ha alcanzado el fin último de su naturaleza»¹⁰³.

La virtud y la razón son dos factores muy importantes en la vida del ser humano ya que estos permiten que el hombre haga el bien y que menosprecie los placeres que pueden causarle daño así mismo.

La virtud para los estoicos es la perfección de la característica propia del hombre. Por lo tanto, vivir según la naturaleza es lo mismo que vivir según la razón y que vivir según la virtud. Y la virtud, en cuanto a la actuación perfecta de la razón, coincide con la felicidad.

«La virtud es una disposición a vivir según la naturaleza, ella es deseable por sí misma, no por algún tipo de miedo o esperanza o por cualquier causa externa; en ella reside la felicidad, ya que ella es como un alma hecha para armonizar toda la vida»¹⁰⁴.

Para la corriente estoica, no tiene sentido hablar de muchas virtudes, porque todas están compenetradas entre sí que, de hecho, se trata de una sola¹⁰⁵.

¹⁰³ SÉNECA, Epístolas morales a Lucilio, Gredos, Madrid, 1982, Epístolas 76, 9.

¹⁰⁴ LAERCIO Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, VII, 89.

¹⁰⁵ No quiere decir esto que los estoicos no distinguen diversos tipos de virtud, sino más bien que distinguiéndolas terminaban por unificarlas todas bajo la ciencia del bien y del mal, la prudencia, (cf. H. VON ARNIM, *Stoicorum...*, I, o.c., fr.200 ss. y III, fr. 302). La virtud, como un todo, no es otra cosa que el órgano central del alma *-hegeminikon-* en su condición perfecta.

Los estoicos hacen una distinción entre las cosas indiferentes ya que unas de estas cosas son conforme a la naturaleza y a nuestros deseos como la salud, la fuerza física, etc. y existen otras cosas que no son conformes a la naturaleza y provocan un rechazo como lo es la enfermedad, la deformidad física, etc. Por lo tanto, según la teoría del estoicismo hace hincapié que a lo que es conforme a la naturaleza se le reconoce un valor aunque relativo y a lo que es opuesto a la naturaleza se le reconoce un valor negativo. Por lo tanto esto quiere decir que las cosas que poseen valor son preferibles ya que estas traerán un bien para nuestras vidas y que nos ayudaran a alcanzar la felicidad mientras que las que poseen un valor negativo es mejor evitarlas porque lo único que pueden causar es un daño en la vida del ser humano¹⁰⁶.

Debe tenerse en cuenta que la virtud según el estoico no es innata. Por el contrario debe de adquirirse para que llegue a gobernar perfectamente toda la vida; debe de amarse y practicarse por sí misma y no por utilidad ni placer; la virtud excluye toda turbación, es la felicidad misma, y no necesita ni de la concupiscencia, ni del placer, ni de ninguno de los placeres que los hombres consideran como bienes. Bien sólo lo que incrementa la virtud, el *logos*; por el contrario el mal sólo es el vicio.

«Entre la virtud y el vicio no hay término medio. Así como un pedazo de madera es recto o torcido, sin posibilidades intermedias, de la misma manera el hombre es justo o injusto y no puede ser justo o injusto sólo parcialmente. Y de hecho, quien posee la recta razón, esto es, el sabio, lo hace todo bien y virtuosamente; mientras quien carece de la recta razón, el necio, todo lo hace mal y de modo vicioso»¹⁰⁷.

A la virtud siempre le acompaña la voluntad, la alegría y la imperturbabilidad.

Para el estoico, el bien supremo en la vida es la felicidad, y ésta consiste en la tranquilidad del alma: la imperturbabilidad, que se obtiene evitando las reacciones, como el dolor, el placer o el temor, a través del autocontrol ejercitado por la razón.

¹⁰⁶ Cf. GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Op. Cit.* p, 233-235.

¹⁰⁷ ABBAGNANO Nicolás, *Historia de la Filosofía vol, I*, Hora, Barcelona, 2000, P, 179.

Pero esta tranquilidad no es una actitud de pasividad estéril e insensible, sino, más bien, es un estado en el que el sabio estoico ha superado las circunstancias que vienen del mundo exterior, y controlado las excitaciones provocadas por los sentidos en su relación con ese mundo exterior. El sabio es dueño de sí, imperturbable; no se deja arrebatar por nada. Para ello sólo hay un camino: el poder de la razón¹⁰⁸.

Como a manera de terminación sobre el estoicismo se puede decir que esta corriente estoica quiere que el hombre se fortalezca en la indiferencia de manera que se cree un hombre fuerte para que este pueda rechazar o negar los placeres que lo único que pueden causar en el hombre es un daño. En otras palabras, el estoicismo busca que el hombre busque el bien y evite el mal y también busca que el hombre este firme ante los deseos. El punto más fuerte del estoicismo es la convicción de que el valor de nuestra vida tiene que estar en nuestras manos lo cual significa que está en el hombre tomar las mejores decisiones de sus acciones para alcanzar su fin último que es la felicidad.

2.4 El escepticismo.

Nicolás Abbagnano nos dice que: «*la palabra escepticismo deriva de σκεψις, que significa indagación*»¹⁰⁹.

Antes de que Epicuro y Zenón fundasen sus escuelas respectivas, Pirrón ya había comenzado a difundir el nuevo mensaje escéptico a partir del 323 a.C. o poco después. Y así es como dio comienzo un movimiento de ideas destinado a asumir un desarrollo notable en el mundo antiguo. Al igual que el Jardín y el Pórtico, estaba destinado a crear un modo de pensar y una nueva actitud subjetiva, que permanecerán en la historia de las ideas de Occidente como puntos obligados de referencia, de tal manera que el escepticismo es la última de las tres corrientes filosóficas del periodo helenístico.

El epicureísmo al igual que el estoicismo daban soluciones ante el problema que estaba viviendo la sociedad de su tiempo, pero en el año 365 a.C aparece un actitud

¹⁰⁸ Cf. YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua, Op. Cit.* p, 196.

¹⁰⁹ ABBAGNANO Nicolás, *Historia de la filosofía*, Hora, Barcelona, 2000, p, 191.

escéptica, hecho que se repite con alguna frecuencia en la historia del pensamiento, y así podemos ver que un cierto escepticismo surge ya en la época presocrática y que retorna de nuevo con Pirrón.

«Pirrón, nacido en Elida hacia 365 a.C. inicia alrededor de 323, antes por tanto que Epicuro y Zenón, la tercera corriente doctrinal característica del helenismo. No fue propiamente fundador de una escuela, sino más bien el personaje que encarna un nuevo modo de vida que será tomado como modelo por quienes escuchaban sus enseñanzas, expuestas sobre todo en su ciudad natal, donde murió aproximadamente el año 270 a.C.»¹¹⁰

Pirrón fue muy apreciado por sus conciudadanos hasta el punto de que le nombraron gran sacerdote de la ciudad, se distinguió por su sencillez y austeridad. No escribió nada, solamente a través de Diógenes de Laercio conocemos algo acerca de sus doctrinas, y por medio de su discípulo Timón de Fliunte que expuso y defendió su pensamiento. Participó junto con Anaxarco de Abdera en la campaña militar de Alejandro Magno por la India, durante la que se vio influido por la silenciosa sabiduría de los orientales¹¹¹.

Pirrón no fundó un establecimiento propiamente dicho y sus discípulos se relacionaron con él de una manera diferente a los esquemas tradicionales. Más que discípulos en sentido estricto, se trataba de admiradores y de imitadores: buscaban en el maestro sobre todo un nuevo modelo de vida, un paradigma existencial al que hacer referencia constante, una prueba segura de que, a pesar del hundimiento de los antiguos valores ético-políticos, aún se podía lograr la felicidad y la paz del espíritu, aunque se considerase imposible construir o proponer otra serie de valores.

Precisamente en esto radica la novedad que distingue el mensaje de Pirrón con respecto a los filósofos anteriores, que buscaban la solución de otros problemas, y con respecto a los de su propia época. Estos últimos, los fundadores del Jardín y

¹¹⁰ YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua*, Op. Cit. p, 199.

¹¹¹ Cf. GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Op. Cit.* p, 238.

del Pórtico, buscaban la solución del mismo problema de fondo, el problema de la vida. Pirrón, en oposición a ellos, sostiene la convicción de que es posible vivir con arte una vida feliz, aun sin la verdad y sin los valores, al menos de la forma en que habían sido concebidos y venerados en el pasado. Pirrón, al igual que los epicúreos y los estoicos, quiere dar una solución a los problemas de la vida, Pirrón estaba convencido de que es posible alcanzar la felicidad.

Pirrón llegó a esa conclusión posiblemente por la influencia de diversos factores. Por un aparte el momento histórico, que él vivió quizá más de cerca que ningún otro filósofo, pues participó en el viaje de Alejandro Magno, y es lógico que sintiera de un modo más directo el impacto de las revolucionarias innovaciones políticas y culturales manejadas por el emperador. También no puede olvidarse su formación filosófica, basada sobre todo en los megáricos, que fueron los que le ofrecieron el instrumento adecuado para formar su doctrina¹¹².

El escepticismo en la antigua Grecia se desarrolló en tres etapas bien definidas, aunque propiamente no guarden relación entre sí a saber:

En un primer momento tenemos que la aparición del escepticismo que tiene lugar en la escuela de Pirrón de Elis, contemporáneo de Alejandro Magno; 2) La segunda fase se desarrolla en la Academia Platónica: la Media y Nueva Academia y 3) la tercera reaparece de una forma más aguda a finales del siglo I a.C., con Enesidemo y Agripa que preconizaban una vuelta a la visión pirrónica.

Menciono el desarrollo del escepticismo solo para darlo a conocer, pero aclaro que no profundizaré en cada uno de ellos, sino por el contrario sólo reflexionaré de esta corriente en la propuesta sobre la felicidad.

2.4.1 Suspensión del juicio y ataraxia.

Su pensamiento se basaba en que la razón humana no puede penetrar hasta la esencia íntima de las cosas. Lo único que podemos conocer es la manera como las cosas aparecen ante nosotros. Por lo tanto, de nada podemos estar seguros, y el sabio debe

¹¹² Cf. *Ibid* p, 238.

abstenerse de juzgar. No podemos fiarnos ni de las percepciones sensibles ni de la razón. No se deben admitir afirmaciones teóricas. Guardando estos principios se consigue la tranquilidad de ánimo (ataraxia). La preocupación de Pirrón no era la del mundo físico, era la virtud y la felicidad. La doctrina de Pirrón se puede reducir a lo siguiente: La felicidad consiste en la paz y la tranquilidad del alma, todo lo demás es indiferente.

Pirrón se acogió a la distinción que habían propuesto los sofistas anteriormente, pero solamente para negar que haya cosas feas o bellas, buenas o malas, verdaderas o falsas, por su naturaleza. Todo lo que se juzga así se hace por convención o costumbre, no por verdad o naturaleza en sí misma, lo que conduce a la única posición legítima para el hombre: la suspensión de cualquier juicio. Esta actitud deriva en asumir que cualquier cosa es indiferente para el hombre y evita adjudicar preferencia a una u otra de ellas, lo que ya de por sí es un estado de ausencia de perturbaciones y pasiones, o lo que es lo mismo la ataraxia. Para ser coherente con esta actitud, Pirrón (que no se fiaba de sus sentidos), iba por la vida sin mirar y sin esquivar ningún obstáculo, tropezando con objetos si los encontraba en su camino¹¹³.

Pirrón rechaza la posibilidad de que exista un criterio para alcanzar la verdad, sino que todo es apariencia, apariencia absoluta, sin referencia a nada ni a nadie, sin posibilidad de distinciones entre ellas.

Así pues Timón, discípulo inmediato de Pirrón dice que el que pretenda ser feliz debe mirar estas tres cosas:

«1) en primer lugar, cómo son las cosas por naturaleza; 2) en segundo lugar, cuál debe ser nuestra disposición hacia ellas; 3) por último, qué pasará si nos comportamos así. Él afirma que Pirrón muestra que las cosas 1) son de igual forma, sin diferencias, sin estabilidad, indiscriminadas; por eso, nuestras sensaciones y nuestras opiniones no son ni verdaderas ni falsas. 2) No es preciso, por lo tanto, otorgar nuestra confianza a éstas, sino carecer de opiniones, de inclinaciones, de sacudidas, diciendo acerca

¹¹³ Cf. YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua*, Op. Cit. p, 200.

de todas las cosas «es no más de lo que no es» o «es y no es», o bien «ni es ni no es». 3) Aquellos que se encuentren en esta disposición, Timón afirma que lograrán primero la apatía y luego la imperturbabilidad»¹¹⁴.

De los tres elementos básicos del pirronismo, que aparecen en el texto antes citado, el primero es el más importante y el más difícil de interpretar. Porque Pirrón sostiene que las cosas mismas son indiferenciadas, inmensurables e indiscriminadas, y que precisamente como consecuencia de ello los sentidos y las opiniones no pueden afirmar ni la verdad ni la falsedad.

En consecuencia son las cosas las que, al ser como son, incapacitan los sentidos y la razón para llegar a la verdad y a la falsedad, y no viceversa. Las cosas, de acuerdo con nuestro filósofo, son meras apariencias en función del principio dualista de la existencia de cosas en sí, que son inaccesibles para nosotros.

Si las cosas son indiferentes, inmensurables e indiscernibles, y si por consiguiente los sentidos y la razón no pueden afirmar ni la verdad ni la falsedad, la única actitud correcta que puede asumir el hombre consiste en no otorgar confianza alguna a los sentidos o a la razón. Es preciso permanecer sin opinión. Hay que abstenerse del juicio (el opinar siempre es juzgar) y por consiguiente carecer de inclinación, sin inclinarse hacia una cosa más bien que hacia otra, y carecer de turbación, no dejándose conmover por nada.

Por lo tanto, el hombre deberá según nuestro filósofo, abstenerse de todo juicio, y no pronunciarse sobre nada y, en consecuencia, mostrarse indiferente ante todas las cosas (ataraxia), y en esto consistirá la felicidad.

¹¹⁴ GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Op. Cit.* p, 239.

Capítulo III

LA FELICIDAD ARISTÓTELICA.

En el capítulo segundo se trató sobre el pensamiento antiguo y las ideas de felicidad, concretamente sobre el período del helenismo.

El helenismo hace hincapié en el cómo comportarse en la vida para encontrar la felicidad, es decir, busca la sabiduría referida a la forma de vida. También en este período se formaron notables escuelas de pensamiento, destacando tres entre ellas, como las más importantes: El estoicismo con Zenón de Citio, el jardín de Epicuro y los escépticos. Cada una de las escuelas perfilará una forma muy concreta para alcanzar la felicidad.

Este capítulo tercero es el más imprescindible de mi tesis, porque se analizará la propuesta de la felicidad aristotélica, es decir, como el ser humano puede alcanzar la felicidad con su propio esfuerzo. Tenemos que entender que la felicidad no es algo exterior al hombre como muchos piensan, sino que por el contrario el hombre a través de buenos hábitos se haga virtuoso y ejerciendo la virtud alcance la felicidad.

Comenzaré este apartado exponiendo las clases de acciones, porque el individuo en su vida diaria realiza actos ya sean malos o buenos, si son actos buenos se hará un hombre virtuoso y por consiguiente feliz pero si sus acciones son malas se convertirá en un desdichado y se lamentará toda la vida.

3.1 Las clases de acciones: voluntarias e involuntarias.

Las acciones voluntarias e involuntarias las podemos encontrar patentemente estacionadas en el libro III de la *EN (EN)*, en el cual trata de la libertad de las personas para optar obrar sin imposiciones de ningún tipo, ya sea internas o también externas, sino que por el contrario que la elección sea en un ambiente templado y tranquilo.

Determinar en qué consisten las acciones o los actos voluntarios y los involuntarios es la tarea que emprende Aristóteles, y se sirve de la observación como fundamento para su investigación acerca de la imputabilidad, con el fin de saber bajo qué tipo de circunstancias en general nos abstenemos de elogiar o censurar a alguien por una

determinada forma de acción. Él investiga entonces las razones que estamos dispuestos a aceptar como disculpas. De este modo, parafraseando al Estagirita podemos decir que, disculpamos una acción que ha sucedido involuntariamente y que parece ser involuntaria, la cual es producida o bien por coacción o bien por ignorancia¹¹⁵.

El filósofo griego hace en este libro antes mencionado, un recuento de las condiciones dentro de las cuales se le puede considerar al hombre como responsable de sus actos, haciendo pues una investigación, en primer lugar, de la naturaleza de los mismos. Unos actos pueden ser voluntarios y otros como ya lo he mencionado anteriormente involuntarios, y sólo el hombre puede ser juzgado por sus actos voluntarios, ya que tales actos (involuntarios) son producto bien de la fuerza o bien de la ignorancia.

El Estagirita nos manifiesta en qué consisten estas acciones voluntarias e involuntarias, y además ilumina muy claramente la explicación con paradigmas muy radicales y a la vez muy sencillos, que los toma sin duda alguna de la experiencia ordinaria para esclarecer tales actos, de tal manera que lo dice así:

«Parece, pues, que cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen en su poder»¹¹⁶.

Como podemos ver que, en los actos involuntarios, la persona no tiene ninguna opción de ser libre para elegir el bien del mal, lo que le conviene de lo que le perjudica. Ya que las situaciones lo disponen a obrar de cierta manera.

Pero Aristóteles no se detiene por mucho tiempo en estos ejemplos claramente indiscutibles, sino que estudia una clase más compleja de casos, y dice:

«En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es

¹¹⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *EN*, III, 1110 a 1-5.

¹¹⁶ *EN*, III, 1110 a 1-4.

dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos»¹¹⁷.

Como principio extrínseco, en el caso en el que nos encontramos sometidos al poder de otros hombres, como es en caso mencionado en las líneas anteriores, en donde un tirano obliga al progenitor a hacer cosas vergonzosas para salvar del peligro de la muerte la vida de sus hijos, es decir, situaciones bajo las cuales un individuo sensato es obligado a realizar acciones que de otro modo serían consideradas vergonzosas. Y de igual manera en el ejemplo en donde el cargamento es arrojado al mar en una tempestad, el agente no pone de suyo cosa alguna como queda claro en este ejemplo, se presentan movimientos de la naturaleza que nos sobrepasan.

Según Aristóteles, lo involuntario en una acción llega a ser no solamente a través de la coacción, sino también a través de la ignorancia. De hecho, es para nosotros muy familiar una disculpa del tipo “eso yo no lo sabía”; por ejemplo, cuando el feligrés que se encuentra con un cura en la calle y no lo saluda porque no lo conoce, puede disculparse con esta excusa, arguyendo no tener conocimiento del sacerdote. Ahora bien, cabe anotar que Aristóteles quiere, por una parte, excluir aquellos casos en los que la característica de la ignorancia se cumple claramente, mientras que, por otra parte, menciona los casos en los que la acción no lleva realmente la marca de una pérdida de conocimiento.

«Más las que por sí mismas son involuntarias, pero en ciertos momentos son elegidas para evitar ciertas consecuencias y el principio está en el agente, si bien son involuntarias en sí mismas, en ciertos momentos y para evitar ciertas consecuencias son voluntarias»¹¹⁸.

¹¹⁷ *EN*, III, 1110 a 5-10.

¹¹⁸ *EN*, III, 1110 b 3-5.

En muchas de las circunstancias el hombre se mira obligado a obrar sometido por una situación o realidad exterior, a hacer cosas que son cobardes o penosas para quien se vea en esta situación. Y aunque realice tales acciones forzado exteriormente, es claro no posee plenamente libertad para elegir el bien ya sea para él o para los suyos, porque hay condicionamientos que lo obligan.

Saber lo que está bien es necesario para obrar bien, pero no es suficiente. El Estagirita se aleja un poco así del intelectualismo socrático y reclama la importancia de la voluntad. Esta idea es fundamental en el pensamiento de Aristóteles. Es necesario que pensemos que el intelectualismo moral es una tesis que se ilustra muy bien en el mito de la caverna.

La posibilidad de conocer el bien y no vivirlo deriva, en parte de la complejidad psicológica del acto humano pues está claro que ; dicho no significa oído, oído no significa entendido, entendido no significa estar de acuerdo¹¹⁹.

Una vez explicado el acto involuntario el mismo Aristóteles nos sigue guiando sobre lo que es voluntario diciendo que: «*Que estas acciones radican sobre actuaciones particulares, en estos casos son voluntarias*»¹²⁰,

Los actos voluntarios deben de ser siempre conscientes y libres, de tal manera como nos lo explica el filósofo en la *EN*:

«Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción. Pues, quizá, no está bien decir que son involuntarias las cosas que se hacen por coraje o apetito»¹²¹.

Nuevamente menciono que los actos voluntarios, son libres y sin condicionamientos externos, mientras que en los sucesos involuntarios, «*Parece, entonces, que lo forzoso*

¹¹⁹ Cfr. AYLLÓN José Ramón, *Aristóteles Ética*, Palabra, Madrid, 2011, p. 33

¹²⁰ *EN*, III, 1110 b 6-8.

¹²¹ *EN*, III, 1111 a 22-25.

es aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzado intervenga en nada»¹²². En estos casos el sujeto no es libre de elegir por condicionantes que lo obligan a cometer o a obrar ordinariamente mal.

De aquí se deriva otra distinción, la de los actos realizados por ignorancia y los actos realizados en estado de ignorancia: «*Además, obrar por ignorancia parece cosa distinta del obrar con ignorancia»¹²³.*

Un claro ejemplo es cuando un hombre que actúa bajo la embriaguez actuará ignorando lo que hace por los efectos del alcohol, pero no puede considerarse ignorante, puesto que antes de consumir alcohol conocía las consecuencias de su acción. Para determinar el grado de voluntariedad en ellos se debe tener en cuenta lo que estos producen luego, es decir, si producen pesar y arrepentimiento son actos involuntarios o no voluntarios; y por el contrario si no producen remordimiento se suponen actos voluntarios¹²⁴.

Hasta aquí hemos mencionado sobre las acciones voluntarias y las involuntarias, y también de las circunstancias, ya que de ellas dependerá su elección. Sin embargo, la indagación hecha sobre los actos voluntarios y los involuntarios será de mucha utilidad para poder comprender en qué consiste la virtud que enseguida analizaremos.

3.2 Las virtudes éticas y dianoéticas.

Aristóteles nos dice que existen dos tipos de virtudes, de tal manera que inicia el libro II de la *EN* explicando los dos paradigmas de dichas virtudes, como a continuación se presenta:

«Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre». De

¹²² *EN*, III, 1110 b 16-17.

¹²³ *EN*, III, 1110 b 26-27.

¹²⁴ Cfr. *EN*, III, 1110 b 19.

este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre»¹²⁵.

Para el filósofo griego ninguna de las virtudes (del griego= *αρετη*) se origina en nosotros por naturaleza (*φυσις*) ni en contra de ella, a pesar de esto tenemos un actitud natural para recibirlas y después de haberlas recibido las perfeccionamos, en el caso de las virtudes éticas se obtienen por la costumbre y para las dianoéticas mediante la educación.

Así mismo, todas las disposiciones naturales se reciben primero como potencialidades que luego convertimos en actos. Es decir, nos servimos de las cosas proporcionadas por la naturaleza por que las tenemos, un ejemplo claro:

«Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado»¹²⁶.

Por el contrario, las virtudes las adquirimos en la medida en que las ejercitamos de la misma manera que sucede con las demás artes.

El Estagirita delibera la necesidad de indagar con la mayor precisión posible acercad de ¿Qué es la virtud? Y para responder a esta interrogante lo primero que hace es dividir en tres las cosas que suceden en el alma (*Ψυχη*), a saber: pasiones (*παθη*), potencia (*δυναμεις*) y hábitos (*εξεις*). Aristóteles entiende por pasiones, en general, todo lo que va acompañado de placer (*ηδονη*) y dolor (*λυπη*): *«La apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor»¹²⁷.*

¹²⁵ EN, II, 1103 a 15-23.

¹²⁶ EN, II, 1103 a 26-30.

¹²⁷ EN, II, 1105 b 22-24.

Por facultades el filósofo *entiende «Aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones»*¹²⁸. Y finalmente los hábitos o modos de ser se caracterizan porque son el principio de la acción, es decir: *«Aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones»*¹²⁹.

De tal manera, que Aristóteles deduce lógicamente que la virtud no puede ser pasiones, pues no nos llaman buenos o malos por nuestras pasiones. Tampoco la virtud puede ser potencia luego entonces el Estagirita dice: *«Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto, pues, la naturaleza genérica de la virtud»*¹³⁰.

Esto no quiere decir que el hombre virtuoso tenga más facultades que el individuo vicioso, lo que hace la diferencia es que el alma está ordenada de diferente manera: para el virtuoso el alma está ordenada por la virtud por eso es un modo de ser y para el vicioso de acuerdo al desenfreno.

La virtud es un modo de ser y desde ésta perspectiva de Aristóteles toda virtud alcanza el fin propuesto de acuerdo con la buena disposición de aquello de lo cual es su perfección y hace que realice bien su función. De ahí que la virtud del hombre será también el modo de ser, es decir, el hábito (*εξεις*), por el cual el hombre se hace bueno y mediante el cual realiza bien la función que le pertenece. No obstante, el mismo Aristóteles es consciente de que esta propuesta no constituye una respuesta completa en torno a la virtud, y eso hará que se plantee una nueva interrogante, que sería la siguiente, determinar cuál puede ser su naturaleza¹³¹.

«Cuál es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por

¹²⁸ *EN*, II, 1105 b 25.

¹²⁹ *EN*, II, 1105 b 27.

¹³⁰ *EN*, II, 1106 a 10-12.

¹³¹ *EN*, II, 1106 a 15.

ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual... Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros»¹³².

No es lo mismo el término medio de la cosa que el relativo a nosotros, porque en las matemáticas los números son exactos y ahí se mide de manera correcta pero en lo relativo a nosotros la medida es diferente porque depende de la virtud y de ahí se da el ejercicio de buscar el término medio y no irse al vicio ni al defecto.

Sin embargo es menester decir que no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, puesto que algunas acciones son perversas (por ejemplo: la envidia, el adulterio, el robo, el homicidio, etc), y por lo tanto no es posible buscar el término medio en ellas, ya que siempre se errará.

La virtud es, por lo tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente: *«Más no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función»*¹³³.

En seguida expongo tres virtudes fundamentales en la Ética de Aristóteles a saber: la Prudencia, la Amistad y la Justicia. Comienzo por la prudencia porque el hombre en cualquier situación que se encuentre tiene que apoyarse de ella, ya que es necesario por no decir que indispensable la deliberación en todas nuestras acciones y juicios.

3.2.1 La prudencia

En el libro VI de la *EN*, Aristóteles nos dice que la Prudencia (del griego = *Φρονησις*): *«es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre»*.¹³⁴

¹³² *EN*, II, 1106 a 25-35, 1106 b - 5.

¹³³ *EN*, II, 1106 a 15-16.

¹³⁴ *EN*, VI, 1140 b 20-22.

En consecuencia parece propio del hombre prudente caminar bien sobre lo que es bueno y conveniente. El mismo Estagirita lo dice de la siguiente manera:

«En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general»¹³⁵.

El ser humano debe de deliberar en todo momento de su vida, por tan sólo mencionar un ejemplo: pensemos en una pareja que se quiere casar y otra pareja que se quiere divorciar. La primera pensará mucho si es verdadero que desea casarse y si será lo conveniente entre otras muchas cosas, mientras que para el segundo ejemplo, le sucederá lo mismo, es decir la virtud de la *Φρονησις*, nos ayudará para tomar decisiones equilibradas.

La prudencia es una virtud muy importante para la vida del hombre, pero no es tan fácil adquirirla sino hay esfuerzo y voluntad, de tal manera que Ayllón nos dice que la prudencia es:

«Una virtud difícil de poseer, porque el gobierno más difícil es el gobierno de uno mismo. Supone colocar y mantener a la razón en el vértice de una pirámide donde se amontonan las libertades, los gustos, las afinidades, las manías, las rarezas, las aficiones: una especie de circo ingobernable»¹³⁶

Aristóteles explica esta dificultad por la estrecha relación que existe entre prudencia y circunstancias. Ante esto el Filósofo griego pone un ejemplo nada artificioso para esclarecer lo referente a las circunstancias y la prudencia:

«Lo que conviene a la boda de un siervo no es lo mismo que conviene a la boda de un hijo. Luego añade que lo bueno en sentido absoluto no siempre coincide con lo bueno para una persona. Así, el cuerpo sano no le conviene que le amputen una pierna; en cambio, amputar puede salvar la vida a un herido. También señala, a riesgo de ser impopular, que los

¹³⁵ EN, VI, 1140 b 20-22.

¹³⁶ AYLLÓN José Ramón, *Introducción a la Ética, historia y fundamentos*, PALABRA, Madrid, 2006, p. 27.

jóvenes pueden ser muy inteligentes, pero no prudentes, porque la prudencia es el dominio de lo particular, al que solo se llega por la experiencia. Y el joven no tiene experiencia, porque esta se adquiere con la edad»¹³⁷.

La prudencia se define como el arte de obrar bien en cada situación concreta, «*una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte*»¹³⁸.

Es, por tanto, la mejor inversión de la libertad, la mejor de las elecciones posibles. Aplicada a las distintas facetas de la vida privada y pública. Sin embargo, en el hombre podemos encontrar distintos tipos de prudencia: en un primer momento tenemos la prudencia individual, la familiar y la política¹³⁹.

La prudencia es un tipo de racionalidad práctica. Ya que para adquirirla se requiere deliberación y de mucha experiencia, de mucha petición de consejos y reflexiones templadas. Y al mismo tiempo, sí es virtud necesaria para cualquier hombre, lo es especialmente en el arte de gobernar, ya que los gobernantes tienen que ver a la hora de gobernar lo que es bueno para ellos y para los demás.

En esta virtud es necesario darnos cuenta e ir descubriendo cómo hacerle en la vida diaria para vivir como un hombre prudente, Aristóteles nos orienta de la siguiente manera:

«Llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer»¹⁴⁰.

¹³⁷ *Ibid.* P. 28.

¹³⁸ *EN*, VI, 1140 a 26-29.

¹³⁹ Cfr. AYLLÓN José Ramón, *Aristóteles Ética*, PALABRA, Madrid, 2011, p. 39.

¹⁴⁰ *EN*, VI, 1140 a 29-32.

Es muy importante el pensar, el razonar de la manera más correctamente sobre las cosas antes de hacerlas y saber deliberar lo que realmente es necesario y conveniente.

El objeto de la prudencia son las exaltaciones y las potencias que hacen al individuo capaz de experimentar las pasiones. La prudencia en tanto hábito práctico verdadero, acompañada de la razón sobre las cosas buenas y malas para el hombre¹⁴¹, constituye una cualidad adquirida, que coloca al individuo en buena o mala disposición para sentir determinada pasión y orientar su conducta con miras al fin último del ser humano: la felicidad.

Podemos reconocer que un hombre es virtuoso o que posee un cierto grado determinado de virtud si disfruta realizando las acciones que conciernen a cada caso, pues la virtud ética como anteriormente lo hemos mencionado, está en relación con los placeres y los dolores. Ya que en ocasiones por obtener placer cometemos actos mezquinos, y de la misma manera por evitar penas o dolor nos apartamos de las acciones buenas. Por lo cual Aristóteles, refiriéndose a su maestro Platón dice que es preciso que desde la infancia se nos guíe de modo tal que gocemos con las cosas buenas o nos contristemos en las cosas malas, como es debido. Pues en esto radica la buena educación¹⁴².

Parafraseando lo que nos dice Ayllón, encontramos que la sabiduría es la ciencia superior de lo que hay en el mundo, porque es muy importante. En cambio, la prudencia tiene por estudio lo que es humano y opinable. Prudente es el que delibera correctamente y que busca el máximo mayor práctico. No delibera solo sobre lo general sino también sobre lo particular, porque la acción es siempre particular. Por eso el que no es sabio puede ser más prudente que los sabios, sobre todo si posee mucha experiencia¹⁴³.

A la función práctica, la actividad del pensamiento que reflexiona sobre la vida ética del hombre tratando de dirigirla, le corresponde la virtud de la prudencia o racionalidad práctica. Mediante ella estamos en condiciones de elegir las reglas correctas de

¹⁴¹ Cfr. *EN*, VI, 1140 b 2-5.

¹⁴² *EN*, II, 1104 b 11-12.

¹⁴³ Cfr. AYLLÓN José Ramón, *Aristóteles Ética*, PALABRA, Madrid, 2011, p. 43.

comportamiento por las que regulan nuestra conducta. No es el resultado de la adquisición de una ciencia, sino más bien el fruto de la experiencia.

«La prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre»¹⁴⁴. La prudencia es necesaria y acompaña a todas las demás virtudes y les da unidad. Al mismo tiempo, lleva a la individuo a saberse conducir por la razón, a saber elegir lo más correcto para él mismo y también para los demás con los cuales tiene relación cotidianamente.

Una vez expuesta la virtud de la prudencia, analizaremos la amistad que también es una virtud muy importante y que va muy de la mano con la anterior, porque para que las amistades sean perfectas y posibles debe de haber mucha prudencia en su interior.

3.2.2 La amistad

Es bien conocida la importancia que Aristóteles concede a la amistad perfecta (del griego *Φιλία*). En la *EN*, se encuentran dos libros completos dedicados al estudio de la amistad, los libros VIII y IX. Esto quiere decir que al tema de la amistad el filósofo le concede un espacio mucho más amplio de lo que parece, ya que la amistad es una virtud con la cual el hombre se encauza hacia la felicidad.

Ahora bien, esta amplitud en su tratamiento no es algo casual, sino que responde a la convicción aristotélica de que la amistad es algo especialmente valioso, diríamos que algo único, en la vida de los seres humanos. La amistad, en efecto, no es un estímulo más, entre otros, para una vida feliz: de tal manera que el propio Aristóteles dice:

«La amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridades o poder, parece que necesitan sobre todo amigos»¹⁴⁵.

¹⁴⁴ *EN*, VI, 1140 b 3-5.

¹⁴⁵ *EN*, VIII, 1155 a 1-5.

El ser humano es un animal social, que naturalmente tiende a la convivencia con otros seres humanos, la amistad constituye la realización más plena de la sociabilidad y la forma más satisfactoria de convivencia.

Aristóteles envuelve, bajo esta designación de amistad, relaciones tan dispares como el cariño entre padres e hijos, la relación apasionada entre amantes, la concordia civil entre conciudadanos, y la relación que nosotros consideramos más estrictamente como amistad¹⁴⁶.

Ahora bien:

«El término «amistad» tiene varios significados. Los que son amigos en el sentido más elevado son virtuosos, pero los que son amigos en el sentido limitado, como, por ejemplo, por causa del placer o de la utilidad, pueden ser, en parte, virtuosos, en parte, viciosos. Y, como la virtud es una disposición difícil de desplazar y algunas amistades basadas en la utilidad no son duraderas de ahí se sigue que algunas amistades no son virtudes»¹⁴⁷.

Para que la amistad sea una virtud debe de ser considerada en el sentido más alto, más elevado, porque si la amistad es por interés o utilidad ya no sería considerada como verdadera amistad.

La amistad se define por querer el bien de otro (el del amigo), pero el querer puede adquirir distintas formas según el fundamento en que se base. Podemos querer a alguien (o querer algo) sencillamente porque es bueno, por su excelencia, pero también podemos quererlo porque nos resulta placentero, y podemos quererlo, en fin, porque nos resulta útil, porque de él obtenemos algún provecho o beneficio. En esta diversidad de las formas de querer se basa la diversidad de las formas de amistad y, en último término, la disparidad de las opiniones acerca de ésta¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cfr. *EN*, VIII, 1155 a 15-20.

¹⁴⁷ Véase comentario al pie de página de la cita 171, en *EN*, VIII, 1155 a 1-5.

¹⁴⁸ Cfr. *EN*, VIII, 1155 b 25-30.

Aristóteles reconoce, en consecuencia, tres formas o tipos de amistad, los primeros dos tipos de amistad son accidentales y un tercero que es más intencional:

«Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. En cada una de ellas se da un afecto recíproco y no desconocido, y los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren. Así, los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable... Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable. Cada uno de ellos es bueno absolutamente y también bueno para el amigo; pues los buenos no sólo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles recíprocamente; asimismo, también agradables, pues los buenos son agradables sin más, y agradables los unos para los otros»¹⁴⁹.

La primera forma es la amistad de utilidad y en este tipo de amistad, Aristóteles desarrolla que las dos personas están involucradas no por afecto sino porque reciben algún beneficio. Esta amistad no es permanente, suele deshacerse cuando los beneficios se agotan. El filósofo peripatético juzga que estas amistades utilitarias suelen ser más comunes entre los adultos¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *EN*, VIII, 1156 a 7-15, 1156 b 5-16.

¹⁵⁰ Cfr. *EN*, VIII, 1156 a 25.

El segundo tipo de amistad accidental que nos ilustra el Peripatético es la amistad basada en el placer y ésta es más común entre los jóvenes, cuando el placer está más a flor de piel. Suele ocurrir entre amigos que participan en actividades deportivas, o que van a fiestas y beben juntos. Suele terminar cuando el gusto cambia o cuando una persona madura y deja de frecuentar este tipo de actividades sensuales. Ambas amistades accidentales son limitadas y no encarnan del todo lo que significa la palabra amigo¹⁵¹.

El tercer tipo de amistad es lo que llama Aristóteles la amistad de lo bueno y en esta simpatía se comparte una apreciación de lo bueno y virtuoso de la vida y no se tiene una razón de sacar provecho. Estas relaciones suelen durar toda vida, siempre y cuando la persona tenga un cierto nivel de bondad¹⁵².

Aristóteles reflexiona sobre la amistad desde una perspectiva ética, desde la configuración perteneciente a la felicidad, a la vida buena, digna y satisfactoria. Desde esta figura, Aristóteles considera que las amistades basadas en la utilidad y en el placer son formas deficientes de amistad comparadas con la amistad basada en el bien, en la virtud, a la cual denomina amistad perfecta. En realidad, la reflexión aristotélica nos lleva a decir que, en sentido propio y auténtico, solamente es preciosa la amistad que se basa en la virtud y en el bien, como muestra el siguiente texto:

«Puesto que los hombres llaman también amigos a los que lo son por interés... y a aquellos que se quieren por placer...quizá debamos llamarlos también nosotros amigos, pero añadir que hay varias especies de amistad. Una amistad primaria y principal será la de los buenos en cuanto buenos, y las demás lo serán por semejanza, pues en éstas son amigos en la medida en que se da en ellos algo bueno y semejante, ya que lo agradable también es bueno para los que son amigos a causa de lo agradable»¹⁵³.

¹⁵¹ Cfr. *EN*, VIII, 1156 a 30-33.

¹⁵² Cfr. *EN*, VIII, 1156 b 25-30.

¹⁵³ *EN*, VIII, 1157 a 25-34.

Para que se dé la amistad se requieren ciertas condiciones necesarias a saber: 1) lo amable, lo bueno, lo agradable, y lo útil; 2) la reciprocidad; 3) la simpatía; 4) la igualdad en virtud entre hombres buenos; 5) la igualdad en condición social, edad, intereses personales semejantes; 6) la convivencia, porque si no se frecuenta a los amigos sigue la amistad pero al no ser ejercitada se termina por disolver y olvidar¹⁵⁴.

Ya que hemos analizado la amistad, sólo nos queda ver la justicia, ya que es una virtud de las más importantes, porque tanto en lo personal como en lo comunitario se aplica lo justo.

3.2.3 La justicia

La virtud de la justicia en el pensamiento de Aristóteles es fundamental, ya que es la vertiente ética de lo justo. El Estagirita nos habla de la justicia, como una de las virtudes éticas más importantes y que se vive más en comunidad¹⁵⁵. Una persona que vive la justicia decimos que es justo, por su modo de ser, de actuar y de tratar a los demás que lo rodean diariamente, y es una de las virtudes, en la cuales se tiene en cuenta a los demás, de tal manera que él filósofo dice:

«La justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es, pues, el que usa de maldad consigo mismo y sus compañeros; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro; porque esto es una tarea difícil»¹⁵⁶.

En efecto la justicia es la mayor de las virtudes ya que en su práctica va a incluir a los demás.

¹⁵⁴ Cfr. *EN*, VIII, 1155 b 18- 1156 a 5.

¹⁵⁵ Cfr. *EN*, V, 1130 a 5.

¹⁵⁶ *EN*, V, 1130 a 5-9.

También en la *Retórica*, Aristóteles define la justicia como: «La virtud por la que cada uno tiene lo suyo y conforme a la ley mientras que, en la injusticia, se posee lo ajeno y no conforme a la ley»¹⁵⁷.

La justicia constituye una práctica que en sus acciones hace efectivo lo que es justo; así, en la medida en que las acciones estén pensadas a partir de un fin que estas cumplan, y que a diferencia de la producción (*poiesis*) y de la acción (*praxis*) contiene el fin en sí mismas y por ello es buena y mejor, la virtud de la justicia constituye aquella capacidad o poder para realizar dichas acciones.

Aristóteles, en la *EN* reflexiona sobre las acciones que se ejecutan con intención, diciendo así:

«Si el daño se produce con intención, se obra injustamente, y es en virtud de estas injusticias por lo que el que obra injustamente es injusto, siempre que viole la proporción o la igualdad. Igualmente, un hombre es justo cuando actúa justamente por elección, y obra justamente si sólo obra voluntariamente. De los actos involuntarios, unos son perdonables y otros no. Cuantos errores se cometen no solo con ignorancia, sino también por ignorancia, son perdonables; pero, cuando la ignorancia no es la causa, sino que es debida a una pasión que no es ni natural ni humana, no son perdonables»¹⁵⁸.

Se llaman justas a las acciones que proporcionan o protegen la felicidad y sus partes para la comunidad política¹⁵⁹. Las acciones justas se caracterizan porque se realizan conforme a la virtud, siendo la justicia la virtud más perfecta de todas, porque es la que vela por el bien ajeno; el que la posee la usa para con otros y no para consigo mismo. La justicia representa la relación con el otro, y esto es lo más difícil de lograr. Así, entre todas las virtudes la justicia es la única referida al otro, y por ello es el presupuesto fundamental de la *polis*.

¹⁵⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 1366 b 9-11.

¹⁵⁸ *EN*, V, 1136 a 1-9.

¹⁵⁹ Cfr. *EN*, V, 1129 a 7.

Para el Estagirita es indiscutible que la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla. La justicia es un término medio, pero de la misma manera que las demás virtudes, es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos¹⁶⁰. Por consiguiente sobre la práctica de lo justo y lo injusto, Aristóteles dice:

«Y la justicia es una virtud por la cual se dice que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e, igualmente, si la distribución es entre otros dos. Y en lo que respecta a lo injusto, la injusticia es lo contrario (de la justicia), esto es, exceso y defecto de lo inútil y lo perjudicial, contra toda proporción»¹⁶¹.

Para Aristóteles la virtud de la justicia no tiene su origen en la ley o en la fuerza, sino en la naturaleza, aunque no siempre; esto no significa que la justicia no tenga relación con las disposiciones de la ley. Yo junto con Aristóteles, digo que la justicia no esta es la ley, esto no quiere decir que la justicia está separada de la ley. La honestidad de la equidad es anterior a la ley; el justo debe saber cuándo se debe dejar de aplicar la ley: cuando su aplicación genere un resultado injusto. Es decir, justo no puede denominarse al que cumpla con la ley; el justo aristotélico debe poseer necesariamente capacidad para el recto juicio. El Estagirita hace una crítica a la tesis de justicia de Trasímaco que encontramos en la *Republica* de Platón.

Para Aristóteles, de las cosas que son justas, unas lo son por naturaleza y otras por ley. En la *EN*, este pensador nos introduce en la discusión sobre lo que es natural y legal en términos de justicia, así:

«La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida, por ejemplo que el rescate sea de una mina o que deba sacrificarse una cabra y no dos ovejas, y todas las

¹⁶⁰ Cfr. *EN*, V, 1133 b 25-30.

¹⁶¹ *EN*, V, 1134 a 1-10.

leyes para casos particulares, como ofrecer sacrificios en honor a Brásidas, o las decisiones en forma de decretos»¹⁶².

En Aristóteles existe diferencia entre la acción injusta y la justa. Lo injusto lo es por naturaleza o por disposición de la ley, y los actos justos denominados acciones justas, son aplicados en la reparación en las acciones injustas, pero no siempre.

Es necesario establecer la relación de lo justo y lo injusto con las clases de justicia de acuerdo con el pensamiento aristotélico; al respecto se dice en la *EN* que:

«Hemos definido lo injusto como lo ilegal y lo desigual, y lo justo como lo legal y lo equitativo. Pues bien, la injusticia de la que antes hemos hablado es la ilegal, y así como lo desigual y lo ilegal no son lo mismo sino distintos, tal cual lo es la parte del todo (pues todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual), tampoco lo injusto y la injusticia son lo mismo, sino que difieren entre sí, el uno como parte y el otro como todo; igualmente, esta injusticia es parte de la justicia total (o universal) –como la justicia particular es una parte de la integral»¹⁶³.

De acuerdo con lo anterior, para el Estagirita es evidente que existen varias clases de justicia. Hay dos tipos de justicia; la justicia universal y la justicia particular, ya que la justicia particular es dividida en justicia distributiva y justicia correctiva.

La justicia universal se entiende como aquella que abarca todas las virtudes, y su ejercicio se ordena al bien del prójimo y de la comunidad; la justicia particular es la que atañe al reparto de los bienes y da lugar a lo suyo, al derecho de cada uno; se refiere a la distribución de bienes y cargas o a las relaciones entre particulares. Ambas justicias tienen la misma fuerza en relación con el otro, pero una es parte de la otra, porque la primera trata de todo lo que interesa al hombre virtuoso, y la segunda, de dar lo suyo a cada cual¹⁶⁴.

¹⁶² *EN*, V, 1134 b 20-25.

¹⁶³ *EN*, V, 1130 b 4-11.

¹⁶⁴ Cfr. *EN*, V, 1130 b 5-20.

La justicia es una virtud que busca el bien de los otros; porque se es justo con los otros; las otras virtudes perfeccionan el bien individual, mientras que la justicia se orienta a la *polis*; es, por tanto, la virtud del buen ciudadano por eso se le considera como la más perfecta de las virtudes morales, aquella que nos manda a hacer lo justo según el orden natural. Aristóteles en la *Gran Ética* nos afirma que «*la justicia es una virtud perfecta*»¹⁶⁵, ya que aquel que persevera en las acciones justas de acuerdo con la ley será hombre de bien por completo; de tal manera que el hombre justo y la justicia son una virtud completa¹⁶⁶.

Tanto la prudencia como la amistad y la justicia serán virtudes indispensables para el hombre que desea ser feliz. Como podemos ver no son nada fácil practicarlas (las virtudes) en la vida diaria, porque tanto la de liberalidad implica un esfuerzo personal como también es el caso de la amistad, ya que sólo pocas personas logran conseguir amistades perfectas, y tanto en la deliberación como en las amistades debe de estar presente la justicia, teniendo como consecuencia la felicidad.

3.3 La felicidad como el bien supremo.

En la *EN* la felicidad o *ευδαιμονία* es el nombre con que todos o la mayoría de los hombres denominan el bien humano por excelencia. Su elucidación conceptual como el fin último de las acciones del hombre, y su elucidación material o esencial, resultan ser los temas principales del libro I de la *EN*. Como vamos a ver enseguida, Aristóteles dedica casi toda su atención y, por tanto, la mayoría de los capítulos del libro I, a esclarecer la esencia de la felicidad, ya que, según muestra la experiencia, casi todos los hombres parecen tener una visión u opinión distinta de ella.

Para toda la filosofía antigua el objeto de la moral es lo que nos permite definir y alcanzar el soberano bien que es el fin supremo de nuestra actividad. Este fin es un bien perfecto, acabado, que se basta a sí mismo y que nos llena totalmente. Aunque todos concuerden en decir que sea la felicidad, o *ευδαιμονία*, «*Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad,*

¹⁶⁵ ARISTÓTELES, *Gran Ética*, Sarpe, Madrid, 1984, p.90.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibid.* P. 90-91.

*y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz*¹⁶⁷. Aristóteles advierte en la *EN* que cada hombre la concibe a su manera:

«Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes»¹⁶⁸.

Esta cita aclara que, si bien todos los hombres podrían llegar a admitir mediante un razonamiento que eligen todos sus fines, metas o bienes con base en la consideración de un bien supremo al cual denominamos felicidad, pero no de la misma manera. Y la causa de esta diferencia cognoscitiva, la atribuye el filósofo griego a las distintas formas de vida.

Las acciones virtuosas son las más placenteras de todas las acciones, no sólo porque se realizan conforme a la naturaleza del hombre, que es la naturaleza racional, sino también porque son acciones realizadas conforme a su excelencia, de tal forma que ellas conforman el bien más alto al cual el hombre puede aspirar. Así, Aristóteles concluye lo siguiente:

«La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos: Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor; la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama, sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad»¹⁶⁹.

¹⁶⁷ *EN*, I, 1095 a 16-20.

¹⁶⁸ *EN*, I, 1095 a 20-28.

¹⁶⁹ *EN*, I, 1099 a 25-31.

Aristóteles insiste en que la felicidad consiste en ser lo mejor para el hombre, es decir, el bien supremo, por lo cual tendría que ser lo más hermoso, por ser aquello que más perfecciona su naturaleza y también lo más agradable, porque concuerda con la excelencia de su naturaleza.

Ante lo dicho anteriormente surge la dificultad de si la felicidad es algo que el ser humano pueda adquirir por el estudio o por la costumbre o por alguna otra instrucción o si sobreviene por algún destino divino o incluso hasta por la suerte.

Aristóteles resuelve la pregunta fácilmente diciendo: «*La respuesta a nuestra búsqueda también es evidente por nuestra definición: pues hemos dicho que (la felicidad) es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud*»¹⁷⁰.

Existe una gran relación entre virtud y felicidad, puesto que el individuo tiene que adquirir las virtudes y ejercitarlas en la vida práctica y como consecuencia obtendrá la felicidad. La felicidad entendida como aquella actividad del alma, es decir la felicidad no llega hoy y se va mañana, sino que el hombre la manifestará en todas sus actividades que realice en su vida cotidiana.

La felicidad (*ευδαιμονία*) es la actividad de lo más elevado que hay en las personas, y lo más elevado del hombre es el intelecto (*nous*) mediante el cual participamos de lo divino; entonces la felicidad del hombre radicará en la actividad contemplativa, que tiene, sobre cualquier otra actividad, la preeminencia de ser ella misma su propio fin y de no necesitar mediaciones exteriores para ejercerse. Y Aristóteles lo aclara en el pasaje siguiente:

«Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí

¹⁷⁰ EN, I, 1099 b 25-26.

mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices»¹⁷¹.

El Estagirita considera que la felicidad es el único bien que el ser humano desea por sí mismo, de tal manera que la felicidad es un bien terminado, acabado y perfecto (autárquico).

Aristóteles supone que la felicidad tiene que ser un bien autárquico, lo que explica que la felicidad es un bien que se basta a sí misma, en otras palabras la felicidad no necesita de ningún bien para completarse. De hecho el mismo filósofo lo dice de la siguiente manera:

«Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social... Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad»¹⁷².

En esta cita, Aristóteles añade a la felicidad la característica de la autarquía, es decir, la capacidad de bastar por sí misma que hace de la felicidad el más deseable de los bienes. Pero advierto que no debemos de entender por autarquía una especie de aislamiento, como si el hombre pudiera ser feliz de manera solitaria e independiente de los demás; sino que por el contrario, el hombre feliz se relaciona más con la visión de un hombre sociable que posee padres, familia, amigos, etc, debido a su naturaleza sociable.

La autarquía debemos de entenderla entonces como la capacidad que tiene la felicidad de bastar por sí misma, es decir, la capacidad de ser un bien que en sí mismo

¹⁷¹ EN, I, 1097 a 30-35, 1097 b 1-5.

¹⁷² EN, I, 1097 b 6-10, 14-15.

satisfaga plenamente todos los deseos del hombre y que le hace ser el más deseable de todos los bienes.

Ahora bien, hemos mencionado que la felicidad es un bien autosuficiente, es decir, el más deseable de todos los bienes. Aristóteles entonces argumenta que la felicidad tiene que ser un bien inclusivo que abarque todos los bienes, y lo explica de la siguiente manera:

«La felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos»¹⁷³.

De esta manera se explica y queda tranquilo que la felicidad es el más deseable de todos los bienes.

El fin mayor del hombre es buscar la felicidad, y que a través de la ejercitación de la virtud es en donde se encontrará tal felicidad.

Feliz por lo tanto lo será el hombre que obra continuamente de acuerdo con la virtud y está provisto de abundantes bienes externos a lo largo de su vida, esto es evidente ya que: «*La felicidad es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos son necesarios, otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos*»¹⁷⁴.

Aristóteles también nos va a proponer la felicidad como algo hermoso, como lo más agradable lo mejor de todas las cosas: «*La felicidad, que es la más hermosa y la mejor de todas las cosas, es también la más agradable*»¹⁷⁵. Por lo tanto una persona feliz es aquella, que realiza de manera virtuosa sus actividades ya que en la vivencia diaria de las virtudes encontrará esa dicha que le proporciona, que es la felicidad.

¹⁷³ EN, I, 1097 b 15-22.

¹⁷⁴ EN, I, 1099 b 23-24.

¹⁷⁵ EE, I, 1214 a 5-6.

3.4 La definición aristotélica de la felicidad en conformidad con otras posturas.

Después de que Aristóteles definió la felicidad como la actividad del alma conforme a la virtud, ahora muestra la conformidad sobre la felicidad, o al menos con las más distinguidas:

«Se ha de considerar, por tanto, la definición (de la felicidad,) no sólo desde la conclusión y las premisas, sino también a partir de lo que se dice acerca de ella, pues con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan»¹⁷⁶.

Tal como se explica aquí, la razón principal por el cual Aristóteles está interesado en comparar su definición, como ya lo he mencionado en algún momento anterior, el filósofo Aristóteles no sólo suele recurrir siempre a lo que otros han dicho sobre determinada materia para partir de lo más cierto a lo menos evidente, sino también porque en su metodología existe el supuesto de que la verdad concuerda con las opiniones de la mayoría, ya que, por naturaleza los hombres tienen la capacidad de conocer, de tal manera que no todos los hombres pueden estar equivocados.

Aristóteles nos va a mostrar la concordancia de su propia definición de felicidad con tres de las opiniones más relevantes, y explicará cómo su propuesta abarca una visión completa del bien humano. Analicemos pues cómo concuerdan cada una de estas opiniones.

En primer lugar Aristóteles piensa que su definición de felicidad concuerda con la división de bienes dados por los filósofos, con lo cual parece referirse principalmente a Platón:

«Divididos, pues, los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades mímicas las referimos al alma»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ *EN*, I, 1098 b 10-12.

¹⁷⁷ *EN*, I, 1098 b 12-15.

Aristóteles parece entender los bienes exteriores como bienes ajenos al hombre, mientras que los bienes del alma y del cuerpo son bienes que competen al hombre. Los superiores son los del alma, debido a la superioridad del alma sobre el cuerpo. Así pues, si la felicidad es una actividad del alma, entonces se concibe como un bien que le compete y, por lo tanto, es superior a los demás bienes; lo cual corresponde indudablemente al bien supremo.

En segundo lugar Aristóteles considera que si la felicidad es una actividad, entonces esta definición también concuerda con la visión inicial de los hombres más ilustres y de la mayoría de los hombres, según lo cual, es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz: *«Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo, que se llama buena vida y buena conducta»*¹⁷⁸.

La felicidad no consiste solamente en el ejercicio de una sola actividad, sino en una forma de vida basada en la virtud, de tal manera que el hombre feliz no vivirá para satisfacer sus necesidades y en vivir por vivir, sino que gracias a la razón dotará a todas sus acciones de su propia excelencia como su fin, en otras palabras sería el equivalente a tener una buena vida, y así tendrá un buen comportamiento, alcanzando así una buena forma de vida que sea mejor a la de los que no actúan conforme a la virtud.

En la última relación, la definición de Aristóteles concuerda con aquellos que conciben la felicidad como la virtud porque ella consiste precisamente en una actividad conforme a ella¹⁷⁹. Y el mismo Estagirita lo explica muy bien cuando dice: *«Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella»*¹⁸⁰.

Sin embargo, Aristóteles precisa en seguida, que su propia definición de felicidad no es totalmente equivalente con la virtud sino que existe una diferencia notable:

«Pero quizás hay no pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o

¹⁷⁸ EN, I, 1098 b 20-21.

¹⁷⁹ Cfr. EN, I, 1098 a 5-10.

¹⁸⁰ EN, I, 1098 b 30-33.

en una actividad. Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien»¹⁸¹.

En esta citación, Aristóteles diferencia claramente dos modos distintos de entender la felicidad basada en la virtud: como primera forma, la podemos entender como un modo de ser y el segundo como una actividad. El primero se encuentra en el hombre al modo de una posesión, o en otras palabras, de un hábito; mientras que la felicidad como actividad se refiere a la actualidad de la virtud del hombre, al uso del hábito.

Por consiguiente, aquellos que dicen que describen la felicidad a la virtud, la conciben únicamente como un modo de ser, y por lo tanto, la conciben de un modo imperfecto, porque para que el hombre sea feliz no basta con que posea la virtud como un estado en potencia de realizar actos virtuosos, sino que hace falta que ejerza la virtud, que la ponga en acto, y así la felicidad será completa.

¹⁸¹ *EN*, I, 1098 b 32, 1099 a 1-4.

Capítulo IV

EL VALOR DE LA TESIS ARISTOTÉLICA PARA NOSOTROS.

En el capítulo anterior se presentó la propuesta de Aristóteles sobre la felicidad en el hombre, es decir, como el ser humano puede conseguir la felicidad con su propio esfuerzo. Teniendo en cuenta que la felicidad no es algo exterior al hombre como muchos piensan, sino que por el contrario el hombre a través de buenos hábitos se haga virtuoso y ejerciendo la virtud alcance la felicidad.

En este último capítulo de mi trabajo presentaré la importancia de volver al camino que Aristóteles nos sugiere para ser felices. Ya que en el mundo de hoy se vive un hedonismo muy fuerte, en donde se cree que sólo es el placer lo que nos da la felicidad.

El hombre de hoy no se preocupa ni tan siquiera en lo más mínimo de vivir bien según la virtud, es más les parece ridículo y sin sentido el que alguien les sugiera cambiar el rumbo de su vida. El hombre de hoy sólo se preocupa por consumir y adquirir todo lo que salga nuevo en todos los campos, moda, tecnología, música, etc. Y como resultado de sus elecciones el ser humano se encuentra en su interior sin ninguna dirección hacia donde conducir su vida.

4.1 El consumismo: el hombre posmoderno.

El consumismo ha influido demasiado en la sociedad posmoderna (en el mundo de hoy), y es por eso que el filósofo Gilles Lipovetsky en el año 2007 realizó un excelente análisis de la sociedad actual. Por lo tanto podemos encontrar en su libro *La felicidad paradójica* que la sociedad actual, es decir la sociedad de derroche tiene dos momentos de consumo de masas. El primer momento de consumo, tienen sus inicios en la década de 1880 «Fue en la época de 1880 cuando se fundaron o se hicieron célebres Coca-Cola, American Tobacco, Procter & Gamble, Kodak, Heinz, Quaker Oats y Campbell Soup»¹⁸².

¹⁸² LIPOVETSKY Gilles, *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona, 2007. P 25.

En este período empiezan a instituirse los grandes mercados nacionales, gracias a las infraestructuras modernas de los medios de comunicación y de transporte. En esta época, el consumo se desarrolló a grandes escalas y cantidades antes imaginables, todo impulsado por las fábricas cuya tecnología y velocidad de producción abrieron camino a la producción masiva.

Es en esta etapa donde se crea la mercadotecnia y se configura el consumidor moderno. Con todo esto quedaron atrás los productos anónimos, ahora serán las grandes industrias las que harán publicidades de sus marcas, etiquetando, envasando y distribuyendo a niveles nacionales.

Es importante mencionar que la aparición de las grandes marcas y de los productos envasados transformó profundamente la relación de consumidor con el minorista, de ese momento en adelante ya no será el vendedor de quién se fie el comprador, sino de la marca, pues la garantía y la calidad de los productos se ha transferido al fabricante. De tal manera que:

«Con la triple invención de la marca, el envasado y la publicidad aparece el consumidor de los tiempos modernos, que compra el producto sin la obligada mediación del comerciante, que juzga los productos más por su nombre que por su textura y que adquiere una firma en vez de una cosa»¹⁸³

En la actualidad el hombre se siente seducido por todo lo que sale de nuevo, porque la moda y las marcas le dan cierto placer y que identifica con la felicidad, en otras palabras, en la actualidad se confunde la felicidad con el placer.

El hombre de hoy (consumidor) se encuentra rodeado por un sinnúmero de objetos que lo maravillan y que se siente obligado a comprar de tal manera que consume en exceso, cuanto más consume, más se quiere consumir¹⁸⁴.

¹⁸³ *Ibíd* p 26.

¹⁸⁴ Cfr. BRAUDRILLAD Jean, *La sociedad de consumo, sus mitos, sus estructuras*, Siglo XXI, España, 2009. P 8.

Por otra parte Lipovetsky dirá que los grandes almacenes, que a su vez se configuraron en esta época, proporcionaron una tendencia de la cual aún hoy en día somos herederos, de tal manera que los grandes almacenes se esfuerzan por:

«Impresionar la imaginación, excitar el deseo, presentar la compra como un placer, los grandes almacenes fueron, con la publicidad, los principales instrumentos de la promoción del consumo a arte de vivir y a emblema de la felicidad moderna»¹⁸⁵

Esta cita nos describe muy bien como es el contexto del hombre en la actualidad, ya que las grandes y pequeñas empresas no sólo se dedican a vender mercancías, sino que también dedican el mayor esfuerzo posible por estimular la grande necesidad en las personas de consumir todo lo que se encuentra a su alrededor, también las empresas se encargan de excitar como ya lo avía mencionado un poco más a tras el gusto por todas las novedades. En esto, los grandes almacenes modificaron la relación del consumo, ahora relacionada con el placer, las fiestas, el disfrute bajo un clima compulsivo adornado por el lujo y la monumentalidad de las construcciones de comercio moderno.

El segundo momento de consumo, Gilles Lipovetsky, lo identifica a partir de la década de los 1950, porque es hasta entonces cuando comienza una época denominada por el paradigma fordiano de la economía. Este nuevo período estará caracterizado por la abundancia. Gracias a la ampliación del poder adquisitivo, el aumento de la productividad del trabajo y un crecimiento económico generalizado, en esta época, se democratizará el consumo y el consumidor logrará cumplir con su sueño de adquirir bienes en abundancia configurando lo que sería el modelo puro de la sociedad de consumo de masas: *«Por primera vez, las masas acceden a una demanda material más psicologizada e individualizada, un modo de vida (bienes duraderos, tiempo libre, vacaciones, moda) asociado antaño a las minorías privilegiadas»*¹⁸⁶.

¹⁸⁵ *Ibíd* p 27.

¹⁸⁶ *Ibíd* p 28.

Las palabras con las que se revestía esta época de consumo eran: especialización, estandarización, repetición, producción en cantidades, automatización, consumo masivo; palabras que fueron construyendo un proyecto de sociedad atado al consumo masivo, de tal manera que era:

«Es un tipo de sociedad en el que la seducción reemplaza a la coerción, el hedonismo al deber, el gasto al ahorro, el humor a la solemnidad, la liberación a la presión, el presente a las promesas del futuro. La fase II se anuncia como la <<sociedad del deseo>>, ya que toda la cotidianeidad está impregnada del imaginario de felicidad consumista, de sueños playeros, de ludismo erótico, de modas ostensiblemente juveniles: música rock, tebeos, lolitas, liberación sexual.»

Por eso el consumo estará ligado a la búsqueda de cierta calidad de vida y de la felicidad, proporcionada por bienes de comodidad y confort.

El imaginario consumista entonces estructurado bajo la lógica de la seducción, la felicidad y el juego, dará paso a nuevas sensibilidades revitalizando los signos de la cultura cotidiana y produciendo una mutación cultural. Es entonces, cuando la categoría social juventud y adolescencia se toma al mercado, proponiendo sus maneras de ser y estar como pilares importantes de consumo. La liberación, la despreocupación, el presente inmanente, la moda juvenil serán ahora las expresiones de esta nueva cultura consumista¹⁸⁷.

Es por eso que la segunda fase del consumo, según la clasificación de Lipovetsky, resume con gran destreza la tendencia consumista contemporánea debido al énfasis en la búsqueda del placer y bienestar, en la abundancia, el juego, la autonomía individualista, la libertad de escoger lo que yo quiero y lo que a mí me gusta, la multiplicidad de opciones.

El individuo posmoderno no consume para satisfacer sus necesidades básicas, sino que por el contrario lo hace para experimentar sensaciones, construir su

¹⁸⁷ Cfr. *Ibíd* p 32.

individualidad, diferenciarse de los demás sin entrar en la competición, pues siendo indiferente asume la convivencia de distintos gustos y formas de ser. De esta forma es:

«El proceso de personalización lo que ha permitido esa distensión de las diferencias sociales, la legitimación de todos los modos de vida, la conquista de la identidad personal, el derecho de ser absolutamente uno mismo, el apetito de personalidad hasta su término narcisista.

En una sociedad en que incluso el cuerpo, el equilibrio personal, el tiempo libre están solicitados por una plétora de modelos, el individuo se ve obligado a escoger permanentemente, a tomar iniciativas, a informarse, a criticar la calidad de los productos, a mantenerse joven, a deliberar sobre los actos más simples: ¿Qué coche comprar, qué película ver, dónde ir de vacaciones, qué libro leer, qué régimen, qué terapia seguir?»¹⁸⁸.

Como podemos ver, el hombre posmoderno sólo se preocupa por el bienestar de él mismo y, de esta forma se olvida de los demás, es más los que lo rodean ni tan siquiera le interesan en lo más mínimo. Al individuo de hoy en día lo que le interesa es consumir lo más nuevo de todo tipo de productos, ya que como resultado obtiene placer.

Hoy por hoy, el ser humano está lleno de muchas cosas, pero contradictoriamente está vacío de lo más fundamental, es decir, del sentido de la vida. El hombre posmoderno no le encuentra sentidos a las cosas ni a su propia existencia, todo es pasajero.

4.2 La ausencia de sentido en el hombre de hoy.

Al empezar este subtema debemos de aclarar que el sentido es como aquella cualidad del objeto que corresponde al sentido existente en el hombre, aquella cualidad, afín a su comprender intelectual, que hace al ente accesible. En este caso el sentido mira primeramente a aquello para lo cual algo existe. El sentido es la manera de estar dirigida u orientada a un fin, que constituye el sentido de una cosa en tanto que la hace

¹⁸⁸ LIPOVETSKY Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986. P 109.

comprender en su peculiaridad o en su existencia¹⁸⁹. Por lo tanto se puede hablar del sentido de la vida humana tomando aquella palabra como equivalente a dirección, rumbo, orientación que los hombres tienen en su vida. Lo cual ese sentido le permite al hombre poder encontrar algún fin a su existencia.

Por otra parte también el hombre entra en sentido cuando se hace las preguntas esenciales a saber: ¿Quién soy yo?, ¿De dónde vengo?, ¿A dónde voy?, ¿Cuál es el sentido de mi vida?, de tal manera que estas interrogantes hacen que el ser humano encuentre su finalidad en este mundo.

La búsqueda del sentido a la vida no es resultado de una moda cultural, sino que emerge como una necesidad “humana” primaria más no necesariamente biológica. Es decir, los seres humanos somos la única especie capaz de preguntarnos por aquello que en realidad dota de valor, da orientación, de la existencia en este mundo¹⁹⁰.

Esta capacidad es expresión de nuestra peculiar forma de ser en tanto humanos. El ser humano es una rareza de la naturaleza porque está sujeto a sus leyes físico químicas, pero es capaz de trascenderlas precisamente orientando su vida más allá del determinismo natural. La vida humana incluye el hecho de vivir humanamente; en otras palabras, no sólo es el mero vivir, no basta estar, sino que ello merezca la pena, que su vivir sea un itinerario con sentido.

Los hombres de nuestra cultura posmoderna, le han perdido el sentido a su existencia; ya que se encuentra frente a una serie de fenómenos que de alguna manera le han provocado olvidarse de su proyecto o dirección de su existencia por este mundo peregrino.

Principalmente hay que decir que el «*hombre es esencialmente un buscador de sentido, necesita de este para tener fundamentalmente una orientación, una justificación y un vínculo con lo que hace, lo que le pasa. Pero el sentido último de la existencia se presenta como enigma y, más aún, como un enigma absoluto*»¹⁹¹.

¹⁸⁹ Cfr. BRUGGER Walter, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 2000, p 494.

¹⁹⁰ Cfr. RIVAS García Ricardo M, Revista, “¿Qué queda de la posmodernidad?”, México, 2014, p 47.

¹⁹¹ HOLZAPFEL Cristóbal, *A la búsqueda de sentido*, Sudamericana, Chile, 2005, p 43.

Con esto nos podemos dar cuenta y podemos decir que el hombre es el único ser que se pregunta sobre el sentido de su existencia en esta vida, es el único que se puede proponer muchas metas, las cuales le pueden dar sentido a su vida. Con otras palabras podríamos decir que el hombre es el único ser que se interroga de manera tan radical sobre el sentido de su vida y es porque tiene conciencia de la finitud de su existencia en su tiempo. Es decir, que con la capacidad de rozar que tiene el hombre y de ver que es un ser finito o sea que va a morir, es ahí donde toma conciencia del sentido de su vida, permitiendo de esta manera a reflexionar y ponerle sentido a su existencia.

Es necesario recalcar una vez más, que el hombre posmoderno le ha perdido el sentido a su existencia, y el problema fue porque la posmodernidad trajo consigo una cultura con una serie de problemas y que en lugar de ayudar a reconstruirlo (al hombre), lo han llevado a un desequilibrio espantoso. Es por eso que el hombre posmoderno, ya no tiene anhelos, ni propósitos en su vida y es entonces cuando cae en una rutina y por consecuencia su comportamiento es como el de un robot.

Por consiguiente, cabe mencionar que en la cultura posmoderna, el hombre ya no se hace las preguntas que se hacían los primeros filósofos, esas preguntas que les ayudaban a reflexionar, por lo contrario esta cultura posmoderna se formula preguntas tales como: ¿para qué trabajo?, ¿ para qué estudio?, ¿ para qué me canso y me preocupo?, entre otras muchas. Y quizá, de respuesta en respuesta, podríamos llegar a decir ¿por qué vivo?. Estas preguntas del hombre de hoy, nos permiten deducir que no le preocupa el superarse, más bien se deja regir por el vacío de la posmodernidad, y es ahí donde entra en un estado de estrés, soledad, depresión, aburrimiento, lo cual se convierte en una enfermedad psicológica, provocando hasta el suicidio. Estos problemas culturales se dan en nuestro país pero los podemos ver más claros en los países como es el caso de los Estados Unidos:

«Mientras tanto, siguen subiendo los niveles de suicidio y homicidio en los EE.UU. y el ochenta por ciento de la población admite haber pensado alguna vez en quitarse la vida. El suicidio adolescente se ha incrementado enormemente en las tres últimas décadas, y el número de jóvenes internados en hospitales mentales se ha disparado

desde 1970. Hay multitud de formas de evaluar el sufrimiento: la obesidad crónica entre los niños se ha elevado más del quince por ciento en los últimos veinte años; ahora son relativamente comunes entre las chicas jóvenes los desórdenes alimenticios profundos (bulimia y anorexia); las disfunciones sexuales son cada vez más frecuentes, al igual que los ataques de pánico y ansiedad, que parecen tomar el relevo a la depresión como la enfermedad psicológica más extendida; el aislamiento y el sentido del absurdo siguen haciendo que el evangelismo televisivo y los cultos ridículos resulten atractivos para muchos. La lista de síntomas culturales es casi interminable»¹⁹².

Con esta descripción podemos darnos cuenta hasta qué punto ha caído la cultura posmoderna. Es por eso, que el principal problema de estos males es porque el hombre de hoy no le ha encontrado su existencia en este mundo terrenal. El hombre actual ya no tiene tradiciones que le digan lo que debe de ser. Entonces ignorando lo que tiene que hacer e ignorando también lo que debe ser, parece que muchas de las veces ya no sabe tampoco lo que quiere en el fondo.

El hombre actual no tiene una referencia hacia donde tiene que caminar, ya que está regido por la voluntad y por la libertad. Todo esto ha permitido a los hombres de esta cultura poder emprender cualquier camino. Con lo mencionado podemos hacer referencia de que la ausencia de sentido de la cultura de nuestros días, es porque el mismo individuo se ha desviado o se ha dejado regir por las cosas pasajeras, lo cual el mismo hombre quiere huir de esta realidad y compensarla con el dinero, con el sexo, droga, poder, la actividad frenética. Con el siguiente texto podemos argumentar nuestra situación cultural posmoderna diciendo que:

«Una época como la nuestra, en que tan difundida está la frustración individual, es una época de angustia desesperada para tantos precisamente porque es una época en la que a

¹⁹² ZERZAN John, *La psicología de las masas del sufrimiento*, PDF, p 4.

muchos les falta un sentido para su vida, y esto sucede porque divinizan la capacidad de trabajo y de placer»¹⁹³.

Es decir el hombre contemporáneo, con tantas distracciones que le ofrece la nueva cultura, no se da tiempo para reflexionar. Su inmenso interés es poder disfrutar al máximo el aquí y ahora, es decir, el hombre posmoderno ha perdido la fe en el porvenir y solo se ha enfocado en disfrutar el presente.

Nuestro filósofo Lipovetsky no nos deja mentir, ya que en todos sus análisis que ha hecho sobre nuestra cultura, giran en torno a los nuevos problemas que nos está dejando en nuestras sociedades. También en los mismos fracasos de la vida, el hombre le pierde el sentido a su existencia y su mejor refugio son las cosas pasajeras que nos ofrece la nueva cultura posmoderna. Es decir, el hombre de nuestra nueva cultura se refugia en el ocio, en el confort, consumismo, hedonismo, las cosas light, las modas, el sexo desmedido, en el poder, en el dinero, etc¹⁹⁴. Estos placeres desequilibran totalmente el estado físico, emocional, humano, y espiritual del hombre de nuestra cultura. Con otras palabras, el hombre se deja regir por estos fenómenos que dice Lipovetsky, desequilibrándolo y haciendo que le pierda el sentido a su existencia. Es por esta razón que *«el hombre actual está descontento porque ha perdido la brújula, el rumbo, y se siente bastante vacío. Hemos ido fabricando un cierto tipo de hombre cada vez más débil, inconsistente, que flota en un constante sinsentido»*¹⁹⁵.

Por consiguiente, cuando el hombre le pierde el sentido a su vida, se siente vacío, cansado, sin ganas de seguir adelante, ya que sus ilusiones de seguir adelante han muerto. Es por eso, que algunos pensadores han mencionado que estamos viviendo una sociedad del cansancio, es decir, estas nuevas enfermedades del siglo XXI, desde una vista patológica, las enfermedades ya no son de tipo bacterial, ni de tipo viral, sino neurológicas¹⁹⁶. Es decir, el nuevo hombre con este desequilibrio emocional, espiritual y humano se da el sinsentido, surgiendo de esta manera el cansancio y la frustración. Es

¹⁹³ LLANO Cifuentes Rafael, *En busca del sentido de la vida*, PDF, P 36.

¹⁹⁴ LIPOVETSKY Gilles, *La felicidad paradójica*, Op. Cit. p 94.

¹⁹⁵ ROJAS Enrique, *El hombre light, una vista sin valores*, Planeta, Argentina, 2000. p 63.

¹⁹⁶ Cfr. CHUL Han Byung, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, p 11.

por eso que la mayoría de las personas se encuentran aisladas, y su rostro denota cansancio, el problema es este sinsentido existencial.

Este sinsentido existencial, abre las puertas para que el hombre posmoderno haga un alto en su vida, y se dé cuenta de que es muy necesario dejar la vida hedonista: del placer, del sexo, del dinero, del poder, del lujo, de las marcas, etc, y empezar a adquirir buenos hábitos, es decir, el hombre posmoderno debe de cambiar su manera de pensar. Por lo tanto, para el hombre posmoderno la felicidad es lo pasajero, el placer, el consumismo, etc, pero el filósofo Aristóteles nos dijo en el capítulo tercero que esa no es la verdadera felicidad y que la felicidad radica en la ejercitación de la virtud.

En el subtítulo siguiente expondré la importancia de la propuesta que nos hace Aristóteles sobre la virtud para poder alcanzar la felicidad, pero no una felicidad pasajera sino la felicidad que le da el sentido a nuestra existencia, puesto que el fin último por el cual existimos es para ser felices.

4.3 El valor de la virtud para la verdadera felicidad en el hombre posmoderno.

La virtud es indispensable para vivir bien, pero es muy necesario tener en cuenta que la virtud no se adquiere de un día para otro. En consecuencia para que el hombre posmoderno llegue hacer virtuoso necesita de la ejercitación de buenos hábitos, y una vez que adquiera la virtud, todas sus acciones que realizará irán de acuerdo con la virtud y por consiguiente serán por sí mismas agradables. Es así como la felicidad radica en el vivir y actuar bien siendo la actividad del hombre bueno, por sí misma: buena, agradable y feliz, por lo que se encuentra directamente relacionada con la virtud y con las acciones del hombre virtuoso.

La virtud que nos propone Aristóteles, es la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma; es capaz de disponernos a realizar los mejores actos y a obrar bien y siempre mejor, de acuerdo con la recta razón que es elegida desde una disposición intelectual denominada prudencia; encargada de unir el conocimiento y la acción.

El hombre actual solo se conforma con realizar muchas acciones de acuerdo a sus deseos, pensemos en un joven que se embriaga para para olvidar sus problemas o sus malestares en la vida. Debemos de ver que ese joven no se detiene a reflexionar, a deliberar que es lo mejor para su vida, y por eso muchas de las veces por no decir que siempre el hombre posmoderno se va hasta el extremo o viceversa al defecto, mientras que lo correcto sería que se mantuviera en el término medio.

Recalco una vez más, que la virtud tiene por misión completar la buena disposición natural y asegurar la ejecución perfecta, es decir, disponer al hombre para actuar de un modo perfecto. Así por ejemplo, la virtud del ojo hace que el ojo sea bueno y que realice debidamente su función, Porque gracias a la virtud del ojo se ve bien. Si así sucede en todas las cosas, también en el hombre será la virtud esta manera de ser moral que hace de él un hombre bueno, un hombre de bien y gracias a la cual realizará la obra que le es propia¹⁹⁷. La misión o el objetivo del hombre es el de ser feliz, mediante las acciones que realiza, es decir en todas las acciones que ejecuta demostrará su felicidad.

La virtud es un hábito, una disposición o una actitud para elegir el justo medio, evitando el exceso y el defecto. Este justo medio, es la recta razón que decide el hombre prudente. Este término medio es una posición intermedia entre el exceso y el defecto, el cual apunta al equilibrio entre las pasiones y las acciones; se debe elegir el término medio y no el exceso ni el defecto.

Aristóteles en la *EN* define la virtud diciendo que:

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

¹⁹⁷ Cfr, *EN* II, 1103 a 25-30.

la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo»¹⁹⁸.

Como podemos ver en esta citación anterior, la virtud nos lleva a conservarnos siempre en el equilibrio en todas las circunstancias de la vida, es decir, que el hombre virtuoso tiene que buscar siempre el término medio entre el exceso y el defecto. En consecuencia el hombre no debe dejarse llevar por el deseo corporal, sino que por el contrario debe ser muy prudente y deliberar muy minuciosamente antes de tomar decisiones o antes de llevar a cabo las acciones.

Es sin duda alguna, la prudencia (*Φρονησις*) que une el conocimiento y la acción, la más importante de las virtudes; ya que es esta la que sustenta el entramado de las demás virtudes.

Pero para llegar a ser virtuoso se necesita mucha dedicación y es toda una obra que se aprende con el ejercicio de los hábitos buenos, con formación, y requiere de experiencia y tiempo para ejercitarse en ellos. Para Aristóteles el llegar a ser buenos, a ser virtuosos, dependerá de diferentes factores como son la naturaleza, los hábitos y la enseñanza.

«Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto, ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter

¹⁹⁸ EN, II, 1106 b -35 - 1107 a 5

debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso»¹⁹⁹.

La palabra hábito hace referencia a que, en el caso de la virtud, es un hábito estable para obrar bien; una segunda naturaleza que se adquiere con la repetición de actos buenos. Para la persona virtuosa, las acciones correctas fluyen de modo natural, sin artificiosidades. Podemos decir entonces que la virtud es un modo de ser, pero un modo de ser elegido por cada persona, de la cual cada uno es causante y responsable.

En complemento, la virtud del hombre es el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y realiza el bien; es decir hacer lo que le corresponde en lo individual, en su entorno inmediato y en la sociedad de la que forma parte; esto es el modo mediante el cual realiza bien sus funciones propias. Por tanto, se puede afirmar que el hombre virtuoso es aquel que ha adquirido como hábito la realización correcta de sus funciones individuales y sociales en términos de buscar siempre beneficios y de evitar perjuicios. Se requiere de un comportamiento constante y continuo del bien obrar para la formación del buen carácter.

4.4 Una apuesta por la virtud: la felicidad aristotélica frente a la sociedad posmoderna.

Nos puede parecer extraño que hoy se hable de virtud ética, remontándonos a una obra escrita hace más de veinticuatro siglos atrás. Pero la actualidad, la capacidad de expresar vivencias y problemas centrales de cada época, abrir horizontes y ofrecer nuevas perspectivas y respuestas es un atributo inherente a toda obra clásica, hasta el punto de que este atributo. Tal es la experiencia que por siglos ha transmitido la ética aristotélica. Sin embargo, dicha experiencia es particularmente acusada en nuestro tiempo, no sólo por la crisis moral de que tanto se habla, sino también por la capacidad del pensamiento aristotélico para dar respuesta a la encrucijada a la que nos han conducido los intentos de aclaración y fundamentación de los fenómenos éticos desarrollados en las sociedades posmodernas.

¹⁹⁹ *EN*, X, 1179 b 20-32.

Es necesario decir que el hombre posmoderno ha llegado a un punto tan elevado que incluso ha llegado a olvidarse del ser, de la persona. Con el rechazo a la metafísica tradicional, viene el rechazo del ente y es en ese momento cuando se buscan otras vías de acceso al ser. Se va a retomar la filosofía del lenguaje, los mismos planteamientos de una ética de situaciones, de máximas sobre todo universales. Pero en la actualidad hace falta el retomar el concepto de virtud propuesto por el gran filósofo Aristóteles que aunque ya ha quedado en gran parte en el pasado, sin embargo, sigue teniendo una gran incidencia en la actualidad.

La felicidad del hombre depende primariamente de la virtud como ya se ha dicho anteriormente, de ahí se puede deducir que entonces la mejor forma de vida para ser feliz será aquella en la que el hombre viva de acuerdo a la virtud, la cual a su vez dependerá tanto de la naturaleza como del hábito y de una regla de vida razonada.

Sin embargo, es necesario que en la actualidad las personas se esfuercen en educarse en los hábitos buenos para vivir en la virtud, para obrar bien y conquistar las cosas buenas y bellas de la vida.

En la sociedad posmoderna (época actual), el hombre debe de hacer un gran cambio en su manera de conducir su vida, con otras palabras, el hombre actual para que sea feliz debe de apostarle al ejercicio de las virtudes propuestas por Aristóteles, y como resultado experimentará la felicidad la cual inconscientemente el hombre está inclinado por naturaleza, y un claro ejemplo lo encontramos en la *EN*:

«Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices»²⁰⁰.

²⁰⁰ *EN*, I, 1097 b 1-5.

Todo hombre busca y anhela ser feliz por ello se afirma que estamos llamados, ciertamente, a la felicidad. La naturaleza no hace nada en vano y naturalmente todo ser humano busca ser feliz. Es un hecho, dada la unidad de la familia humana, que todas las personas tenemos específicamente la misma naturaleza, por lo que el anhelo de felicidad es algo común en cada ser humano.

Considerando que el anhelo de felicidad en cada ser humano es tan potente, podemos reconocer que hay un deseo innato de felicidad en cada persona y todos estamos llamados a ser felices.

Ahora mencionaré algunas virtudes expuestas en el tercer capítulo, que Aristóteles nos sugiere para que el hombre posmoderno logre alcanzar tal felicidad. Es necesario aclarar que sólo mencionaré algunas tales como la prudencia, y la amistad, eso no quiere decir que sean las únicas, claro que no.

Comenzaré con la virtud de la prudencia, ya que esta virtud es *«un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre»*.²⁰¹

En la actualidad humanidad carece de tal virtud, porque no nos gusta reflexionar las cosas que realizamos, por lo tanto el hombre posmoderno debe de hacer suya dicha virtud de lo contrario seguirá realizando actos que lo seguirán conduciendo a un vacío existencia, a una vida con vicios. Por ejemplo, pensemos en un joven que es invitado a una fiesta, y en dicha celebración le invitan un trago de vino, al principio se niega a recibirlos pero en tanto que le insisten acepta y termina inconsciente, solo por el hecho de ser aceptado por sus compañeros.

Es un ejemplo que sucede con mucha frecuencia en la actualidad que cuando el joven no es prudente se deja arrastrar, pero si el joven se pone a reflexionar, se dará cuenta que no es necesario consumir vino para tener compañeros y para ser aceptado. En consecuencia parece propio del hombre prudente caminar bien sobre lo que es bueno y conveniente. La prudencia es una virtud muy importante para la vida del hombre, pero no es tan fácil adquirirla sino hay esfuerzo y voluntad, el hombre actual debe de encausar

²⁰¹ EN, VI, 1140 b 20-22.

su fuerza y su voluntad en adquirir la virtud de la prudencia, especialmente en un mundo tan adverso como es el caso del nuestro. En esta virtud es necesario que el hombre posmoderno se dé cuenta y pueda ir descubriendo cómo hacerle en la vida diaria para vivir como un hombre prudente, Aristóteles nos orienta de la siguiente manera:

«Llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer»²⁰².

La prudencia es un tipo de racionalidad práctica. Ya que para adquirirla se requiere deliberación y de mucha experiencia, de mucha petición de consejos y reflexiones templadas. Por lo tanto todas las personas podemos ser prudentes en la medida que nos esforcemos en adquirirla.

Una vez expuesta la virtud de la prudencia, analizaremos la amistad que también es una virtud muy importante y de la cual en la actualidad se falta mucho de ella ya que va muy de la mano con la anterior, porque para que las amistades sean perfectas y posibles debe de haber mucha prudencia en su interior.

Todos los hombres deseamos tener amigos, por ejemplo, el niño que se reúne con los demás niños para jugar, el joven que sale a las fiestas y acorrer y también las personas adultas se reúnen con sus contemporáneos para dialogar de ciertos problemas o situaciones de la vida, son un claro ejemplo de que a todos nos gusta tener con quien platicar, con quien estar en los momentos más importantes de nuestra existencia, con quien sonreír, con quien llorar, etc, de tal manera que el propio Aristóteles dice:

«La amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros

²⁰² EN, VI, 1140 a 29-32.

bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridades o poder, parece que necesitan sobre todo amigos»²⁰³.

Como podemos ver la virtud de la amistad es indispensable para una vida buena y feliz. Solo que es muy importante tener en cuenta que según la propuesta de Aristóteles existen tres tipos de amistades a saber: Amistad por interés, por placer y la amistad perfecta²⁰⁴.

En la actualidad predominan los dos primeros tipos de amistades (por interés y por placer), porque en la posmodernidad sólo eres amigo en la medida que sirves para los intereses personales, de alguien pero el día que ya no sirves se alejan de ti.

Un claro ejemplo; es el de los jóvenes que se encuentran en la edad de entre los 15 y 18 años de edad, en donde les sobran amistades especialmente para tomar vino o para salir a las celebraciones²⁰⁵. Estos dos tipos de amistades son falsas, porque no se busca el bien del amigo sino por el contrario siempre se pretende el bien personal. En estas dos maneras de amistades se encuentra sumergido el hombre en la actualidad, pero ante esta situación Aristóteles nos dice que existe una amistad perfecta y que el hombre virtuoso la posee:

«Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable»²⁰⁶.

El tercer tipo de amistad es lo que llama Aristóteles la amistad de lo bueno y en esta simpatía se comparte una apreciación de lo bueno y virtuoso de la vida y no se tiene

²⁰³ *EN*, VIII, 1155 a 1-5.

²⁰⁴ Cfr. *EN*, VIII, 1156 a 10 1156 b 5.

²⁰⁵ Cfr. *EN*, VIII, 1156 a 20 – 30.

²⁰⁶ *EN*, VIII, 1156 b 5-10.

una razón de sacar provecho. Estas relaciones suelen durar toda vida, siempre y cuando la persona tenga un cierto nivel de bondad²⁰⁷.

El hombre en la actualidad debe de esforzarse por separarse del hedonismo y tratar de adquirir la verdadera virtud de la amistad perfecta, de lo contrario seguirá sin experimentar la verdadera compañía del amigo verdadero.

El individuo de hoy en día debe de esforzarse por seguir el camino que nos sugiere el gran filósofo, sobre la felicidad. Aristóteles nos propone una toma de posesión de nuestra propia capacidad de ser libres y autónomos y consiguientemente la felicidad viene a colmar un vacío y una necesidad de la sociedad contemporánea. Una de las características de este fin de siglo es la desaparición de una serie de parámetros que permitían situar y orientar la vida de millones de individuos, en tanto muchedumbres, superficies homogéneas y dominables, y encauzarlos hacia la construcción de estructuras colectivas de felicidad.

El hombre actual piensa que ser feliz es poseer ciertas cosas, tales o cuales bienes materiales, pues sin ellos nos parece que la vida no es completa. En otras ocasiones, suponemos que la felicidad es gozar de este o aquel placer y lo buscamos con encarnizamiento y tenacidad. En uno u otro, caso, nos deja insatisfechos y frustrados no conseguir lo que queremos, y nos consideramos infelices. La felicidad no consiste en adquirir muchas cosas materiales, sino en ser virtuoso y vivir bien.

No hay otro recurso para encontrar un sentido a la vida humana que el retorno a sí mismo. Y ese es el eje de la felicidad aristotélica. Por lo tanto la felicidad que nos propone el Estagirita no consiste en que alguien o algo externo a nosotros nos haga felices.

²⁰⁷ Cfr. *EN*, VIII, 1156 b 25-30.

CONCLUSIÓN

La felicidad es el nombre con el que todos o al menos la mayoría de los hombres denominan el bien humano por excelencia. Su elucidación conceptual como el fin último de las acciones del hombre, y su esclarecimiento material o esencial, resulta ser los temas principales del libro I de la *Ética Nicomaquea*.

Como hemos visto, Aristóteles dedica casi toda su atención y, por tanto, la mayoría de los capítulos del libro I, a esclarecer la esencia de la felicidad, ya que, según muestra la experiencia, casi todos los hombres parecen tener una visión u opinión distinta de la felicidad. Unos piensan que la felicidad es la riqueza, el dinero; la gran mayoría piensa que es el placer; los hombres sobresalientes piensan que es el honor; muchos otros cambian de parecer según sus propias circunstancias, y también hay otros que piensan que es la forma sustancial del Bien.

La importancia de resolver este problema radica en que el modo de conducir nuestras acciones dependerá del concepto de felicidad que tengamos; como el arquero que apunta al blanco, nosotros lograremos alcanzar nuestro propio fin, es decir, el bien humano, si antes sabemos cuál es. El filósofo griego ante el problema de la diversidad de opiniones sobre el tema de la felicidad (tema de vital importancia para todo aquel que tenga inquietud de dirigir su vida de la mejor manera posible), es por eso que Aristóteles propone, en la *Ética Nicomaquea* en su libro I, que la elucidación de la esencia de la felicidad equivale a la definición de la función propia del hombre, es decir, la actividad racional conforme a la virtud.

Paralelamente a este estudio de la esencia de la felicidad, surge el problema que concierne a la relación que guarda el máximo bien del hombre, la felicidad, con los bienes restantes; es decir, surge la necesidad de esclarecer si los otros bienes son o no parte de la felicidad. Como pudimos hacer constar, esta dificultad no se resuelve de una manera inmediata con una lectura básica del texto; por esta razón, se han derivado dos posturas principales que ofrecen una posible respuesta al problema acerca del contenido último de la felicidad.

En otras palabras podemos decir que a lo larga de este trabajo se ha podido ver, que el concepto de *eudaimonía* sigue siendo plenamente vigente en la sociedad actual y aplicable a la misma, aunque se encuentra con los mismos problemas para su aceptación, especialmente a nivel social, con los que se encontró cuando fue definida por Aristóteles, principalmente, la confusión frente a la definición de la felicidad y la asociación de este concepto con el placer.

No obstante, por otro lado, el concepto aristotélico de felicidad queda plenamente definido frente a la noción actual sobre la misma, caracterizada precisamente, por su falta de definición. En este sentido la noción aristotélica de felicidad supone un punto de partida para la investigación científica con el fin de profundizar en la cuestión, tal y como el propio estagirita ya indicara en su propio texto ético, y su importancia y utilidad radican, especialmente, en que el concepto de *eudaimonía* está directamente vinculado, en tanto que entendido como perfeccionamiento humano, a los conceptos de progreso y desarrollo social y humano que, en la actualidad, han despertado un nuevo interés por el tema de la felicidad.

La *eudaimonía*, tal y como ha sido descrita y explicada a lo largo de esta investigación, responde perfectamente al interés actual de estudiar la felicidad como índice de progreso social, supone una definición clara y concreta del concepto de felicidad más allá de la subjetividad y de los conceptos utilitaristas, y la vincula a los valores humanos y sociales a través de su relación con la virtud, entendida en los términos descritos a lo largo de este trabajo. Asimismo, este concepto permite vertebrar la experiencia humana en torno a un sentido último, el del propio progreso y perfeccionamiento humano, que repercute en progreso social, más allá de las respuestas de carácter religioso a la cuestión sobre el sentido de la vida o del simple sentido del progreso económico y social difundido por la sociedad de consumo.

A pesar de todo, la sociedad actual, parece que se encuentra muy lejana del concepto de *eudaimonía* y, a lo sumo, las ideas más próximas a la misma son las de realización personal y superación y estos conceptos, generalmente, no aparecen en las encuestas y estudios en torno a la percepción de felicidad y, de hacerlo, están

situados en un segundo plano. Por todo ello, introducir en nuestra sociedad la acepción de *eudaimonía* como definición de felicidad no parece en absoluto una tarea simple, ni posible a corto o medio plazo, no obstante, si realmente se pretende apostar por la felicidad como un concepto con valor político así como un indicador válido para evaluar el progreso humano y social de una comunidad dada, parece necesario, en primer lugar, alcanzar una definición de felicidad que, como la *eudaimonía*, vaya más allá de los simples parámetros relativos a la sociedad de consumo y que contemple aspectos como el desarrollo, la realización y la superación personales.

De esta manera, dichos aspectos deberían incluirse, junto a los habituales de satisfacción y bienestar, en los estudios sobre el nivel de la felicidad para poder llegar a conclusiones que no sólo muestren una radiografía de la percepción de felicidad sino que, además, permitan implementar estrategias que posibiliten el desarrollo individual en términos similares a los de la *eudaimonía*, como por ejemplo los de crecimiento y perfeccionamiento personal.

En este sentido, más allá de la inclusión de parámetros relativos a la satisfacción y bienestar en los estudios sobre el nivel de felicidad, como los analizados en esta indagación, parece conveniente que además se tengan en cuenta otros factores que puedan estar relacionados con el concepto de *eudaimonía*, como por ejemplo, la realización personal, y factores relativos al interés respecto de ciertas actividades, especialmente, pero no en exclusiva, de carácter intelectual y las vinculadas directamente con la atención como medio de conocimiento de uno mismo y de su propio entorno.

La *eudaimonía* descrita por Aristóteles supone, en definitiva y a pesar del tiempo transcurrida, un punto de partida válido, útil, interesante y a tener en cuenta tanto para repensar la idea de felicidad vigente en la sociedad actual, como para llevar a cabo iniciativas que repercutan en un mayor desarrollo humano y progreso social, especialmente relacionadas con la educación, en los términos expresados por el filósofo griego.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA:

- ARISTÓTELES I, *Protréptico - Metafísica*, Gredos, Madrid, 2011.
- ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 2014.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2014.
- ARISTÓTELES, *Magna Moralia o Gran Moral*, Espasa Calpe, Madrid, 1976.
- GIOVANNI Reale y D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo primero: Antigüedad y edad Media, Herder, Barcelona, 1995.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

- ABBAGNANO Nicolás, *Historia de la filosofía, Vol I Filosofía antigua – filosofía patrística y filosofía escolástica*, Hora, Barcelona, 2000.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, I, Gredos, Madrid, 1999.
- AYLLÓN José Ramón, *Aristóteles Ética*, PALABRA, Madrid, 2011.
- AYLLÓN José Ramón, *Ética Aristóteles*, PALABRA, Madrid, 2011.
- BRAUDRILLAD Jean, *La sociedad de consumo, sus mitos, sus estructuras*, Siglo XXI, España, 2009.
- CHUL Han Byung, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.
- COPLESTÓN Frederick, *Historia de la Filosofía, 1: Grecia y Roma*, Ariel, España, 2004.
- DÜRING Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México 2005.
- GARCÍA Gual Carlos, *Historia de la filosofía Antigua, Vol 14*, Trota, Madrid, 2004.
- GARVEY James y Jeremy Stangroom, *La historia de la Filosofía, una historia del pensamiento occidental*, Taurus, México, 2012.
- GIOVANNI Reale, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 1985.
- GONZALES Álvarez Ángel, *Manual de Historia de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1957.
- GRIMBERG Carl, *Historia Universal, Vol 2*, Daimon, Madrid, 1983.

- GRIMBERG, Carl. *Grecia, Historia Universal, V 2*, Daimon, México 1983.
- HOLZAPFEL Cristóbal, *A la búsqueda de sentido*, Sudamericana, Chile, 2005.
- JAEGER Werner, *Aristóteles*, Fondo de la Cultura Económica, México 2011.
- LAERCIO Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2007.
- LAERCIO Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2007.
- LIPOVETSKY Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- LIPOVETSKY Gilles, *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona, 2007.
- LLANO Cifuentes Rafael, *En busca del sentido de la vida*, PDF.
- ROJAS Enrique, *El hombre light, una vista sin valores*, Planeta, Argentina, 2000.
- SÉNECA, *Epístolas Morales a Lucilio I*, Libros I-IX, Epístolas 1-80, Gredos, Madrid, 1982.
- YARZA Iñaki, *Historia de la filosofía Antigua*, Eunsa, España, 2005.
- ZERZAN John, *La psicología de las masas del sufrimiento*, PDF.

REVISTAS:

- RIVAS García Ricardo M, Revista, “¿Qué queda de la posmodernidad?”, México, 2014.
- TREJO Delarbe Raúl, “La sociedad de información”, en: Revista Iberoamericana, Diciembre 2001.

DICCIONARIOS:

- ABBAGNANO Nicolás, *Diccionario de filosofía*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, México, 2012.
- BRUGGER Walter, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 2000.
- Centro de estudios filosóficos de Gallarate, *Diccionario de filósofos*, Rioduero, Madrid, 1986.
- HECTOR ROGRLI H, *Diccionario de los filósofos*, Seminario Conciliar de México, México, 2006.
- BRUGGER Walter, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 2983.

- FERRATER, Mora José. *Diccionario de filosofía, tomo III, K-P*, Ariel, Barcelona, 2004.
- FERRATER, Mora José. *Diccionario de filosofía, tomo II, E-J*, Ariel, Barcelona, 2004.
- FERRATER, Mora José. *Diccionario de filosofía, tomo I, A-D*, Ariel, Barcelona, 2004.
- TEICHER, J L. *Aristotelismo*, en *Diccionario de filósofos*, Rioduero, Madrid, 1986.