

1
2ej**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA DE FILOSOFIA

**LA FELICIDAD DEL VIVIENTE
(COMENTARIOS A LA ETICA NICOMAQUEA)**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A

TATIANA AGUILAR - ALVAREZ BAY

DIRECTORA DE TESIS

LIC. MARIA DEL ROCIO MIER Y TERAN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción	I
I. Finalidad, bien y felicidad	1
1. Finalidad y bien	3
2. La idea de bien	7
3. Distintas ideas acerca de la felicidad ..	10
4. El contenido de la felicidad	13
5. La felicidad y la amistad	19
6. Felicidad y contemplación	23
7. Las virtudes de la inteligencia	29
II. El perfeccionamiento humano según	
la virtud	35
1. Noción de virtud	35
1.1. Virtud y finalidad	35
1.2. Virtud y autodeterminación	39
1.3. Virtudes intelectuales y morales ..	41
1.4. La naturaleza de la virtud	43
1.5. Virtud y libertad	47
2. La prudencia	49
2.1. Prudencia y término medio	49
2.2. La prudencia como conocimiento	52
2.3. De la deliberación	54
2.4. De la elección	55
2.5. Prudencia y sabiduría	59

3. La justicia	63
3.1. Sentido general y particular de la justicia	63
3.2. Justicia, ley y naturaleza	65
3.3. Justicia distributiva y conmutativa	70
3.4. La proporción	75
3.5. Sufrir y cometer injusticia	77
4. La fortaleza	80
4.1. La virtud del apetito irascible ...	80
4.2. Fortaleza y prudencia	81
4.3. Fortaleza y muerte	83
4.4. Resistir y atacar	85
4.5. Fortaleza y cólera	87
5. La templanza	88
5.1. La templanza y el tacto	89
5.2. El exceso y el defecto	91
5.3. Templanza y prudencia	93
5.4. Incontinencia y desenfreno	94
5.5. La autoridad del placer	96
III. Del placer en Aristóteles	99
1. La perspectiva aristotélica	99
2. Libertad y placer	101
3. Dimensión metafísica del placer	108

Conclusiones 116

Bibliografía 131

INTRODUCCION:

La Etica a Nicómaco no necesita justificación. Lo que requiere ser justificado es este comentario a un texto clásico para la historia de la filosofía. Nos enfrentamos a la interpretación de los diez libros de la Etica siguiendo la jugosa tradición de los comentadores del estagirita, seguimos, pues, un buen ejemplo.

El objetivo fue bien concreto: desmenuzar la Etica Nicomaquea y desentrañar los principios antropológicos que la sustentan. Elegimos esta obra porque es la exposición más completa y representativa del pensamiento moral aristotélico.

Todo el que esté familiarizado con Aristóteles conoce las dificultades de un estudio como éste. La primera, y la

más importante, estriba en el análisis restrictivo de una fuente, al margen del enorme número de textos que comprendían el Corpus Aristotelicum. Decidimos trazar un límite: la extensión de la *Ética* a Nicómaco, pero el resto de la obra aristotélica explica muchas nociones supuestas en la *ética*. Esta carencia es clara, por ejemplo, en la noción de facultad que, como otras, supone la doctrina del acto y la potencia expuesta en la Metafísica; también se echa de menos la teoría del alma como principio de unidad en el viviente, que Aristóteles desarrolla en el De Anima. Así, es necesario situar este comentario en el contexto total del Corpus para que adquiera su sentido más amplio.

Otra dificultad consiste en la distancia histórica que nos separa del texto: Aristóteles vivió un mundo distinto al nuestro, asumir su circunstancia sin perder de vista la nuestra es un reto.

Además, la exégesis aristotélica es, en sí misma, polémica. La oposición entre la interpretación genética y la sistemática implica un nuevo punto de vista en todo trabajo alrededor del estagirita: la *Ética* no es un terra no virgen y antes de comentarla tuvimos que considerar las "opiniones de los sabios", que en muchos temas no son unánimes.

Confesados los límites habría que dar razón del tema elegido, si no basta querer estudiarlo. Atreverse a una sola obra implica profundizar en ella, sin generalizaciones

simplistas: un análisis minucioso de los textos a Nicómaco obliga al resto de la doctrina aristotélica. Conocer al estagirita rinde al tiempo, porque nos deslumbra con la actualidad de los principios. Como repetidamente se dice en este trabajo, el conocimiento que Aristóteles tiene de lo humano hace de la Etica una filosofía viva veinticinco siglos después.

Para analizar la Etica Nicomaquea seguimos en el método a su autor: supuestas nociones metafísicas y de filosofía natural, abordar el tema empíricamente, y, con más exactitud, fenomenológicamente. ¿Cómo se presenta a los sentidos y a la inteligencia, el fenómeno de la vida humana? Aristóteles pone en escena, magistralmente, cada uno de los temas de la moralidad y su papel en la totalidad de la vida. Pero no basta describir, en la Etica la experiencia culmina en teoría; esto explica el estatuto gnoseológico de la ciencia moral: enunciar un conjunto de normas que regulen la actuación concreta, aprender el cómo del bien vivir.

La contundencia de los principios, unida a las recetas disposiciones morales, constituyen el rigor en un saber sobre los actos y las elecciones libres. Aristóteles supo de la libertad humana y consideró su apertura al formular su Etica, aunque, como muchos autores han señalado, no la alcanza en toda su radicalidad.

Además, el estagirita repasa las opiniones de los filósofos que le precedieron antes de emitir juicios en una

materia tan abrupta como es la ética, aprende y pretende: conjuga, en los diez libros, la prudencia y la magnanimidad.

En cuanto a la estructura de la tesis, partimos del argumento central de la moralidad aristotélica: la felicidad como el bien soberano, y, alrededor de él se envuelven, para unificar discerniendo, las nociones fundamentales que le son paralelas: la naturaleza, el placer, la virtud y las virtudes, la amistad, la contemplación y la vida.

Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* descubre, sobre todo a los filósofos, que la persona también es susceptible de una verdad que no se logra por la contundencia de los argumentos. Se dispone a mostrarnos que la verdad de una vida se actúa en la felicidad.

Para comenzar:

"Para cada viviente, además, existe un placer que le es propio; como también un acto propio; y aquel placer es el que viene de ejecutar este agto. A quien considere cada viviente en particular aparecerá esto con evidencia" (Eth. Nic., X, 5, 1176a).

"... también está en el alma la felicidad, pues es vida de una calidad especial" (Met., IX, 8, 1150b).

I. FINALIDAD, BIEN Y FELICIDAD:

Sin duda, definir qué significa el bien supremo en la filosofía práctica de Aristóteles, y el sentido que la noción de felicidad tiene en la *Ética a Nicómaco*, es un proyecto ambicioso. Máxime cuando las pesquisas y resultados del estagirita en esta obra se relacionan estrechamente con cuestiones estudiadas en metafísica, en los tratados de la naturaleza y estudios del alma. Así, puntos esenciales en la consideración de la vida moral humana, en la *Ética* se dan por supuestos.

Al abordar, en este primer capítulo, el tema de la finalidad, el bien y la felicidad, respetamos el esquema aristotélico, que analiza en los tres primeros libros de la *Ética* estas nociones y, a partir de ellas, desarrolla temáticamente la filosofía moral.

La finalidad, el bien y la felicidad son presupuestos metafísicos y antropológicos de las nociones prácticas que se desarrollarán posteriormente. Se incluye en este primer capítulo la consideración aristotélica de naturaleza, que subyace en toda la *Ética Nicomaquea*. Lo natural se desvela en el estudio del fin y del bien propiamente humano.

En una primera aproximación, y con el fin de dar unidad a temas aparentemente inconexos, podemos afirmar que el hombre como viviente -animal racional-, es el origen de lo ético, es en él donde se realiza la síntesis de naturaleza y razón, y a esta armonía vital llama Aristóteles felicidad.

1. Finalidad y bien:

La primera pregunta de Aristóteles en la ciencia ética que forma parte de "la filosofía de las cosas humanas" (1), se centra en la razón del movimiento, en el porqué de la actividad humana y sus diferentes géneros. Así, comienza su Ética a Nicómaco con palabras muchas veces citadas: "Todo agte y toda investigación, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien; y por eso definieron con toda -- pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran" (2).

Son cuatro las actividades que Aristóteles menciona como humanas y dirigidas al bien: arte (τέχνη), cuyo bien está en la realización de la obra exterior al sujeto que la realiza; investigación (μῆθοδος), que es la razón preguntando, inquiriendo, la búsqueda especulativa; acción (πρᾶξις), es una actividad que no produce ninguna obra distinta del agente -- como sucede en el arte--, no tiene otro fin que la acción misma; finalmente, la elección (προαίρεσις), es la opción racional -- que supone deliberación y reflexión. No es el deseo (ὄρεξις), ni lo que podríamos llamar el deseo voluntario o inteligencia (βούλησις).

Por tanto, el que elige o actúa, el que realiza una obra de arte o investiga, lo hace por un bien y éste es un -- fin para el agente.

(1) Eth. Nic. X,9, 1181b.

(2) Eth. Nic. I,1, 1094a.

(3) Cfr. Etique a Nicomaque. Introduction, notes et index par J. Tricot. Bibliothèque de textes philosophiques. Troisième édition. Paris, 1972, p.p. 31 y 32.

Aristóteles al mencionar los distintos modos del actuar humano se refiere a aquéllos en los que la inteligencia participa, de hecho, no menciona, en este primer momento, el deseo ni el querer. Se prefigura la última respuesta aristotélica al ser del hombre: ser racional y por esto capaz de felicidad, esta definición sustentará la visión que se tiene de hombre en toda cultura occidental.

Para Aristóteles la actividad humana está señalada por la finalidad, todo aspira al bien y el bien es para cada cosa su propio fin. La ley del movimiento es el fin, y éste será distinto según la naturaleza de cada cosa: "Siendo como son en gran número las acciones y las artes y las ciencias, muchos serán de consiguiente los fines. Así, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval el navío; el de la estrategia, la victoria, y el de la ciencia económica la riqueza"(1). De este modo, el fin no significa uniformidad, sino diversidad no disgregada. Es el fin el bien al que todos tienden, pero cada uno tiende a él según su propio ser, ya genéricamente (en el caso de todos los seres), ya individualmente (al hablar de cada hombre).

Con todo, el apetito natural al bien se vería frustrado y sería absurdo si no existiese un fin-inmóvil, es decir un bien en el cual se pudiera establecer la ultimidad y que no fuese sólo un medio para otros. El eterno girar hacia bienes mediales haría del hombre un ser, paradójicamente, detenido.

Por esto Aristóteles propone un bien por sí, final y -

(1) Eth.Nic., I,1:1094a.

que justifica todos los demás: "Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra -sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable-. Es claro que ese fin último será en tonces no sólo el bien, sino el bien soberano"(1).

No se trata aquí de una mera proposición antropológica, al estilo de los imperativos categóricos kantianos, sino de una real esencia humana. Ontológicamente para el hombre existe un fin-final uno, y éste es el primer objeto de la investigación ética, pues no sólo definirá lo propio del hombre sino también su adecuado comportamiento moral: "Puesto que - todo conocimiento y toda elección apuntan a algún bien, declaremos ahora, resumiendo nuestra investigación, cuál es el bien: a que tiende la ciencia política, que será, por tanto el más excelso de todos los bienes en orden a la acción humana. En cuanto al nombre por lo menos, reina acuerdo casi unánime, pues tanto la mayoría como los espíritus selectos llaman a ese bien la felicidad, y suponen que es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz"(2).

De modo que el fin del hombre se concreta en la felicidad (εὐδαιμονία), lo propio de cada uno es ser feliz; pero el mayor bien no es el bien de uno, sino el de todos, por esto el objeto de la ciencia política -la felicidad de to-

(1) Eth.Nic., I,2,1094a.

(2) Eth.Nic., I,4,1095a.

dos- es el bien soberano en el orden de la actividad humana. La finalidad para el hombre es, entonces, felicidad y este es el primer principio de la ética. Esto independientemente de lo que cada uno identifique con la felicidad.

2. La idea de Bien:

No podría decirse que el bien humano del que habla Aristóteles sea una formalidad, o que la ley es la forma de la vida moral; esto es claro en el capítulo sexto del primer libro de la *Ética a Nicómaco*, en el que Aristóteles refuta el idealismo platónico en el orden moral: "... el bien no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuese no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola"(1). El bien se puede decir de la substancia, de la cualidad, de la relación, y, en general, de todas las categorías, que equivalen a los distintos modos de ser. El Bien absoluto como idea totalizante anularía la diversidad y restaría eficacia a la acción práctica que se rige por lo concreto.

La ética aristotélica no es una propuesta moral para el hombre en sí o arquetípico, sino para el hombre: "Porque en tanto que son hombres, en nada difieren entre sí, y siendo así, tampoco diferirán el bien absoluto y los bienes particulares en tanto que bienes"(2).

Se puede hablar de distintos bienes: "... podríamos designar los bienes según una doble acepción: unos por razón de sí mismos, otros por razón de aquéllos"(3).

Pero el hecho de que existan bienes-finales y bienes-mediales, no implica que la bondad de los medios sea nuevamente aparential, dependiente en todo, de la Idea de Bien.

(1) Eth.Nic., I, 6, 1096a.

(2) Eth.Nic., I, 6, 1096a-b.

(3) Eth.Nic., I, 6, 1096b.

Para el hombre existen fines y medios, y según el caso son ambos bienes: el fin en tanto que mueve y perfecciona y el medio en cuanto que es objeto de la elección, y, conduce a la adquisición del fin. La bondad es atributo de fines y medios.

Si la forma del bien sólo es forma de una apariencia, ¿no está vacía de todo contenido? "Pero ¿cuáles son los bienes que podríamos proponer en sí? ¿No serán aquéllos que perseguimos con independencia de toda otra cosa, como la intelectión, la visión, y ciertos placeres y honores? Todos ellos, en efecto, por más que los procuremos en vista de otro bien, podríamos clasificarlos entre los bienes en sí. ¿O es que vamos a considerar como bien en sí sino la Idea? De ser así vana será la Forma"(1).

En efecto, aunque existe un fin-final del hombre, no puede reducirse el ejercicio de la actividad humana a este poseer el fin, ya que para alcanzarlo hace uso de todas sus facultades, que a su vez tienen bienes propios. Estos bienes no son sólo medios, aunque sean mediales, pues en el aquí y en el ahora tienen una verdadera y efectiva razón de bien. Además, la Forma es inútil en el uso práctico de la razón que despliega en lo concreto: "Difícil será decir que provecho derivará para su arte el tejedor o el carpintero que conozca este Bien en sí, o como será mejor médico el que ha contemplado la Idea de Bien. Manifiesto es, en efecto, que el médico no considera ni aún la salud de esta manera, sino la salud del hombre, pues en particular cura

(1) Eth.Nic., I,6,1096b.

a cada uno*(1).

De modo que este Bien separado y existente en sí mismo no es objeto de la investigación ética, y, por otra parte, no es propio del hombre pues no puede ser poseído ni practicado por él (2). El bien se predica de distintas maneras, pero en todo caso es bien, no forma devaluada, y el bien para el hombre aunque obedece a una cierta formalidad -la idea de felicidad-, consiste en el bien concreto que se vive como actividad. Este es, en cada acción, el fin que le es propio; una vez más, los términos fin y bien son equivalentes, de modo que la bondad no está aislada del ser de cada cosa, sino que responde a un código ya dado, a una tendencia que es principio y, a la vez, fin de cada actividad: "... en cada acción y elección (el bien que buscamos) es el fin, pues es en vista de él por lo que todos ejecutan todo lo demás"(3).

Evidentemente Aristóteles al rechazar la Forma como objeto de la acción moral, no pretende anular la racionalidad -formalidad- en la acción moral, sino rebatir el idealismo platónico que vacía de contenido a la ética. De hecho, la prudencia, rectora de la vida moral, es un saber práctico - que empapa de racionalidad la actividad conforme a la virtud.

(1) Eth. Nic., I,6,1097a.

(2) Cfr. Eth.Nic., I,1096b. Aristóteles añade que la contemplación del Bien no aporta directamente nada a la actividad práctica, aunque, como se verá más adelante, la contemplación es el mayor bien del hombre.

(3) Eth.Nic., I,7,1097a.

3. Distintas ideas acerca de la felicidad:

Hasta aquí quedan definidos dos principios: toda actividad humana es en orden a un fin y este fin es el bien para el hombre; existe un fin-final que da sentido a los demás bienes mediales, este objetivo último es llamado por todos felicidad. Además, la felicidad o Bien no se identifica con la Forma de bien, sino que ha de ejercerse y poseerse en concreto, como resultado de cierta actividad propiamente humana.

Ahora bien, la definición de felicidad será distinta según la vida de cada hombre, en razón de su pensamiento, y del bien que desea y que determina la elección: "... es preciso afirmar que en absoluto y con arreglo a la verdad, el objeto de la voluntad es el bien pero que para cada uno en concreto, es el bien tal como se le aparece. Para el hombre bueno será el verdadero bien; y para el malo el que las circunstancias le deparen"(1). "No sin razón el bien y la felicidad son concebidos por lo común a imagen del género de vida que a cada cual le es propio"(2).

Así, la bondad moral humana es resultado de un conocimiento -elegir y conocer el verdadero bien en esta circunstancia y según la propia naturaleza-, y de la rectitud de vida, que posibilita discernir y adherirse a este bien.

En cambio, el hombre malo está sujeto a las circunstancias pues desconoce su fin, de modo que puede actuar bien, por azar, en determinadas ocasiones, pero es víctima de todo

(1) Eth. Nic., III, 4, 1113a.

(2) Eth. Nic., I, 4, 1095b.

tipo de peripecias.

En ambos casos se actúa por un bien, uno real y otro aparente. El acierto en la elección es paralelo a la propia vida, que según su categoría moral determina el objeto de la voluntad: "... la preferencia volitiva o elección se nos presenta como lo más propio de la virtud; como lo que, más aún que los actos, permite discriminar caracteres"(1).

Los actos, como señala Aristóteles, no son meros accidentes externos, al modo del vestido, sino configurantes del hombre, de modo que lo constituyen en ciego o lúcido frente al Bien. Es por esto que el joven no es buen oyente de la ética, pues "lleva una vida conforme a sus pasiones y dispersa en la pesquisa de todo lo que se le ofrece"(2). Por tanto, la recta disposición consiste en ordenar la vida a partir de la razón, y, a la vez, tener una vida tal que la razón pueda conocer el bien. No puede separarse el conocimiento del bien del ejercicio del bien, y cuando alguno de los dos falla se frustra la acción moral.

Aristóteles señala tres tipos generales de vida (que son acordes a la idea de bien de cada persona) (3):
-la vida voluptuosa: de la multitud y los más vulgares, que ponen el supremo bien en el placer sensible. "La mayoría de los hombres muestran tener decididamente alma de esclavos al elegir una vida de bestias"(4). Más adelante explicaremos las causas de que muchos se inclinen a lo inferior en el hom

(1) Eth. Nic., III, 2, 1111b.

(2) Eth. Nic., I, 3, 1095b.

(3) Cfr. Eth. Nic., I, 5, 1095b.

(4) Ibidem.

bre, y porqué el placer sensible es ínfimo -menos placer-, que el placer racional.

-La vida política: "Los espíritus selectos, en cambio, y los hombres de acción identifican la felicidad con el honor: este es, puede decirse, el fin de la vida política"(1).

-La vida contemplativa: la perfecta actividad que definiremos al describir -en este capítulo-, la noción de la felicidad completa.

Señala Aristóteles otra clase de vida que no puede ni siquiera considerarse como posible, pues es una vida antinatural: la vida de lucro, pues la riqueza no es para sí misma sino para conseguir otros bienes (2).

El placer se descarta como fin-final porque es colateral a la actividad, no final en sentido exacto. El honor, porque nadie quiere la honra por la honra, sino que se recozca su virtud, además depende de los que lo otorgan, no del sujeto.

Entonces, hay que definir las características del verdadero bien, que es lo mismo que la felicidad del que lo posee.

(1)Eth.Nic., I, 5, 1095b.

(2)Cfr. Eth.Nic., I, 5, 1096a.

4. El contenido de la felicidad:

Afirma el estagirita: "... el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa. Pues así como una golondrina no hace primavera, ni tampoco un día de sol, de la propia suerte ni un día ni un corto tiempo hacen a nadie bienaventurado y feliz"(1).

Analizando la definición encontramos un primer elemento: actividad humana según su perfección, y según la más perfecta de sus perfecciones. En este texto perfección puede equipararse a virtud, que es la perfección de cada facultad en despliegue, es decir, actualizada. De este modo, la actividad conforme a la virtud, conforme a lo perfecto, es una definición dinámica de la felicidad que supone tres nociones: una naturaleza que posee fin, un inacabamiento en la facultad porque puede ser perfectible, y una constante aspiración al ejercicio de la felicidad, que no se tiene como un objeto sino que se ejerce, se vive. Subyace también la doctrina aristotélica del acto y la potencia como principios del movimiento: el hombre es en potencia de ser hombre, es decir, para ser perfecto ha de actualizarse, a esto llamamos felicidad.

Más adelante, Aristóteles señalará como la más perfecta actividad humana la vida contemplativa (νοησις). De momento, la felicidad se define como la vida conforme a la virtud.

(1) Eth.Nic., I, 7, 1098b.

Además, este despliegue debe darse durante una vida completa, pues la felicidad no es un hallazgo azaroso, es algo firme y permanente en el sujeto. Se presupone también una cierta prosperidad sin la cual no puede hablarse de actividad conforme a la virtud perfecta. "Todos los elementos de la felicidad así están reunidos, la definición será la siguiente: felicitas hominis es perfectissima operatio rationalis, secundum perfectissimam virtutem, in vita perfecta et diuturna"(1).

De modo que "... el verdadero bien debe ser algo propio y difícil de arrancar del sujeto"(2), un bien propio del hombre, no exterior a él, y fin-final o completo en sí mismo: "Lo que se persigue por sí mismo lo declaramos más final que lo que se busca para alcanzar otra cosa; y lo que jamás se desea con ulterior referencia, más final que todo lo que se desea al mismo tiempo por sí y por aquello, es decir, que lo absolutamente final declaramos ser aquello que es apetecible siempre por sí y jamás por otra cosa. Tal parece ser, por encima de todo, la felicidad"(3).

Con todo, habría que definir el acto propio del hombre, explicar en qué consiste, para que la noción sea completa, de lo contrario, lo anterior puede parecer palabrería: "(...) Quizá, empero, parezca una perogrullada decir que la felicidad es el bien supremo; y lo que desea, en cambio, es que se diga con mayor claridad en qué consiste. Lo cual podría tal

(1)TRICOT, J. Op.cit. p.60

(2)Eth.Nic., I,5,1095b.

(3)Eth.Nic., I,7,1097a.

vez hacerse si pudiésemos captar el acto del hombre. Pues así como para el flautista y para el escultor y para todo artesano, y en general para todos aquellos que producen obras o desempeñan una actividad, en la obra que realizan se cree que residen el bien y la perfección, así también parece que debe acontecer con el hombre en caso de existir un acto que le sea propio*(1).

No es suficiente enumerar las características de la felicidad, hay que definirla con exactitud buscando un bien a la medida del hombre. Este no puede ser otro que el que complete o actualice "lo suyo", que le haga ser hombre perfecto. El ejemplo de Aristóteles, del artesano, que aquí citamos, es clave, pues muestra como lo que para el artista es la obra es para el hombre su propio ser: un bien no exterior a él y que, sin embargo, debe de algún modo realizar. Poner la felicidad en bienes del hombre como la nutrición o el juego, sería actualizarlo colateralmente, proyectarlo de modo incompleto. Proponer un hombre sin un acto que le sea propio sería perder al hombre en un cúmulo de actividades sin sentido, convertirlo en un mero objeto apariencial.

Por tanto, la felicidad es actualizar -cada quien en sí mismo-, la esencia del hombre, que Aristóteles ha identificado con: "...la virtud o con cierta virtud en particular, porque a la virtud pertenece la 'actividad conforme a la virtud'"(2).

(1) Eth.Nic., I,7,1097b.

(2) Eth.Nic., I,8,1098b.

Virtud es igual a perfección e incluye la actividad física, moral e intelectual; Aristóteles no aclara todavía cual es la virtud por antonomasia, se limita a decir que es en la perfección -en el acto-, donde se encuentra el bien. Pero como el hombre es unidad sustancial, no basta la perfección del alma, es necesario el desahogo material para ser feliz; el que no come no se perfecciona y muere no sólo físicamente, también como ser capaz de felicidad.

Se pregunta también Aristóteles por el método de la felicidad, es decir, por el modo como la virtud se adquiere, distingue dos campos de aprendizaje: en el caso de la virtud intelectual, el magisterio, que requiere de un guía sabio; y en el de la virtud moral, el ejercicio de actos virtuosos(1). "Parece, con todo, que aun admitiendo que no nos la envían los dioses, sino que pueda adquirirse por la virtud, o por cierto estudio o ejercicio, la felicidad es una de las cosas más divinas, puesto que el premio y fin de la virtud es, con toda evidencia, algo supremo y divino y bienaventurado. (...) nuestra definición de felicidad es cierta especie de actividad del alma conforme a la virtud, mientras que los demás bienes unos están necesariamente comprendidos en la felicidad, al paso que otros son por su naturaleza auxiliares y útiles por modo instrumental"(2).

De modo que la felicidad tiene algo de superior no sólo por su carácter de bien autosuficiente, sino por ser el premio de la virtud; por esto, la virtud es un bien árduo pues

(1) Cfr. Eth.Nic., I, 10, 1100b. "...los actos dominan soberanamente la vida".

(2) Eth.Nic., I, 9, 1099b.

incluye en su misma noción todos los demás bienes. Así, aun cuando la felicidad es del hombre, en cierto modo lo rebasa pues es un bien que pretende ser total y el hombre es contin gente.

Por tanto la felicidad se encuentra entre las cosas divinas o propias de los espíritus superiores. Es paradójico: está en la naturaleza humana la aspiración al bien pleno, y alcanzarlo es algo divino. Concluye en consecuencia Aristóteles: "En suma, ¿qué impide declarar feliz a quien obra conforme a la virtud perfecta, y que está provisto además suficientemente de bienes exteriores, y todo esto no durante un tiempo cualquiera, sino durante una vida completa? ¿O habrá que añadir que deberá vivir en tal estado y morir como le corresponde? Mas el porvenir nos es oscuro, en tanto que la felicidad, según la entendemos, es un fin y algo final en todo y por todo"(1).

La situación del hombre frente a la felicidad es, en cierto modo, angustiosa, pues la incertidumbre de la vida puede destruir, de pronto, el bien que se había alcanzado. Nadie puede garantizar su permanencia en el bien, incluso cuando la virtud consista en un hábito firmemente adquirido, alguna circunstancia -como el exceso del dolor, dice Aristóteles- puede removerla. De este modo, mientras se posee el bien se teme perderlo, lo que hace la vida del hombre no absolutamente feliz. El hombre, sujeto al tiempo y a los cambios que trae consigo no puede poseer el fin de modo absoluto;

(1) Eth. Nic., I, 10, 1101a.

pero la felicidad es algo en todo final, por esto añade el estagirita que los que cumplen los caracteres descritos son felices, aunque sólo "hasta donde pueden serlo los hombres"(1).

Por último, Aristóteles señala la razón más profunda de la "divinidad" de la felicidad; no radica solamente en su ser un bien absoluto y difícilmente alcanzable, consiste, - más bien, en su condición metafísica de principio y causa, de motor y móvil de la actividad humana: "... nos parece evidente, por lo que hemos dicho, que la felicidad pertenece a las cosas venerables y perfectas. Y parece asimismo ser así por ser la felicidad un principio, pues por causa de ella hacemos todo lo demás, y a lo que es principio y causa de los bienes lo disputamos algo venerable y divino"(2).

Para Aristóteles la felicidad es la noción clave de la ética, está en el origen de la acción humana y al ser fin es causa del obrar. Pero el apetito hacia la felicidad no es una fuerza irracional o mecánica, sino apetito racional que se inclina a su fin: la perfección misma del hombre. En este sentido, la felicidad mueve como fin pero también corona la vida humana.

Cuando Aristóteles menciona que la felicidad es principio se refiere a su carácter fundante: es anterior a la acción misma. La felicidad es lo previo, el fundamento de lo que se busca y lo propio de cada individuo. La felicidad, primera en la intención, es el inicio del obrar humano.

(1) Eth. Nic., I, 10, 1101a.

(2) Eth. Nic., I, 12, 1102a.

5. La felicidad y la amistad:

En el libro noveno de la Etica a Nicómaco, capítulo noveno, Aristóteles plantea el problema de la amistad como elemento integrante de la vida feliz. La filosofía de la comunidad aristotélica parte del principio de que el hombre es un bien para el hombre, la comunidad no supone una disminución de la personalidad ni restringe la libertad, por el contrario, es también origen de actividad superior. El hombre es sin duda un ser social: "Absurdo sería hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie escogería poseer a solas todos los bienes, puesto que el hombre es un ser político y nacido para convivir. Y por tanto, aun el hombre feliz vive con otros, dado que posee todos los bienes naturales"(1).

Aristóteles no identifica al hombre feliz con el solitario, ni ve en la sociedad un enemigo del desarrollo libre del ser humano; tampoco identifica la felicidad con la amistad, pues los amigos aun siendo el mejor de los bienes, son bienes exteriores. El binomio autonomía-amistad se resuelve de un modo natural: el hombre es para sí mismo, por esto su felicidad es la vida conforme a la virtud, pero como la felicidad es un bien completo y los amigos son un bien, el hombre feliz tendrá necesidad de amigos para vivir en continua actividad: "... todos concuerdan en que el hombre feliz debe vivir placenteramente; ahora bien, la vida del solita-

(1) Eth.Nic., IX, 9, 1169b.

rio es difícil, porque no es fácil que uno esté por sí mismo en actividad continua, y en cambio es fácil que lo esté con otros y para otros"(1).

Así, el ser del hombre no es la comunicación, pero para poseer su ser efectivamente ha de comunicarse. La relación con los otros tiene, según este texto, dos ámbitos: el estar con otros y el ser para otros. En el primer caso la relación se restringe a lo social, al pacto; en el segundo, el otro ya es una finalidad, es este el sentido de la amistad.

Aristóteles profundiza en los fundamentos de la amistad de un modo casi exhaustivo cuando la relaciona con la vida y el acto (2). El discurso es el siguiente:

-la vida es por sí misma buena y agradable, es decir, es un bien y conlleva placer. Esto se comprueba en que todos la de sean, sobre todo los justos porque su existencia es feliz.

-Así, la felicidad se predica con la existencia de los justos y de la apetibilidad de la vida. Por tanto, se rá vida perfecta.

-“el que ve siente que ve, y el que oye que oye”, y en todas las facultades hay una percepción del acto.

-cuando pensamos sabemos que somos.

-sentir la vida es agradable, especialmente para los buenos.

-por tanto la conciencia de la propia existencia y la presencia en cada uno de la vida, que es un bien en sí mismo, es buena y agradable para el hombre.

-pero el amigo es "otro yo".

(1) Eth. Nic., IX, 9, 1170a.

(2) Cfr. Eth. Nic., IX, 9, 1170a-b.

- por tanto, "... así como su propio existir es apetecible para cada uno, así también el de su amigo o casi tanto. (...) En conclusión, si el existir es por sí mismo apetecible para el hombre dichoso (por ser naturalmente bueno y agradabile), y si el existir del amigo está poco más o menos en el mismo caso, el amigo será, por tanto, una de las cosas apetecibles. (...) El hombre, pues, si ha de ser feliz, tendrá necesidad de amigos virtuosos"(1).

El querer al amigo se traduce entonces en la complacencia con su existir: así como yo existo y lo percibo, y esto es un bien para mí, también percibo el existir del otro y lo afirmo, quiero su existencia. De este modo, la conciencia no es límite que separe del amigo, sino su condición de posibilidad: el camino por el cual me encuentro y lo encuentro. La amistad de este tipo es relación de existencias en el bien, no en el placer o la utilidad. Así como actuamos desinteresadamente respecto a nosotros mismos, nuestro existir basta para apreciarnos independientemente de cualquier otra actividad, la sola existencia del amigo es ya un bien y un bien superior.

Lo anterior no implica que el amigo al servir sea mediado, sobre todo en casos de extrema necesidad: "... porque el amigo, si es hombre de tacto, es una fuente de consuelo, tanto por su vista como por su palabra, puesto que conoce nuestro carácter y sabe de qué cosas recibimos agrado y desagrado.

(1) Eth. Nic., IX, 9, 1170a-b.

(...) lo propio del amigo es hacer servicios, y especialmente a quienes están en necesidad y no los han pedido, pues de ambas partes es tal conducta más noble y agradable"(1).

Aristóteles menciona aquí una última característica de la amistad: el mutuo conocimiento. Por tanto, la amistad supone el placer al percibir la existencia del otro, la afirmación de su ser casi como la del propio, el conocimiento concreto de su carácter y el deseo de ser útil.

Además, si no son virtuosos los amigos, o alguno de ellos deja de serlo, es difícil conservar la amistad pues "... ¿cómo serán amigos si no los contentan las mismas cosas ni se alegran y sufren por lo mismo?(2). La amistad como relación implica un término que una, pero sólo el bien puede vincular, por esto es imposible una amistad sin virtud: "Y por esto también, la amistad de los malos acaba por ser una amistad perversa, porque inconstantes como son, comunican tan sólo en las malas acciones, y acaban por hacerse hombres corrompidos, asemejándose los unos a los otros"(3).

Concluye Aristóteles con una alusión al deseo de bien que la amistad trae consigo: "... se considera como un amigo a quien quiere y ~~hace por su bien~~ del amigo lo que es bueno o parece serlo, o al que quiere que su amigo exista y viva por su propio bien, que es lo que sienten las madres por sus hijos, y aun los amigos que han tenido algún choque entre sí"(4).

(1) Eth. Nic., IX, 11, 1171b.

(2) Eth. Nic., IX, 3, 1165b.

(3) Eth. Nic., IX, 12, 1172a.

(4) Eth. Nic., IX, 4, 1166a.

6. Felicidad y contemplación:

En el Libro X, último de la *Ética* a Nicómaco, Aristóteles recapitula lo expuesto en toda la obra, y define, con precisión, la actividad propia del hombre como razón que contempla.

Una primera aproximación semántica al término 'contemplación', podría hacer pensar en una noción vacía, como si contemplar fuese la anulación de la actividad y del objeto: no hacer nada y no considerar nada.

Con todo, cuando Aristóteles afirma que la convivencia de los amigos equivale a la visión en el caso de los amantes, atribuye a la visión un carácter peculiarmente rico y claro: cognoscitivo: la vista es el origen del amor y la visión del amado el mayor bien. Pero la felicidad última no consiste en el convivir amistoso al que nos hemos referido, sino en el mimir, en la actividad del alma que aparentemente detenida contempla -intelectualmente- la verdad (1).

La razón es para el estagirita, la instancia operativa propia, específica, del hombre. Por esto, afirma que la plenitud humana, la felicidad, consiste en el ejercicio racional por excelencia: la contemplación. "Plenitud humana, es decir, lo más excelente y lo más agradable al hombre por naturaleza, es un vivir que se fundamenta en el intelecto y que constituye la vida más feliz. la distancia que media en

(1) Cfr. Eth. Nic., IX, 12, 1171b.

tre existencia y plenitud del hombre, es, pues, la distancia entre la naturaleza humana y la culminación operativa adecuada a ella.

El intelecto, que es lo supremo de cuanto hay en el hombre, es aquello mediante lo cual puede alcanzarse la propia plenitud, que es un tipo de vida muy similar a la vida divina, porque el intelecto es propiamente algo divino, es ya una participación de la divinidad" (1).

Cuando la razón deja de considerarse la instancia superior propia del hombre se llega a una antropología biosociológica en la que el deseo es lo esencial humano. De una teoría del desear que se supera en el ethos, se pasa a la teoría de un ethos que se resuelve en la physis del deseo. Jacinto Choza expone nítidamente, la gestación, desarrollo y - vigencia de esta tergiversación que resumimos los siguientes pasos:

- "- abolir el primado de lo intelectual en el hombre;
- caracterizar la apetitividad como irracionalidad pura, y a pesar de ello, asignarle una legalidad o normalidad 'natural'.
- juzgar axiológicamente al pensamiento por su capacidad de servir al sano, normal o legal despliegue natural de la apetitividad irracional, y descalificarlo en tanto que se opone a él o lo reprime" (2).

Como es evidente, la vigencia del intelecto como instan-

(1) CHOZA, Jacinto. Conciencia y afectividad. EUNSA, Pamplona,

1978, p.24. Cfr. Eth. Nic., X, 7, 1177b.

(2) CHOZA, Jacinto. Op. cit., p. 33.

cia operativa superior, llena de contenido la afirmación aristotélica de que la felicidad por antonomasia se identifica con la vida contemplativa. Cuando se ignora el estatuto de lo racional, este aserto aristotélico es incomprensible. El primer requisito para ahondar en el concepto aristotélico de 'felicidad contemplativa', es acceder a la noción de conocimiento como forma paradigmática de la vida.

Si la naturaleza humana se parte en dos y se entiende la actividad cognoscitiva como un proceso paralizante y marginal al vivir, la contemplación equivale al aburrimento. Si lo principalmente vital es lo estrictamente biológico, la Etica a Nicómaco será muerte para el hombre. Para Aristóteles la felicidad no es independiente del conocimiento de los primeros principios y causas, como expodremos, en este capítulo, al tratar de las virtudes intelectuales. Pero aunque propone como modelo de vida la contemplación, no sostiene una ética con método y conclusiones matemáticas, que excluiría, efectivamente, la vida.

Por tanto, la contemplación, no es el método científico aplicado a la actividad humana, ni razón práctica que produce sus propios objetos, tampoco es vida biológica. Es necesario ahora definirla afirmativamente. En primer lugar, por ser la actividad propia del hombre se explica a partir de su esencia: "Cosa clara, por tanto, es que el ser de cada hombre consiste en la razón o en ella principalmente, así también que el justo ama esta parte de sí mismo más que al-

guna otra" (1) "La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia. Y es, además, esta actividad la más continua porque contemplar podemos hacerlo con mayor continuidad que - otra cosa cualquiera" (2).

De este modo, la actividad contemplativa es la más alta y también son los más altos sus objetos: las primeras causas y principios del ser, es decir, los objetos metafísicos. Además, este saber es el más libre porque no se subordina a utilidad alguna: "...así como llamamos hombre libre al que es - para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como - la única ciencia libre, pues esta sola es para sí misma. (...) así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor ninguna" (3). Así, la felicidad es igual a contemplación y contemplación es vida de la razón o según ella.

Pero Aristóteles había afirmado que la felicidad consiste en la vida según la virtud, y esto en referencia a la acción moral. Por tanto, parece que existen dos vertientes en la acción humana que hemos llamado perfecta: la actividad moral y la contemplación. ¿Cuál de las dos será la más propia del hombre?

La respuesta del estagirita apela a lo divino: "... si la

(1) Eth. Nic., IX, 8, 1169a.

(2) Eth. Nic., X, 7, 1177a.

(3) Metaph., I, 2, 982b-983a.

inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina en relación a la vida humana" (1). Por tanto, la vida moral es lo más perfecto en orden a lo exclusivamente humano, pero en el hombre hay algo de divino: la inteligencia, y si se puede aspirar a una vida divina se debe aspirar a ella. Aristóteles elogia la perfección moral, pero advierte la superioridad del intelecto como perfección propia de lo divino, e invita al hombre a participar de la vida superior.

"Feliz en grado secundario es la vida en consonancia con otras virtudes, porque los actos de estas otras son puramente humanos.

(...) Ligadas, pues, como están las virtudes morales con las pasiones, deberán estar en relación con el compuesto humano; y las virtudes del compuesto, por ende, son simplemente humanas. De consiguiente, también lo serán la vida conforme a ellas y la respectiva felicidad. Mas la felicidad de la inteligencia es cosa aparte" (2).

Lo anterior no implica, como ya hemos dicho, que la felicidad consista en una vida estática o pasiva: los dioses no duermen (como pensaba Endimión), y, sin embargo, también poco actúan en el sentido del arte o la moralidad, por tanto, los dioses viven y su vida es idéntica a la actividad de su inteligencia, y este acto es el más feliz. El texto aristotélico al respecto es lúcido, define su punto de vista teológico desde la perspectiva moral: "Todo cuanto

(1) Eth.Nic., X,7.1177b.

(2) Eth.Nic., X,8.1178a.

atañe a la acción moral es mezquino e indigno de los dioses. Con todo, todos creen que ellos viven, y por tanto obran, - pues no se piensa que estén dormidos como Endimión. Pero entonces, si a un viviente se le quita el obrar, y más aún el el hacer, ¿qué otra cosa le queda fuera de la contemplación? Así pues, el acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichoso será el que más cerca pueda estar del acto divino*(1).

Por tanto, la felicidad es una forma de contemplación, aunque, en el caso del hombre, es necesaria cierta prosperidad material, porque su naturaleza no es suficiente para contemplar, sino que requiere que el cuerpo esté sano. Pero, distingue Aristóteles, el que el hombre no pueda ser completamente dichoso sin bienes exteriores no implica que necesite enormes bienes de fortuna para ser feliz, porque no están en el exceso la libertad ni la actividad humanas.

La felicidad es vida -actividad- de la razón, con la prosperidad necesaria para el adecuado desarrollo del compuesto humano. Pero esta prosperidad no es una justificación del lujo ni del afán de lucro o poder, la independencia y el progreso humanos no se dan en función de la acumulación material. Cuando las injusticias impiden al hombre el mínimo bienestar, se atenta contra su felicidad, lo mismo sucede cuando la abundancia ahoga la inteligencia. Es tan necesario el despegue de lo material para la vida contemplativa como la prosperidad.

(1) Eth.Nic., X, 8, 1178b.

7. Las virtudes de la inteligencia:

Definida la supremacía de la contemplación, de la vida intelectual respecto a la vida moral, práctica o fisiológica, es necesario inquirir a Aristóteles: ¿en qué consiste el contemplar? Porque saber que, como el intelecto, es algo propio de lo divino no explica con pulcritud las características de esta actividad.

La contemplación y lo contemplado son asuntos que en la Ética Nicómaco se esbozan, pero no se abordan temáticamente. Con todo, Aristóteles se adentra en el tema en el Libro VI de su obra, dedicado a las virtudes intelectuales. A partir de los hábitos del intelecto especulativo puede accederse a la noción de contemplación.

La parte del alma dotada de razón contempla cosas cuyos principios son inmutables, y, en su uso práctico, contempla lo que admite cambio. "... y los hábitos que mejor califican a cada una de ellas para alcanzar la verdad, serán para ambas sus virtudes" (1).

Aristóteles enumera cinco virtudes mediante las cuales -afirmando, o negando- alcanza el alma la verdad: arte, (τέχνη), ciencia (ἐπιστήμη), prudencia (φρόνησις), sabiduría (σοφία), intuición (νοῦς).

La prudencia y el arte son del entendimiento práctico, que admite mudanza en sus objetos: la ciencia, la sabiduría y la intuición de lo inmutable, perfección habitual del entendimiento especulativo.

(1) Eth.Nic.,VI,2,1139b.

El objeto de la ciencia existe por necesidad, y por esto es eterno "... porque todas las cosas que son por necesidad absoluta son eternas, y las cosas eternas son inengendradas e incorruptibles.

(...) Cuando quiera que alguno tiene una convicción de cualquier modo ya son conocidos los principios, sabe con ciencia; pero si los principios no le son mejor conocidos que la conclusión, sólo por accidente tendrá ciencia"(1). La ciencia es un hábito demostrativo mediante el cual son conocidas las conclusiones de los principios de distintos órdenes.

El conocimiento científico es de lo universal y necesario, y, además sujeto a la demostración, por esto es virtud de lo capaz de necesidad y universalidad: el intelecto. Aristóteles concibe a la ciencia como el conocimiento verdadero de las conclusiones. El hábito propiamente de los principios es la intuición ($\nu\omicron\theta\varsigma$), y no de los principios con cualquier sentido semántico, sino de los principios primeros. La intuición lo es de los principios fundamentales de la realidad.

Afirma Aristóteles que "... la intuición es de los límites, de los que ya no puede darse razón..."(2), es decir, de los principios que explican pero, en su radicalidad, no pueden ser explicados. "... así los términos postreros como los primeros se perciben por intuición y por no discurso de razón..."(3).

(1) Eth.Nic., VI, 3, 1139b.

(2) Eth.Nic., VI, 8, 1142a.

(3) Eth.Nic., VI, 11, 1143a.

La diferencia entre la ciencia y la intuición, consiste en que la verdad científica no se alcanza inmediatamente: es necesaria la demostración, el discernimiento de las conclusiones, exige un esfuerzo teórico, una faena intelectual. La intuición, por el contrario se da, por así decirlo, sola: el principio, en su evidencia, se manifiesta al entendimiento. Esta inmediatez de la intuición no implica su anterioridad a la actividad intelectual misma, los principios no son a priori en la inteligencia, son fruto de un hábito intelectual.

El culmen de la vida intelectual, y síntesis de la ciencia y la intuición, es para Aristóteles la sabiduría. "Es preciso, por tanto, que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de los principios. De suerte, pues, que la sabiduría será a la par intuición y ciencia, como si fuere la ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber"(1). Al buscar la sabiduría se conocen objetos superiores, difíciles de alcanzar, por esto la llama el estagirita "ciencia e intuición de las cosas más ilustres de la naturaleza"(2).

En el libro sexto de la Etica, dedicado a las virtudes intelectuales, Aristóteles se extiende en la consideración de la prudencia, como es lógico en un estudio moral. Pero es suficiente lo expuesto acerca de las virtudes intelectuales y el intelecto especulativo, fundamentalmente el tema de la sabiduría, para dotar de contenido la noción de

(1) Eth. Nic., VI, 7, 1141a.

(2) Eth. Nic., VI, 7, 1141b.

contemplación. Contemplar significa el ejercicio, por medio de los hábitos, de la inteligencia. La sabiduría es la virtud que perfecciona la instancia superior humana y, por esto, la forma más alta de felicidad. Así se introduce lo ético en el orden del entendimiento especulativo, la vida moral no se reduce al ámbito de la razón práctica o los apetitos, recoge todo lo humano.

"Si la felicidad es, pues, conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. (...) La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia. Y es, además, esta actividad la más continua, porque contemplar podemos hacerlo con más continuidad que otra cosa cualquiera.

Por otra parte, pensando como pensamos que el placer debe ir mezclado con la felicidad, vemos que, según se reconoce comúnmente, el más deleitoso de los actos conforme a la virtud es el ejercicio de la sabiduría.

(...) A más de esto, la autosuficiencia o independencia de que hemos hablado puede decirse que se encuentra sobre todo en la vida contemplativa. (...) el filósofo, aun a solas consigo mismo, es capaz de contemplar, y tanto más - cuanto más sabio sea"(1). Esta larga cita compendia el pensamiento aristotélico acerca de la perfección humana y la felicidad.

(1) Eth. Nic., X, 7, 1177a.

El concepto de contemplación incluye actividad intelectual y placer, sin suprimir la naturaleza, el hombre que Aristóteles llama 'filósofo', encuentra en la vida racional el gozo más perfecto. Por tanto, decir que la felicidad reside en la contemplación y que ésta es la vida humana por excelencia no es perogrullada.

La búsqueda de la sabiduría, independientemente de la práctica, en el conjunto de la ética aristotélica, es una actitud que confiere un fuerte sentido moral. El hombre sabio es dueño de sí, con la libertad que otorga el conocimiento de la verdad. La virtud no se reduce a un cúmulo de acciones buenas, arraiga en la fecundidad de una inteligencia que contempla. La oposición entre razón especulativa y razón práctica no es vigente en el programa ético expuesto en la *Ética* a Nicómaco. En este contexto, se supone la vida humana como algo armónico, se piensa en un estado vital no fragmentado, y no es extraño apelar a lo divino en el orden moral.

Después de siglos de historia, la concepción aristotélica del filósofo puede parecer ambigua o pretenciosa, artificial: si se desconoce la noción de hábito, esta impresión puede tener cierto fundamento, la sabiduría sólo adquiere su sentido cabal cuando se comprende el conocer habitual. Sin el hábito, la actividad intelectual pierde su fuerza vital y unificadora y se reduce a un mero desarrollo arquitectónico exterior.

La contemplación es lo más humano y, por ello, lo más placentero: "... lo que

es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo más deleitoso. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y esta vida será de consiguiente la vida más feliz"(1).

La vida de la razón no es algo frío o restrictivo, es la exuberancia vital, su más perfecto despliegue: la actividad que reúne en su radicalidad toda instancia humana. La sabiduría asume, sin anular nada del hombre, la totalidad de la vida, y se deleita en el acto más placentero: la posesión de la verdad.

(1) Eth.Nic., X, 7, 1178a.

II. EL PERFECCIONAMIENTO HUMANO SEGUN LA VIRTUD:

1. NoCIÓN de virtud:

En la Etica a Nicómaco, Aristóteles concluye que el hombre feliz es el hombre virtuoso, y afirma que la virtud perfecta será la de la facultad propiamente humana: el perfeccionamiento según la razón. Sin embargo, es necesario delimitar qué quiere decir el estagirita con la palabra virtud.

1.1. Virtud y finalidad:

En una primera aproximación, la virtud indica cierta fuerza o energía; la capacidad de realizar alguna actividad. La virtud pone en marcha la potencia de la cual es virtud;

es una perfección porque actualiza la facultad en orden a su fin específico: "Digamos, pues, que toda virtud perfecciona la buena disposición de aquello cuya virtud es, y produce adecuadamente su obra propia; como, por ejemplo, la virtud de el ojo hace bueno a el ojo y su función; por la virtud del ojo vemos bien. Del mismo modo la virtud del caballo le hace ser buen caballo, apto para correr, para llevar al jinete y para esperar al enemigo.

Si así es, pues, en todos los casos, la virtud del hombre será entonces aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias a la cual realizará la obra que le es propia" (1).

La virtud es la perfección de una potencia. Aristóteles distingue dos tipos de potencias: las llamadas naturales, que están determinadas a sus actos por sí mismas; y las racionales que se encuentran indeterminadas respecto a muchas cosas y son del hombre. Los sentidos son, por ejemplo, potencias naturales inclinadas a sus actos propios: "Los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver..." (2). Aristóteles confirma esta idea suscrita en la Metafísica en la Ética: "Todo lo que nos da la naturaleza lo recibimos primero como potencialidades, que luego nosotros traducimos en actos. Lo cual se manifiesta -

(1) Eth. Nic., II,6,1106a.

(2) Metaph., IX,8,1050a.

en los sentidos: no por mucho ver o por mucho oír adquirimos facultades sensibles, antes nos servimos de ellas porque las tenemos, y no a la inversa que las tengamos como resultado de su uso. Las virtudes, en cambio, las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo, como, por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo, y citaristas tañendo la guitarra. Y de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejercitando actos de valentía" (1).

Es evidente, por tanto, que la virtud es un asunto eminentemente práctico. En tanto que perfección de una facultad racional, capaz de contrarios, exige la repetición de actos para darse. Se podría plantear una objeción: ¿cómo se puede actuar según un hábito que todavía no se tiene? Si para realizar actos de fortaleza es necesario ser virtuoso, pero, a la vez, no se es fuerte sin realizar actos de fortaleza, -- ¿es la virtud algo accesible al hombre?

En realidad, esta dualidad acto-hábito no es otra cosa que la retroalimentación que toda virtud supone. En el desarrollo perfectivo humano se da una especie de simultaneidad actual mediante la cual los actos "enderezan" a la facultad a su fin, y la facultad conduce teleológicamente

(1) Eth. Nic., II,1,1103a.

a los actos. Adquiridos los hábitos, la facultad y el acto - que le es propio, por así decirlo, se unifican en el fin. "El hombre puede situarse frente a sus propios actos, no sólo es libre por la apertura inicial de la facultad racional, sino por la actitud frente a sus facultades" (1).

Lo anterior nos lleva a dos primeras conclusiones:

- la potencia racional se actualiza mediante hábitos - que se consiguen por la repetición de actos;

- la potencia racional, contrariamente a la natural, es tá abierta a los contrarios: "... pues lo que puede mover de un modo determinado puede también mover de otro modo, al no nos siempre que se trata de potencias racionales..." (2).

Lo peculiar de la potencia racional es que tiene en sí misma el principio de perfección y el de destrucción: "Así, pues, la potencia para los contrarios se da simultáneamente, pero es imposible que se den simultáneamente los contrarios, y es también imposible que se den simultáneamente los actos (por ejemplo, estar sano y estar enfermo), de suerte que uno de los dos será necesariamente el bien; en cambio la potencia será ambas cosas o ninguna" (3). En este sentido, a-

(1) GOMEZ CABRALES, Leonor. Los sentidos de la posibilidad en Aristóteles. Tesis Doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona, p. 31.

(2) Metaph., IX,9,1050b.

(3) Metaph., IX,9,1051b.

firma Tricot: "... la virtud no tiene el carácter de necesidad que tienen las leyes físicas; es una elaboración consciente que exige nuestra colaboración... es necesaria una disposición natural, que los hábitos perfeccionan en nosotros" (1). Con una misma base se puede actualizar la facultad de manera opuesta, pero es imposible que dado el acto se conserve esta apertura original: de la repetición de actos nacen los hábitos, y en virtud de la perfección o imperfección (moral o técnica) de tales actos se desarrolla o pervierte el sujeto.

1.2. Virtud y autodeterminación:

La noción de hábito nos indica que el hombre es un ser que se hace a sí mismo; sin negar una naturaleza previa, es necesario afirmar el ámbito ético-antropológico de la posibilidad. Por tanto, afirma Tricot (2), aprendemos la virtud - como aprendemos la música, en consonancia con sus actos propios, y la olvidamos por sus actos contrarios.

El arte y la ciencia exigen maestros y estudios; la vida moral más bien experiencia y ejercicio continuo, pues es una especie de obra de arte que tiene por resultado la perfección del hombre en cuanto que es hombre. "Por la conducta que observemos en las convenciones que tienen lugar entre los hombres, seremos justos o injustos; y por la manera como nos comportemos en los peligros, según que nos habi

(1) Cfr. Ethique a Nicomaque. Introduction, notes et index par J. Tricot. p. 87.

(2) Cfr. J. Tricot. Op.cit. p. 88.

tueamos a tener miedo u osadía, seremos valientes o cobardes" (1).

Por tanto, el determinismo ético que se ha atribuido al estagirita, como consecuencia de:

- un desarrollo precario del tema de la voluntad, que -- explica el mal moral sólo como error práctico causado por la ignorancia y la sensualidad.;

- una concepción del hombre como ser exclusivamente racional, incapaz de autodeterminarse, y por tanto, sin responsabilidad personal;

no es una interpretación acertada (2). Como hemos visto, son muchos y extensos los textos de la Etica Nicomaquea que señalan al hombre como 'progenitor de sus actos'.

Cuando Aristóteles habla en el Libro III de la deliberación, la elección y el castigo, concibe un hombre capaz de elegir entre el bien y el mal; por ello, poseedor de la dignidad humana "...si bien la voluntad está poco tematizada - por Aristóteles, no desconoce el estagirita una instancia-dosiderativa que se refiere al bien presentado por el intelecto y a la que denomina βούλησις, diferenciándola del apetito (ἐπιθυμία) y de los impulsos (θυμός)" (3).

La virtud como hábito selectivo supone la libertad y -- reponsabilidad humanas. .

(1) Eth. Nic., II,1,1103b.

(2) Cfr. GOMEZ LABRALES, Leonor. Op. cit. p. 312.

(3) Ibidem. p. 315.

1.3. Virtudes intelectuales y virtudes morales:

Aristóteles divide la virtud en dos clases: morales e intelectuales; las virtudes morales hacen bueno al hombre absolutamente, las racionales en un aspecto. "... doble será a su vez la parte racional: una, la que posee la razón propiamente y en sí misma; otra, la que escucha la voz de aquélla como la de un padre.

Atendiendo a esta diferencia se divide la virtud" (1).

Por tanto, son sujetos de la virtud la inteligencia y la voluntad, y las facultades que participan de la razón, que son los apetitos sensibles. Las virtudes intelectuales se dividen en dos, del entendimiento especulativo y del entendimiento práctico. Las virtudes que corresponden al entendimiento especulativo son: intuición, ciencia y sabiduría; y las virtudes del entendimiento práctico son el arte y la prudencia.

Las virtudes morales son de la voluntad y participan de los apetitos. La noción de virtud encuentra su contenido exacto en el caso de las virtudes morales en cuanto perfeccionadoras del hombre, y son las que, junto con la prudencia, interesan a la ciencia ética.

En cuanto a los distintos modos de adquirir las distintas virtudes, Aristóteles afirma: "Siendo, pues, de dos especies la virtud: intelectual y moral, la intelectual debe sobre todo al magisterio su nacimiento y desarrollo, y por eso ha menester de experiencia y tiempo, en tanto que la -

(1) Eth. Nic., I, 13, 1103a.

virtud moral es fruto de la costumbre...

De lo anterior resulta claramente que ninguna de las virtudes morales germina en nosotros naturalmente.

(...) Las virtudes, por tanto, no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibir las, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre (1).

Como hemos dicho, la noción de virtud define primordialmente la virtud moral, y de modo secundario el hábito intelectual. Es imposible usar mal de la virtud moral; sin embargo, la ciencia, por ejemplo, podría usarse para el mal moral. En un sentido amplio se llama actuación recta a la que está realizada según el orden de la razón, perfección intelectual o técnica, pero no humana total.

Es necesario aclarar, además, que aunque las facultades son el sujeto inmediato de las virtudes, es el hombre el que es virtuoso o sabio: "El sujeto inmediato de las virtudes es siempre una facultad o potencia operativa y precisamente de índole racional (racional por esencia o racional por participación); pero el sujeto mediato y último es la sustancia humana y precisamente en cuanto humana o racional" (2).

Aristóteles entiende la virtud como una actividad, y la vida conforme a la virtud como la suprema actividad. El hom-

(1) Eth. Nic., II,1,1103a.

(2) GARCIA LOPEZ, Jesús. El sistema de las virtudes humanas. p. 81.

bre virtuoso actúa según su naturaleza de modo inmediato, con la misma agilidad que los seres de la naturaleza se dirigen a sus fines. Por esto, la virtud es estar en el fin, realizar - el fin en la propia vida.

Por la repetición de actos concretos se adquiere la virtud, pero, a la vez, se desarrolla plenamente en los actos - que la originan: "Pero no solamente provienen las virtudes de las mismas causas y a ellas están sujetas tanto en su génesis como en su crecimiento o corrupción, sino que asimismo encuentran su pleno ejercicio en los mismos actos causativos" (1).

Por tanto, los hábitos se añaden a la vida como una segunda naturaleza, la conducen y la determinan.

1.4. La naturaleza de la virtud:

Existen en el alma, afirma el estagirita, pasiones, potencias y hábitos. Las potencias son las facultades naturales capaces de actualización; las pasiones son afecciones que se reciben y generalmente se acompañan de placer o dolor; los hábitos se consiguen por la repetición de actos y configuran la vida moral. La virtud, entonces, es un tipo de hábito, pues se adquiere por repetición de actos y hace capaz al hombre de una correcta actuación moral. "Llamo pasiones al deseo, la cólera, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio; la añoranza, la emulación, la piedad, y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer y la pena. Llamo potencia a las facultades

(1) Eth.Nic., II,2,1104a.

des que nos hacen pasibles de esos estados, como son las que nos hacen capaces de airarnos o contristarnos o compadecernos. Y llamo hábitos a las disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones, como si, por ejemplo, al airarnos lo hacemos con vehemencia o remisamente, estaremos mal dispuestos, y si con medida, bien, y así en -- las demás pasiones" (1).

En este texto, Aristóteles afirma que la virtud moral es un hábito y tiene por materia las pasiones y las acciones. Pero no está claro en qué se distinguen los distintos hábitos, qué hace un hábito bueno y qué un malo. Es esta cuestión un punto clave de la doctrina aristotélica: en las acciones y pasiones, materia de la virtud, hay exceso, defecto y término medio, en función de los cuales acertamos o erramos en la conducta moral. El vicio es resultado de los actos extraños al término medio, y la virtud de actos prácticamente exactos. "No basta, empero, con decir así que la virtud es un hábito, sino que es preciso decir cuál.

(...) La virtud, por tanto, tiene por materia pasiones y acciones en las cuales se peca por exceso y se incurre en -- censura por defecto, mientras que el término medio obtiene-- la alabanza y el éxito, doble resultado propio de la virtud. En consecuencia, la virtud es una posición intermedia, puesto que apunta al término medio" (2).

(1) Eth. Nic., II,5,1105b.

(2) Eth. Nic., II,6,1106a-b.

Ahora bien, ¿en qué consiste el término medio? En sentido ontológico es un medio entre contrarios, en orden a la perfección es un extremo excelente. El término medio se refiere a la capacidad de la potencia racional de contrarios que mencionamos previamente. Si la facultad es indeterminada respecto a contrarios, existen conductas antagónicas que se presentan como opciones excluyentes para el sujeto. Pero la facultad encuentra su fin en un medio que es extremo en el bien y medio respecto a dos vicios. Por tanto, acertar en cada caso concreto es un triunfo, pues el medio es único; con todo, la virtud hace fácil lo que en abstracto es muy dificultoso. "Por lo cual, según su sustancia y la definición que expresa su esencia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y el bien, es extremo.

(...) Así como en la templanza y en la valentía no hay exceso ni defecto, por ser el término medio en cierto modo un extremo, tampoco en aquellas cosas hay medio ni exceso ni defecto, sino como quiera que se obre se yerra. En suma, no hay término medio del exceso ni del defecto, como tampoco exceso ni defecto del término medio" (1).

Como el medio es exacto no admite exceso ni defecto, y, a la inversa, del exceso y el defecto no hay término medio, porque siempre son malos y el término medio es perfección.

(1) Eth. Nic., II.6,1107a.

Los actos claramente inmorales, como son el homicidio o el robo, son ruines por naturaleza, intrínsecamente malos; - independientemente de exceso y defecto, o de circunstancias que los rodeen. En ellos, la pasión y la acción no son moderadas por el juicio recto de la inteligencia; prescinden de él ya por perversión, ya por ofuscamiento.

Aristóteles vislumbró el peligro de los excesos y la tiranía que pueden ejercer sobre la actividad humana, por esto propone una adecuada síntesis moral, que responde a su concepción del hombre como unidad substancial de cuerpo y alma. "Lo que Aristóteles sintió con tanta fuerza acerca de los valores morales inferiores, aunque sin ser capaz de formularlo, era precisamente esto: que todos los elementos valiosos, considerados por separado, tienen en sí un punto más allá del - cual son peligrosos y tiránicos, y que para el verdadero cumplimiento de su significado en su proceder real hay siempre un contrapeso. Debido a este sentir, hondamente justificado, no atribuyó la virtud a ninguno de estos elementos, sino a - su síntesis. En su síntesis es donde disminuye lo peligroso de sus valores, paralizada en la conciencia su tiranía. El - procedimiento seguido por Aristóteles en este cuestión, es un modelo para todo tratamiento ulterior del problema de los contrastes" (1).

(1) HARTMANN, Ethics, 2,p.424. Citado por COPLESTON, F.
Historia de la filosofía. T.I.,p.337.

1.5. Virtud y libertad:

En definitiva, las nociones de virtud y justo medio presuponen -en contra de Sócrates-, que el hombre puede actuar-mal voluntariamente, y también la libertad en la elección.

"... en nuestro poder está la virtud, como también el vicio. Porque donde está en nuestra mano el obrar, también estará el no obrar, y donde está el no, también el sí. (...) Pero si en nosotros está el hacer actos nobles o ruines, e igualmente el no hacerlos, y en esto radica esencialmente la diferencia entre los buenos y los malos, en nosotros estará ser hombres de bien o perversos. (...) el hombre es el principio y el progenitor de sus actos, como lo es de sus hijos" (1).

El texto es definitivo: de los actos concretos depende el nombre moral de cada individuo, y cada uno es padre de sus actos. Pero, adquiridos los hábitos, la conducta está sujeta por ellos, como sucede en el caso del iracundo, que pudo no serlo, sin embargo, siéndolo, difícilmente puede dejar de enfurecerse. "No son, con todo, igualmente voluntariosos los actos y los hábitos. De nuestros actos somos señores del principio al fin, con sólo que tengamos conciencia de los hechos particulares, mientras que de los hábitos lo somos sólo de un principio, no siendo después discernible cada adición por separado, tal como les pasa a los que están enfermos. Pero como en nosotros estaba usar de nuestras capacidades en éste o en aquel sentido, por esto son aquellos voluntarios" (2).

(1) Eth. Nic., III,6,1113b.

(2) Eth. Nic., III,5,1114b.

En este caso habría que evitar los actos concretos hasta desterrar el vicio y adquirir, paralelamente, la virtud contraria.

El desarrollo temático de la virtud permite al estagirita establecer una teoría acerca de la libertad en la acción humana; incluso, apunta hacia la noción de proyecto existencial a partir de una naturaleza dada. "... la noción de posibilidad no es meramente cosmológica; por el contrario, su sentido más radical aparece en relación al hombre.

"Pero es concretamente en el plano ético donde la posibilidad humana revela toda su riqueza y extensión; primero, porque el objeto de la voluntad no es coactual sino posible; y, segundo, porque en orden a esa posibilidad real, el hombre es capaz de autopotenciarse, de crear -mediante los hábitos- nuevos ámbitos de posibilidad" (1).

En el planteamiento aristotélico la naturaleza y la libertad no son término excluyentes, por ello, ambos principios convergen en la gradual perfección humana, sin implicar, el uno para el otro, límites o supresiones. Esta doctrina propone muchas perspectivas a la antropología, a la filosofía de la educación, a la sociología y, en general, a todo estudio de las cosas humanas.

(1) GOMEZ CABRALES, Leonor. Op. cit. p. 328.

2. La prudencia:

En la elección moral intervienen el temperamento individual y la inclinación que el hombre siente hacia el placer. Aristóteles recomienda situarse en extremo de aquello a lo que estemos naturalmente inclinados para dar así con el medio, y también señala que: "En todo hay que guardarse más de nada de lo placentero y del placer, ya que no juzgamos a su respecto como jueces incorruptibles"(1).

Pero no basta con evitar el placer excesivo y conocer las personales inclinaciones para acertar, es una virtud, y virtud fundamental, la que permite discernir y actuar bien: la prudencia, medida y orden de la moral humana.

En primer lugar, señalamos que la prudencia es condición de posibilidad de las demás virtudes morales y se considera tradicionalmente como el saber práctico que permite al hombre elegir el término medio en cada situación concreta. La prudencia es una especie de sabiduría que implica una correcta apreciación de la realidad, y un considerable dominio sobre los propios actos. "Por esto, el ser virtuoso es toda una obra. Alcanzar el término medio en cada caso es una fag na, como determinar el centro del círculo no es de la competencia de cualquiera, sino del que sabe. (...) Y así, el bien es raro, loable y bello"(2).

2.1. Prudencia y término medio.

La virtud, origen y causa de la felicidad humana, con-

(1) Eth.Nic., II, 9, 1109b.

(2) Eth.Nic., II, 9, 1109a.

siste en un hábito, adquirido por la repetición de actos virtuosos, que hace posible realizar eficazmente el bien. Se distingue del vicio porque responde a la naturaleza racional del hombre, lo que es patente precisamente en el hombre prudente, pues elige el medio en cada caso. Son capaces de virtud las facultades racionales -por esencia o participación-, que están abiertas a los contrarios, a la perfección o per-versión. De modo que la consecución de las virtudes morales es un asunto eminentemente práctico, y que atañe principalmente a la prudencia. Se equivocan los que hacen teorías acerca de la justicia pero no son justos, en palabras de Aristóteles, ciertamente morirán porque son enfermos que escuchan consejos pero no los ponen en práctica. "Mas con respecto a las virtudes poco o nada significa el saber, y las demás condiciones, en cambio, tienen una influencia no pequeña, sino total, y resultan de la multiplicación de actos de justicia y templanza.

(...) Pero los hombres en su mayoría no proceden así, sino que refugiándose en teorías, se imaginan hacer obra de filósofos, y que por este medio serán varones perfectos, haciendo en esto como los enfermos que prestan diligente oído a los médicos, y luego no hacen nada de los que se les prescribe. Y así como estos no tendrán salud en el cuerpo con esta terapéutica, tampoco aquéllos, filosofando de este modo, la tendrán en el alma"(1).

(1) Eth. Nic., II, 4, 1105a-b.

En el caso de la prudencia, como en el de las demás virtudes, la perfección consiste en el ejercicio, y por el ejercicio se obtiene. La aparente redundancia aristotélica: 'es prudente el hombre prudente', alude a la mencionada retroalimentación entre facultad y acto.

Aristóteles define lo específico de la prudencia como saber práctico, permite un acertado diagnóstico moral en las más diversas circunstancias.

Es la virtud que hace posible, aquí y ahora, el término medio: su elección y actuación. Además, da forma -razón-, a las demás virtudes morales. Así, para ser felices hay que ser prudentes. Aristóteles llega a identificar esta virtud con la 'virtuosidad' humana misma: "La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente"(1).

Sin embargo, afirmar que exceso y defecto han de evitarse y que el medio es según la recta razón "... por verdadero que sea, nada tiene de claro. (...) Con respecto a los hábitos del alma, es preciso, por tanto, que no sólo sea verdadera la fórmula general, sino que quede definido qué es la recta razón y cuál es su última forma"(2).

Aristóteles sitúa la prudencia en el tratado de las virtudes intelectuales y la señala, junto con el arte, como virtud del entendimiento práctico. Es la principal de las virtu

(1) Eth. Nic., II, 6, 1107a.

(2) Eth. Nic., VI, 1, 1138b.

des morales, pues cuando Aristóteles, en la Etica a Nicómaco, enumera las virtudes del entendimiento especulativo, intuición, ciencia y sabiduría, no añade la que algunos autores han llamado sindéresis(1), hábito cuasi natural del entendimiento humano que conoce los primeros principios del obrar, e inclina la voluntad al bien y la hace rehuir el mal. Aunque la sindéresis suponga cierta practicidad, por el carácter imperativo de la ley, se distingue de la prudencia porque ésta versa sobre el juicio moral en la circunstancia concreta.

2.2 La prudencia como conocimiento:

La prudencia parte del conocimiento sensible pues se vale de la memoria, para sopesar pros y contras según la experiencia adquirida, y de la cogitativa para prever consecuencias; como sus juicios son particulares es muy importante en su ejercicio la percepción sensible: "La intuición es de los límites, de los cuales ya no puede darse razón, mientras que la prudencia es de lo último, de lo cual ya no hay ciencia, sino percepción sensible. Esta percepción, con todo, no es la de cada sentido en especial, sino otra análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo, pues también aquí hay que detenerse(2).

La percepción de la prudencia es global, equivale a una visión de conjunto, a la vez, penetra los detalles mínimos.

(1)Cfr. GARCIA LOPEZ, Jesús. Op.Cit., p.p. 243-249.

(2)Eth.Nic., VI, 8.1142a.

Mediante la prudencia se consigue no sólo acertar en cada momento, sino armonizar el desarrollo de las distintas virtudes, de modo que no prevalezca alguna y deforme el carácter. Por ejemplo, la preponderancia de la fortaleza podría causar un excesivo endurecimiento en la persona, y de la templanza, una austeridad insensible; la prudencia es en cada caso, y en la totalidad de la vida moral humana, el equilibrio y la forma que dota de unidad.

Además, la prudencia es diferente de la intuición y de las demás virtudes intelectuales porque versa sobre las cosas que pueden cambiar, y las virtudes del intelecto especulativo son de lo inmutable. "Siendo dos las partes del alma dotadas de razón, la prudencia podría ser la virtud de una de ellas, a saber, de la que es apta para opinar, ya que la opinión versa sobre lo que puede ser de otra manera, como también la prudencia"(1).

El hombre prudente posee la capacidad de dotar de racionalidad a lo que en sí mismo carece de ella, la acción humana participa así de la razón, pero no está determinada por el conocimiento. Por tanto, la virtud es un cierto conocimiento como pensaba Sócrates, pero no se reduce al conocer. La prudencia no sólo concierne al entendimiento práctico, se relaciona estrechamente con el apetito racional que es la sede de la acción: "... siendo la virtud moral un hábito electivo, y la elección un apetito deliberado, es menester,

(1) Eth. Nic., VI, 5, 1140b.

por estos motivos, que la razón sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia"(1).

Aristóteles llama aquí a la virtud 'hábito electivo', razón teñida de voluntariedad; y a la elección 'apetito deli verado', voluntad teñida de racionalidad. La vida práctica se resuelve siempre en este confluir de voluntad y razón, en orden a la perfección de una acción concreta.

En el caso de la prudencia, como principio moral rector, la acción presupone por parte de la inteligencia la delibera ción, y por parte de la voluntad la elección.

2.3. De la deliberación:

La deliberación consiste en sopesar conveniencia o in conveniencia de lo elegible, revisar los datos que se poseen acerca de un asunto y las circunstancias que lo rodean, para presentar a la voluntad, con claridad, una sentencia, lo que Aristóteles llama una 'razón verdadera'. En el libro III de la Etica se enumeran las características de lo deliberable:

"Deliberamos no sobre los fines, sino sobre los medios. No delibera el médico si curará, ni el político si promulgará una buena legislación, ni nadie, en todo lo demás, sobre el fin, sino que, una vez que se han propuesto el fin, exami nan todos cómo y porqué medios alcanzarlo.

(...) Es manifiesto, sin embargo, que no toda investiga ción es una deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pe-

(1) Eth. Nic., VI, 1, 1039a.

ro sí, en cambio, toda deliberación es una investigación.

Y lo último en el análisis es lo primero en la ejecución"(1)

El hombre, después de deliberar, llega a un juicio práctico, que si es elegido será 'lo primero en la ejecución'. Este juicio es llamado sentencia o consejo y toma un carácter de obligatoriedad cuando es consentido por la voluntad. Entonces, lo que en principio fue conclusión se convierte en imperativo moral, mandato de la inteligencia o imperio, sobre el cual, a su vez, la voluntad ejerce uso activo.

Este complicado proceso, puede ejercerse con rapidez y acierto precisamente por el hombre prudente, y en esto consiste la virtud. "Y por esto decimos que la obra más propia del prudente es deliberar bien; pero nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otro modo ni que a ningún fin conducen, fin que sea, además, un bien obtenido por la acción. El hombre de buen consejo, absolutamente hablando, es el que, ajustándose a los cálculos de la razón, acierta con lo mejor de lo que puede ser realizado por el hombre"(2).

2.4. De la elección:

Aristóteles pone un especial énfasis en aclarar que la elección es posible porque los actos del hombre, la mayoría de las veces, son voluntarios; con esto rebate la doctrina socrática del determinismo intelectual. La ignorancia, en el planteamiento aristotélico, no es la única causa del mal moral.

(1) Eth. Nic., III, 3, 1112b.

(2) Eth. Nic., VI, 7, 1141b.

Sócrates pensaba que las virtudes son conceptos, ideas, forma de conocimiento científico, por esto opina que hacer el mal equivale a ignorar; considerando la voluntariedad de los actos humanos y su incidencia en las facultades racionales, Aristóteles las define como hábitos acompañados de razón.

Para eximir de la culpa es necesaria la ignorancia de las circunstancias concretas, como disparar a un ciervo y descubrir en el supuesto animal un hombre; pero lo desconocido en universal no exime la culpa pues es fruto de una falta de prudencia o de una mala elección de la voluntad, que son precisamente las causas de la falta moral: "Y es - que no puede decirse que obra involuntariamente el que ignora lo que le conviene hacer, porque la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario, sino todo lo contrario, de la perversidad, como tampoco la ignorancia de lo universal, por la que justamente se incurre en censura, sino únicamente la ignorancia de las condiciones particulares, es decir, de las circunstancias de la acción y de los objetos afectados por ella. En estos casos sí debe haber compasión o indulgencia, pues el que obra ignorando alguno de esos extremos, obra involuntariamente.

(...) Todas estas circunstancias, tomadas en conjunto, nadie, a no estar demente, podría ignorarlas, siendo evidente, ante todo, que no puede ignorarse el agente, pues ¿cómo podría uno ignorarse a sí mismo?"(1).

(1) Eth. Nic., III.2.1111b.

Los actos que tienen su principio en el individuo mismo son voluntarios, y, por ello, dignos de alabanza o censura. Son involuntarios los actos realizados por fuerza de un motivo extrínseco -por ejemplo, ser arrastrado por un fuerte viento-, aquéllos en los que se desconoce, sin culpa, alguna circunstancia: "Como involuntarios nos parecen los actos ejecutados por fuerza o por ignorancia"(1).

"Llamo voluntario, como he dicho anteriormente, lo que alguno hace entre las cosas que dependen de él, con conciencia y sin ignorar a quién, ni con qué, ni por qué; por ejemplo a quién hiere y con qué y por qué motivo"(2).

Por tanto, la actuación conforme a la virtud no se resuelve en un proceso de eficacia mecánica, sino en la unidad vital de cada uno, en una serie de elecciones concretas y hábitos adquiridos. Es justamente en la elección, acto propio del apetito racional o 'inteligencia apetitiva', donde se configura -se hace a sí mismo- el individuo. Y la prudencia es la virtud que permite elegir bien porque supone un saber y un querer; saber de lo universal y de lo particular, y querer que se prolonga en dominio político de los apetitos, mediante la fortaleza y la templanza en lo individual, y por la justicia en lo que se refiere a los otros. "La elección es manifiestamente voluntaria, pero no se identifica con lo voluntario que tiene mayor extensión. (...) La elección, en primer lugar, no nos es común con los

(1) Eth. Nic., III, 1, 1110a.

(2) Eth. Nic., V, 8, 1135a.

seres irracionales, y sí, en cambio, el apetito irascible y el concupiscible. (...) la elección no recae ni sobre lo pe- noso ni sobre lo placentero.

(...) Mas ni siquiera la elección es lo mismo que el deseo de la voluntad, por más que obviamente estén muy cerca uno del otro. La elección, en efecto, no recae sobre lo imposible... Nadie elige, propiamente hablando, cosas tales, imposibles, sino sólo las que cada uno piensa que él mismo podrá hacer. El deseo, en suma, mira sobre todo al fin de la acción, mientras que la elección, por su parte, a los medios... La elección, en una palabra, se ejerce sobre lo que depende de nosotros"(1).

Por tanto, la prudencia es "... un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre"(2). La prudencia tiene como partes potenciales tres virtudes(3): la subulfa, que permite la correcta deliberación, la synesis, que perfecciona la razón práctica en el juicio según la ley y la gnome, que conduce al juicio exacto en las situaciones excepcionales. Además, integran la virtud de la prudencia, para potenciar la precisión del juicio, la memoria, la penetración, la sagacidad -que Aristóteles llama 'cierta habilidad'-, la docilidad -porque el prudente pide consejo-, la previsión, la circunspección y la precaución.

(1) Eth.Nic., III,2,1111b.

(2) Eth.Nic., VI,5,1140b.

(3) Cfr. GARCIA LOPEZ, Jesús. Op.Cit., p.p. 258-279.

2.5 Prudencia y sabiduría

La prudencia es a la razón práctica lo que la sabiduría es al entendimiento especulativo, su más alto desarrollo, por esto, independientemente de sus efectos, es deseable como perfección de la facultad. Pero, además, ambas virtudes producen un efecto 'globalmente' bueno. Aristóteles concluye que la prudencia en la vida moral es como la 'virtuosidad' misma, pues perfecciona al hombre en el sentido de hacerlo capaz de bondad, y la asimila a la sabiduría como 'virtud total': "... la salud misma es causa de la actividad saludable. Pues así también la sabiduría produce la felicidad, porque siendo una parte de la virtud total, hace al hombre dichoso por su hábito y por su acto.

Asimismo, la obra del hombre prudente se consume adecuadamente sólo en conformidad con la prudencia y la virtud moral, porque la virtud propone el fin recto y la prudencia los medios conducentes. (De la cuarta parte del alma, de la parte nutritiva, no hay virtud semejante, pues no depende de ella en absoluto obrar o no obrar)"(1).

Lo superior en la inteligencia es la sabiduría, lo superior en el obrar -que incluye inteligencia y voluntad- es la prudencia: en la vida nutritiva en cambio no hay desarrollo cualitativo pues se dirige naturalmente, sin libertad ni intención, a los actos que le son propios.

El hombre prudente es activo, y por ser principio de

(1) Eth. Nic., VI, 12, 1144b.

cada uno de sus actos y de la totalidad de ellos, es máxima-
mente libre.

Hemos visto que la prudencia es conditio sine qua non de las demás virtudes morales, y por ello fundamento de la eticidad humana. Con todo, falta señalar la vinculación de esta virtud con la adquisición del fin último, de la felicidad. Pues bien, la prudencia posee un carácter medial, puede poner en práctica todos los medios que conducen al fin elegido y así alcanzarlo. Por esto dice Aristóteles que los prudentes son hábiles.

La prudencia es doblemente activa: configura al hombre y le hace posible lograr el fin a través de la consecución de los medios. Incluso podríamos afirmar que sin esa 'mirada buena' del hombre prudente, se enturbia la acción en sus raíces, pues la intención y el fin al que tiende estarán corruptos:

"Porque los silogismos prácticos tienen su premisa mayor de esta manera: 'Puesto que tal es el fin y el bien supremo...' (cualquiera que sea, ya que el argumento podemos tomar el que se nos ocurra). Mas el bien supremo no parece bueno sino al hombre bueno, pues la maldad trastorna el juicio y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción. Claro está, por ende, que es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno"(1).

(1) Eth. Nic., VI, 12, 1144a.

Como hemos visto, para ser prudente son necesarias la justicia, la fortaleza y la templanza, y en grado secundario las demás virtudes morales; pero éstas virtudes no se dan sin la prudencia. La prudencia es resultado del recto conocimiento, la transparencia de la voluntad y el cálculo ponderado en medio de las circunstancias.

Por medio de la prudencia, y más concretamente del hombre prudente, la razón se introduce en la historia y la naturaleza. Su carácter medial la constituye un puente entre la vida especulativa y la vida sensitiva, para lograr en el hombre una racionalidad perfecta.

En el hombre prudente se cumple, efectivamente, la sentencia de Protágoras, es 'medidad de las cosas', punto de referencia, metro moral. La descripción aristotélica es terminológicamente idéntica a la del sofista: "El hombre bueno juzga rectamente de todas las cosas, y en cada una de ellas se le muestra lo verdadero... Según la disposición particular son las cosas concretas honestas y agradables. Y quizá en esto sobre todo difiere de los demás hombres el hombre bueno: en ver lo verdadero de todas las cosas, como si fuese él mismo norma y medida de ellas"(1).

Si el hombre fuese lo superior en el universo, como afirmaba Protágoras, la prudencia sería la virtud por antonomasia y la vida moral superior, pero: "... lo que atañe a la acción moral es mezquino e indigno de los dioses", dice Aristóteles. Por tanto, "... puesto que el hombre no es lo

(1) Eth. Nic., III, 4, 1113b.

más excelente del universo"(1), no es la prudencia el conocimiento más valioso.

Una vez más , en la Etica se afirma la supremacía de la sabiduría, de la teoría sobre la práctica, no por mero prurito de intelectualidad, sino por la perfección misma del acto de la razón: "... lo sabio es lo mismo, mientras que lo prudente es diverso"(2).

(1) Eth. Nic., VI, 7, 1141a.

(2) Eth. Nic., VI, 7, 1141a.

3. La justicia:

Aristóteles señala con claridad el carácter distintivo de la justicia respecto de las demás virtudes morales: consiste en la práctica de la virtud respecto a otro. Lo propio de la justicia es ejercerse para el otro.

La prudencia perfecciona a la razón en su uso práctico, fortaleza y templanza imponen medida a los apetitos para que no aparten al hombre del bien. En los tres casos el individuo obra lo debido respecto a sí mismo, en cambio, la virtud de la justicia lo obliga a lo debido para otro -lo que no deja de ser un bien para el agente en tanto que se perfecciona-. "Ser justo significa reconocer al otro en cuanto otro, o lo que viene a ser lo mismo, estar dispuesto a respetar cuando no se puede amar. La justicia enseña que hay un otro que no se confunde conmigo, pero que tiene derecho a lo suyo. El individuo justo es tal en la medida misma en que confirma al otro su alteridad y procura darle lo que le corresponde" (1).

3.1. Sentido general y sentido particular de la justicia!

La justicia abriga dos clases de bienes: el del que la practica y el del que recibe su beneficio, por esto posee una especial nobleza y es la columna de la vida social: "La justicia así entendida es la virtud perfecta..." (2).

En la Etica aparecen dos acepciones de la justicia, una en sentido genérico, otra en sentido particular. En estos términos la justicia es la virtud misma, pues consiste en

(1) PIEPER, Josef. Op.Cit., p.100.

(2) Eth.Nic., V, 1, 1129b.

la perfección de la voluntad para otro. Es la virtud ejerciéndose en comunidad, por tanto, es el bien del hombre como individuo social. Porque el hábito que inclina a dar a cada uno lo suyo es el bien completo. Aristóteles habla con reverencia de esta virtud, sin la cual es impensable el bien común. "Si el peor de los hombres es el que emplea su maldad contra sí mismo y contra de sus amigos, el mejor, a su vez, no es el que emplea la virtud para sí mismo, sino para otro; obra por cierto difícil.

La justicia así entendida no es una parte de la virtud sino toda la virtud, como la injusticia contraria no es una parte del vicio sino el vicio todo"(1).

Por otra parte, la justicia es el hábito "... que dispone a los hombres a hacer cosas justas y por el cual obran justamente y quieren las cosas justas"(2). Este sentido de lo justo es la virtud particular que Aristóteles define como parte de lo injusto total, y se identifica con el atentado contra la ley, la transgresión del orden, lo desigual o ilegal. Las otras formas de injusticia -adulterio, difamación, traición- se pueden referir a un vicio específico; pero la forma de la injusticia, como la ruptura con la ley en las cosas que son de otro, es injusticia propiamente dicha.

Así, la injusticia se manifiesta en dos acciones:

- tomar para sí lo más de las cosas buenas
- tomar para sí lo menos en las cosas malas

(1) Eth.Nic., V, 1, 1130a.

(2) Eth.Nic., V, 1, 1129b.

Esto en el caso de que lo más y lo menos de los que hablamos, correspondan al otro (1). "Esto es lo que acontece en la práctica: el que comete injusticia tiene más; el que la sufre, menos de lo que estaría bien" (2).

Lo justo puede ser lo legal y lo igual, y lo injusto, como ya dijimos, lo ilegal y lo desigual. Ahora bien, lo desigual siempre es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual. Por tanto, la legalidad es el todo y la igualdad la parte, ambas nociones integran la justicia particular.

3.2. Justicia, ley y naturaleza:

Hablar de la virtud de la justicia supone la noción de ley, sin este parámetro objetivo, sería imposible otorgar a cada uno lo que le pertenece, porque ¿en función a qué dictaminaríamos lo debido para el otro? "Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien". Esta proposición anuncia con soberana sencillez una realidad fundamental. La justicia es algo segundo. La justicia presupone el derecho. Si algo se debe a un hombre como suyo, el hecho mismo de que tal se le debe no es en sí obra de la justicia" (3).

Perfectamente comprendió esto Aristóteles, así, en su tratado de la virtud considera también la naturaleza de

(1) Cfr. Eth.Nic., V, 1, 1129b.

(2) Eth.Nic., V, 3, 1131b.

(3) PIEPER, Josef. Op.cit., p. 89. La cita entre comillas simples es de santo Tomás, C.G., 2, 28.

la ley y las distintas constituciones.

La ley salvaguarda el ejercicio de la justicia de los vaivenes humanos, y por esto, es el pilar que sostiene la vida política. Para Aristóteles la evolución de las constituciones señala los derroteros, avance o retroceso, de los pueblos. Tenemos necesidad de las leyes pues, en ocasiones, el castigo es más convincente que la razón y el honor: "...las leyes son, por así decirlo, las obras del arte política. (...) así también, las compilaciones de leyes y constituciones son sin duda de -- gran utilidad para los que están ya en actitud de estudiarlas y de apreciar en ellas lo que está bien o lo que está mal, así como cuáles leyes son aplicables en tales o cuales circunstancias" (1).

La ley es un norma objetiva, externa al propio interés que para el juez y los particulares es punto de apoyo; sin la ley sería difícil determinar qué es lo justo en cada circunstancia. Pero es necesario un hombre que dé vida a la ley, este es el juez, o cualquier hombre que imparta la justicia, pues "...no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley, porque el hombre ejerce el poder para sí mismo y acaba por hacerse -- tirano. Pero el magistrado es el guardián de lo justo; y si de lo justo, también de lo igual. Si el magistrado es justo, no se atribuye, según la opinión general, nada excesivo, porque no se adjudica más de lo debido de los bienes en sí, a no ser una porción proporcional a sus méritos. Y así, el magistrado-

(1) Eth. Nic., X, 9, 1181b.

justo trabaja para los demás; y por esto se dice que la justicia es el bien de los demás" (1).

La ley, tanto natural como fruto del consenso humano, - presupone la racionalidad. Establece un orden en la vida política, y por esto, la rescata de la arbitrariedad: la ley, es para el hombre perfeccionamiento según la razón, nunca capricho. "Que el texto aristotélico diga 'razón' o 'ley' (logos o nomos), no tiene la menor importancia, porque uno y otro término, en el contexto en que están, dicen exactamente lo mismo. La ley es 'lo común a todos en la ciudad' (Heráclito), no de otro modo que la razón es lo común a todos los hombres. La ley es la razón porque es la instancia impersonal y objetiva que se cierne sobre el arbitrio individual, que de otra suerte, - dejado a sí mismo, produciría la guerra de todos contra todos. En la ley estriba la seguridad, y por esto remataba Heráclito su célebre aforismo diciendo que 'el pueblo debe luchar por - la ley como por sus muros'" (2).

Lo justo puede considerarse en virtud de la naturaleza - o de la disposición legal. Lo natural es principio en todas - partes y no depende de la opinión del hombre, lo legal puede ser de un modo u otro según las distintas sociedades. Sin embargo, una vez establecidas las convenciones, no es indiferente respetarlas o no.

(1) Eth. Nic., V,6,1134b.

(2) GOMEZ ROBLEDO, Antonio. Meditación sobre la justicia. Fondo de Cultura Económica, la. reimpresión, México 1982. p. 61.

La ley se desprende de la naturaleza, por ello, se puede afirmar que la mejor constitución será la más fiel a lo natural: "... Las cosas justas que no son naturales, sino - por humana disposición, no son las mismas en todas partes, como no lo son las constituciones políticas, aunque en todas partes hay una sola mente que es por naturaleza la mejor"(1). Aristóteles en el terreno del derecho y la política es coherente con la ética natural que ha sustentado.

Cuando se trata de dictaminar acerca de la justicia o injusticia de un acto, la norma es -como en el caso de las demás virtudes-, la voluntariedad de la acción: cuando deliberadamente se atenta contra la proporcionalidad o la igualdad en las relaciones con otro, se comete injusticia. Además, es peor actuar injustamente con frialdad, sin la influencia de las pasiones, que hacerlo movido por la cólera o los celos. Para Aristóteles es necesario considerar, antes de emitir un juicio, los atenuantes y agravantes de la acción: "Hay error culpable cuando el principio de la ignorancia está en el agente; hay desgracia cuando está fuera de él. Cuando se obra conscientemente, pero sin previa deliberación, se comete un acto injusto, como todo lo que se hace por cólera y otras pasiones que en los hombres son necesarias o naturales. (...) sin embargo, quienes los hacen no son aún por ello injustos ni malvados, porque tal daño no procede de maldad. Más cuando se obra por elección deliberada, se es injusto y malvado"(2).

(1) Eth. Nic., V, 7, 1135a.

(2) Eth. Nic., V, 8, 1135b.

A la vista del incontinente, el estagirita se pregunta si puede desearse, naturalmente, sufrir la injusticia, pues el hombre desenfrenado se daña voluntariamente a sí mismo. No podemos atribuir su error a la ignorancia pues conoce a quién - va a dañar, con qué y cómo. Por tanto, parece que ama sufrir - la injusticia, puesto que la comete contra sí mismo.

El hombre busca el bien, sin embargo, el objeto elegido puede suponer la destrucción de la naturaleza. En este caso, según Aristóteles, la voluntad se rehusa. Es decir, se actúa a pesar de la inclinación natural de la voluntad: "Lo que pasa es que el incontinente obra contra su voluntad porque nadie - quiere lo que no estima como un bien, y el incontinente hace - lo que no entiende que debe hacer" (1). Por tanto, sufrir la injusticia no es un deseo natural.

Al relacionar la justicia con la naturaleza, Aristóteles arremete contra los que piensan que ejercer la justicia no es de hombres sino de dioses. Para los que así opinan, el hombre justo lo es por algún extraño privilegio y en virtud de una - especie de fuerza superior que lo protege de la injusticia. - Es decir, sólo puede ser justo el que esté por encima de las - debilidades humanas.

En realidad, la justicia se cifra no en una superioridad natural, sino en el ejercicio de actos virtuosos, al alcance de todos que permiten actuar con maestría, en las relaciones con los otros. La justicia es la voluntad de dar al otro lo -

(1) Eth. Nic., V,9,1136b.

suyo, no la incapacidad de obrar el mal. Pensar lo contrario sería afirmar que lo natural en el hombre es la injusticia, - y lo antinatural -divino o animal-, dar al otro lo que es suyo. Sin duda tal deformación proviene de la dificultad que implica el ejercicio de esta virtud. Incluso, el justo es más capaz de cometer injusticias que el hombre injusto porque es más humano que él, pero no las comete porque no tiene la intención de hacerlo, y la injusticia exige voluntariedad. El ser justo o injusto va más allá de las acciones concretas, aunque en esta - virtud, más que en las otras, las acciones externas son el -- punto de referencia. "(...) porque el justo no sería menos, - sino más capaz aún, de hacer cada uno de dichos actos injustos, pues podría tener comercio con la mujer de otro o descargar - un golpe, así como el valiente podría arrojar su escudo, y volviendo espaldas, echar a correr en esta o en aquélla dirección. Pero el acobardarse y el obrar injustamente consiste no en hacer tales cosas (salvo por accidente), sino en hacerlas con tal disposición, así como el curar y el sanar no consisten en cortar o no cortar, en dar una medicina o en no darla, sino en - hacerlo de cierto modo.

(...) Y por esto la justicia es algo humano" (1).

3.3. Justicia distributiva y justicia conmutativa:

Aristóteles divide en dos la justicia particular: la que

(1) Eth. Nic., V.9,1137a.

se encarga de distribuir bienes entre todos los miembros de la comunidad, que hace referencia a la relación autoridad-individuos; y la que regula los intercambios particulares, entre los individuos. "De la justicia particular y de lo justo según ella, una forma tiene lugar en las distribuciones de honores o de riquezas o de otras cosas que puedan repartirse entre los miembros de la república, en las cuales puede haber desigualdad entre uno y otro. La otra forma desempeña una función correctiva en las transacciones o conmutaciones privadas"(1).

La justicia que se da en las relaciones particulares se divide, a su vez, en voluntaria, que se refiere al contrato; o involuntaria, que se refiere a relaciones clandestinas, como la alcahuetería, o a las establecidas con violencia, como el secuestro. Este último tipo de acciones no es propiamente parte de lo justo, aunque supone una igualdad o proporción.

El esquema aristotélico corresponde a la clásica división entre justicia distributiva y justicia conmutativa. Así, son tres las acepciones que Aristóteles da a la justicia en la *Ética Nicomaquea*: general, distributiva y conmutativa. "La relación de las partes al todo, es decir, de los individuos a la comunidad en cuanto tal, es la que tienen en cuenta la justicia legal o general. La relación del todo a las partes, o sea, de la comunidad, o mejor, de la autoridad que la representa, a los individuos, es la que tiene en cuenta la justicia distributiva. Por último, la relación de unas partes a

(1) Eth. Nic., V, 2, 1130b-1131a.

a otras, a saber, de unos individuos a otros, es la que tiene en cuenta la justicia conmutativa"(1).

En primer lugar trata Aristóteles de la justicia distributiva. 'Lo igual' en términos de justicia adquiere su total significado cuando el estagirita explica la proporción: la justicia no estriba en dar a todos lo mismo, en sentido estricto, sino en dar a cada uno lo suyo. Como hemos visto la ley es parámetro de justicia, y según el tipo de gobierno se determinará qué es lo propio de cada uno. Dar a todos lo mismo es una injusticia. "... puesto que lo igual es un medio, lo justo será también una especie de medio.

(...) Si las personas no son iguales, no tendrán cosas iguales. (...) Todos reconocen que lo justo en las distribuciones debe ser conforme a cierto mérito; sólo que no todos entienden que el mérito sea el mismo"(2). Es un error reducir la justicia a criterios cuantitativos planos -anular la proporción- como si bastara con repartir objetos: un verdadero juez considera los distintos méritos de los hombres.

En la democracia el mérito consiste en libertad, en la oligarquía en riqueza o linaje, para Aristóteles el mérito es proporcional a la virtud, porque es el bien humano por excelencia.

Cuando Aristóteles establece la proporción en la justicia distributiva, las resonancias platónico-pitagóricas son manifiestas. La proporción adecuada en este caso es la proporción geométrica, en la que se consideran cuatro térmi-

(1) GARCIA LOPEZ, Jesús. El sistema de las virtudes humanas. p. 300.

(2) Eth.Nic., V, 3, 1131a.

minos; las personas a quien la justicia se imparte, y lo que se imparte. "En tanto que medio, lo es entre ciertos términos que son lo más y lo menos; en tanto que igual, supone - dos cosas; en tanto que justo, ciertas personas para quienes lo sea. Siendo así, lo justo supone necesariamente cuatro términos por lo menos: las personas para las cuales se da - algo justo, que son dos, y las cosas en que se da, que son también dos"(1).

La justicia consiste, precisamente, en la proporción; que en orden a las cosas es igualdad, pero en orden a las personas es la consideración del mérito, y en el mérito mismo reside el derecho. Por tanto, hablar de derechos supone la dignidad natural o el mérito obtenido. "Pues lo justo está también en cuatro términos por lo menos, y la razón en una - pareja es la misma que la que hay en la otra pareja, porque las líneas que representan las personas y las cosas están - divididas de la misma manera"(2). La distribución implica cierta circularidad, de modo que no falte ni sobre nada en ninguno de los términos, la relación sea en proporción y el total completo. En esta proporción, hay algo común a los dos términos que establece la relación; en cambio, la proporción discreta no requiere de este tipo de semejanza ni implica cuatro términos.

La citada proporción geométrica que Aristóteles considera propia de la justicia distributiva impide que la justicia se entienda como algo plano, como un mero repartir cosas. Sin proporcionalidad se pierde el sentido humano y racional

(1) Eth.Nic., V, 3, 1131a.

(2) Eth.Nic., V, 3, 1131b.

de la justicia y se sustituye por un proceso mecánico.

Aristóteles define la justicia conmutativa como la igualdad entre los individuos particulares: "La otra forma que resta es lo justo correctivo, que se da en las transacciones privadas, tanto en las voluntarias como en las involuntarias"(1). En la justicia conmutativa la proporción establecida por el etagirita es aritmética, lo que significa la vigencia de la igualdad según una razón distinta: la reposición. La justicia correctiva, como también la llama Aristóteles, "... será, por tanto, el medio entre la pérdida y el provecho"(2). Se trata de equilibrar el daño recibido con un beneficio que le sea proporcional, el juez compensa, con el castigo, la desigualdad que siempre causa la injusticia, es por esto que se dice que 'el juez restaura la igualdad'.

La restitución no implica, tampoco en este caso, la estricta equiparación -lo propio de la ley de Talión-, sino la equivalencia, en términos de pena, al desorden. En este sentido, la justicia debe restablecer un doble orden: el del agraviado, y el del agresor, del primero porque se le devuelve lo suyo, del segundo porque el castigo lo exime del mal que ha hecho. "... el juez procura igualar esta desigualdad de que resulta la injusticia. Cuando uno es herido y otro hiere, o cuando uno mata y otro muere, la pasión y la acción están divididas en partes desiguales, y el juez trata entonces de igualarlas con el castigo, retirando lo que corresponda del provecho del agresor"(3). Con todo, en oca-

(1) Eth.Nic., V, 4, 1131b.

(2) Eth.Nic., V, 4, 1132a.

(3) Ibídem.

siones la pérdida es irreparable.

La proporción aritmética consiste en añadir al que tiene menos, lo que le falta y todavía más, pues no basta para restaurar el orden dejar las cosas como estaban antes de la injusticia, es necesario añadir para compensar el daño. La restitución del afectado implica la afección del agresor, es de él de donde tiene que provenir el pago de la deuda. "Al que tiene menos es preciso añadirle aquello en que el medio lo excede, y al que tiene más hay que quitarle aquello en que excede al medio"(1). Una vez más, la justicia implica una cierta circularidad, en virtud de la cual, una vez impartida, cada una de las partes posee todo lo que le corresponde y en la medida de lo que le corresponde.

Para conservar el orden social es necesaria la justicia, la ley, de lo contrario, los hombres se tomarían arbitrariamente sus derechos; "Devolviendo lo proporcional a lo recibido es como se conserva la ciudad. Porque los hombres buscan o devolver mal por mal, pues si así no lo hiciesen pensarían que vivían en un estado de esclavitud, o al contrario tratan de obtener bien por bien, pues si no, no habría cambio, y es por el cambio por el que los hombres se mantienen unidos"(2).

En este sentido, es fundamental para la vida política la educación para la ley, que respecto a la virtud total corresponde, según Aristóteles a "...las prescripciones legales relativas a la educación para el bien común"(3). Para -

(1) Eth.Nic., V, 4, 1132b.

(2) Eth.Nic., V, 5, 1133a.

(3) Eth.Nic., V, 2, 1130b.

que sea posible el desarrollo de la comunidad, es necesario educar en la virtud, de modo que el individualismo y la ambición no fragmenten la vida social. Aquí reside el 'sentido social' de la virtud, como perfección unificante para el progreso y factor de armonía en las relaciones sociales. La virtud que conduce a la soledad o erosiona la unidad de la ciudad es, para la filosofía clásica, una virtud sospechosa.

3.1. La proporción:

Como hemos dicho el 'ojo por ojo y diente por diente' no es la medida de la justicia, e, incluso, hace imposible la vida social. La justicia -distributiva o conmutativa- no es igualdad material, es ejercicio de la proporción.

Aristóteles compara esta razón al sistema monetario: la proporción es al ejercicio de la justicia, lo que la moneda es al comercio, una forma de comparar las cosas entre sí y posibilitar el intercambio. "Es, pues la moneda como una medida que iguala todas las cosas, haciéndolas conmensurables. No habría asociación si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. (...) Debe, pues, haber un patrón común que ha de ser fijado por consentimiento, razón por la cual se le llama monedada (nómisma). La moneda hace conmensurables todas las cosas, pues todo se mide por la moneda"(1).

Así, el juez, que es justicia viviente, es intermedia-

(1) Eth.Nic., V, 5, 1133b.

rio que da lo proporcional a los desiguales, y en cuanto compensa el mal sufrido y castiga el mal infringido, establece y restaura el orden en la vida política. Como la moneda mide todas las cosas, la justicia mide bienes y males según el derecho de cada uno. Con todo, la justicia no se esconde en estructuras impersonales, ni tiranías sin rostro, se da en hombres concretos.

La justicia es un hábito, y en cuanto tal, exige la elección -máxime cuando se trata del perfeccionamiento de la misma voluntad-. Se realiza justo porque se quiere hacerlo, porque es un bien deliberado y elegido, lo mismo sucede con lo injusto.

El hombre justo conserva la proporción independientemente de que participe de lo repartido o sea un juez externo; es quien reparte, por elección, voluntariamente, entre él y otro, lo mismo que entre dos extraños. Por tanto, la justicia es el hábito de la voluntad que hace al hombre capaz de prescindir de su propio interés en beneficios y males, con tal de dar al otro lo que es suyo, lo que le pertenece por naturaleza o méritos. Por exceso se atenta contra la justicia cuando se toma más de lo que corresponde de un bien, y, por defecto, al tomar menos de un mal, en ambos casos respecto a otro. "La justicia es la cualidad por la cual se llama justo el que obra lo justo por elección, y que sabe distribuir entre él y otro, lo mismo que entre dos extraños, no de modo que que le toque a él más y a su prójimo menos si la cosa es deseable, y al contrario si es nociva, sino a cada uno lo -

proporcionalmente igual, y lo mismo cuando distribuye entre dos extraños"(1).

3.5. Sufrir y cometer la injusticia:

"Respecto a mí, atenienses, quizá soy en esto muy diferente a todos los demás hombres, y si en algo parezco más sabio que ellos, es porque no sabiendo lo que nos espera más allá de la muerte, digo y sostengo que no lo sé. Lo que sé de cierto es que cometer injusticias y desobedecer al que es mejor y está por encima de nosotros, sea dios, sea hombre, es lo más criminal y lo más vergonzoso"(2). Sin duda es un descubrimiento socrático importante en la historia de la filosofía, el afirmar los estragos que cometer una injusticia acarrea al hombre. Independientemente del daño externo que se produzca en el que padece la injusticia, el perjuicio del injusto es enorme porque se hace injusto. Sócrates vio con claridad que así como la virtud 'configura', la injusticia 'desfigura' la personalidad y, por ello, desde la perspectiva moral es el peor de los males.

Con todo, cuando la injusticia sufrida es grande, estas palabras pueden parecer vacías de contenido: nadie soporta en silencio padecer la arbitrariedad o el capricho de otro hombre; y menos aún, sufrir la tiranía. A pesar de esto, Aristóteles sostiene lo dicho por Sócrates: es más nocivo para el hombre perpetrar la injusticia que padecerla.

(1) Eth. Nic., V, 5, 1134a.

(2) Platón. Diálogos. Apología de Sócrates. UNAM, 1921. p.76.

La razón, contundente, de este aserto es que la injusticia sufrida permanece 'fuera' del hombre, no afecta su estrutura interior. En cambio, la injusticia cometida pervierte la voluntad humana. Mientras más lejano se encuentre el mal moral del centro vital -facultades superiores- son menores sus consecuencias. Por tanto, hace más daño ser injusto que sufrir al injusto, porque en el primer caso la virtud puede permanecer, y, en el segundo se pierde. "Por lo demás, es evidente que son dos cosas malas recibir injusticia y cometer injusticia: lo primero es tener menos, lo segundo más - del término medio, que es como la salud en la medicina y la y la buena disposición en la gimnástica. Con todo, es peor cometer injusticia, porque cometer injusticia trae consigo - la maldad y es censurable, bien se trate de la maldad completa y absoluta o de la que se le aproxima, ya que no todo lo voluntario es con maldad. Recibir injusticia, en cambio, no lleva consigo maldad ni injusticia por parte de la víctima"(1).

El que comete injusticia no sólo queda marcado por ella, sino que introduce la corrupción en todo el orden humano; dado que la injusticia es esencialmente para el otro, destruirla es fragmentar la vida social. La injusticia es peor que el desenfreno o la colera, porque su extensión es más amplia. Si lo mejor es comunicar a los demás el propio bien, lo peor es que la propia maldad se multiplique en la vida social.

(1) Eth.Nic., V, 11,1138a.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

4. La fortaleza:

"Unos más, otros menos, todos medimos nuestras acciones por el placer y el dolor"(1). Tratar del dolor y de la virtud que se refiere a él, en el sentido de obstáculo frente al bien que se desea, implica abordar el estudio de la fortaleza.

4.1. La virtud del apetito irascible:

Es clásica la división de las virtudes cardinales en prudencia, justicia, fortaleza y templanza, cada una corresponde a una facultad humana. La prudencia es del entendimiento especulativo, la justicia de la voluntad, como ya lo explicamos. El apetito irascible -que nos empuja hacia el bien arduo- corresponde a la fortaleza; y al concupiscible, la templanza.

De este modo, la fortaleza corresponde al apetito irascible que sin ser razón, dice Aristóteles, participa de la razón. En ningún momento llega a considerar el dolor que implica la búsqueda del bonum arduum un fin en sí mismo, el ma soquismo o la autotortura están fuera del planteamiento aristotélico. Se trata, en suma, de renunciar a ciertos bienes inferiores para alcanzar un bien superior.

Así, el dolor como meta se excluye y en la medida de lo posible ha de evitarse porque: "El dolor desquicia y estraga la naturaleza del que lo sufre, mientras que nada semejante produce el placer"(2).

(1) Eth.Nic., II, 3, 1105a.

(2) Eth.Nic., III, 12, 1119a.

4.2. Fortaleza y prudencia:

Aristóteles define la fortaleza, a la que llama también valentía, como el "... término medio en los miedos y las osadías"(1). Los extremos son, por defecto el cobarde, y por exceso el temerario.

Con todo, ¿cuál es el objeto del miedo que hay que afrontar?, ¿qué debe temer el hombre? Porque valiente no es el que enfrenta sin temor a un pequeño e indefenso insecto, por ejemplo. Tampoco es valiente el que por temor a la vida y a los riesgos que ésta conlleva renuncia a la existencia terrena: "Darse la muerte por huir de la pobreza o por achaques de amor o por alguna aflicción no es propio del valiente, sino más bien del cobarde. Molice es huir de los trabajos y arrostrar la muerte no porque es glorioso hacerlo, sino por escapar del mal"(2).

Cuando Aristóteles habla de fortaleza está tan lejos del héroe romántico como del super-hombre. El mérito no está en la debilidad sentimental que no se resiste, ni en la fuerza voluntaria absoluta. La medida es la razón, por esto, en última instancia, no hay fortaleza sin prudencia: "Pero el que hace frente a lo que debe, así pueda temerlo, y por un motivo noble y como debe y cuando debe, y que por los mismos requisitos es osado, ese tal es valiente. Condición de valiente es sufrir y obrar dando a cada cosa el valor que tiene y como la razón lo ordena"(3).

(1) Eth.Nic., III, 6, 1115a.

(2) Eth.Nic., III, 7, 1116a.

(3) Eth.Nic., III, 7, 1115b.

La fortaleza no es impulso ciego, supone la valoración, el juicio del intelecto acerca de las cosas. Por tanto, ha de ser conformada, es decir, debe recibir la forma de la razón, que en la práctica es, definitivamente, la forma de la prudencia. El siguiente texto de Aristóteles separa con rigor las actuaciones de los que obran bajo el influjo de alguna pasión, de los actos del hombre fuerte. No todo el que se atreve, movido por el deseo, es valiente, aunque el coraje es positivo cuando la razón lo antecede.

Así, no se puede hablar de la valentía del lujurioso, ni de la fortaleza del animal herido, la virtud implica racionalidad, elección y adhesión al fin elegido libremente: "Sin embargo, los valientes obran por un motivo noble y el coraje no hace sino ayudarles. Las fieras en cambio, obran bajo la influencia del dolor, porque atacan cuando se sienten heridas o están temerosas; pero mientras están en sus selvas o pantanos no se acercan al hombre. No son, por tanto, valientes para lanzarse contra el peligro a impulsos del dolor o del coraje y sin prever ninguno de los peligros que las esperan, porque de ese modo serían también valientes los asnos hambrientos, que no porque les den de pastos se apartan de la pastura. Y también los adúlteros se atreven a muchas cosas por su concupiscencia"(1).

El valiente no lo es por ignorar los males a los que se

(1) Eth. Nic., III, 8, 1116b-1117a.

arriesga, la prudencia del fuerte tampoco es cobardía o temor. Esta es la esencia de la virtud: soportar las cosas pe nosas cuando debe y como debe, lo que supone una economía de la fuerza en la acción humana, que reserva el máximo empeño para el momento más arduo de la lucha: "Con relación a las mismas cosas son, pues, el cobarde, el temerario y el valiente, pero se conducen diferentemente a su respecto. Aquéllos pecan por exceso y por defecto, en tanto que éste guarda el medio y el deber. Los temerarios se arrojan vd luntariamente a los peligros, pero una vez en ellos retroceden, mientras que los valientes, serenos antes, extreman su energía en el momento de la acción"(1). De modo que no es la ausencia del miedo la materia de la fortaleza, sino la capacidad de superarlo para conservar o alcanzar un bien o para no ser arrastrado por el mal.

4.3. Fortaleza y muerte:

Por tanto la fortaleza hace referencia a lo que podríamos llamar dolor por antonomasia: la muerte, pero no una muerte cualquiera sino la muerte del valiente, la que merece la pena. "Valiente será llamado, por tanto, en sentido eminente, el hombre sin miedo ante una bella muerte y ante peligros inminentes que trae consigo la muerte, los cuales se presentan sobretodo en la guerra"(2).

El pensamiento aristotélico vincula al honor el amor por la patria, que es interés y entrega por la comunidad.

(1) Eth. Nic., III, 7, 1116a.

(2) Eth. Nic., III, 6, 1115a.

Se defiende, al morir, algo mayor que la propia vida: la vida de la polis, la seguridad de otros. Aquí reside la razón de la valentía, distinta a la bravuconería estéril y del egoísmo que se autoafirma.

Para explicar cómo la noción de fortaleza implica la noción de la muerte, basta considerar un texto de Pieper: "... la más grande y honda de todas las heridas es la muerte. Hasta las heridas no mortales son imágenes de la muerte; esta lesión extrema, este último 'no' extiende la esfera de su influjo a toda negación penúltima, en la que vislumbramos como un reflejo suyo (1).

De este modo la fortaleza está siempre referida a la muerte, a la que ni un instante deja de mirar cara a cara. Ser fuerte es, en el fondo, estar dispuesto a morir. O dicho con más exactitud: estar dispuesto a caer, si por caer entendemos morir en el combate.

Toda herida del ser natural entraña la referencia a la muerte. Todo acto de fortaleza se nutre así de la disposición a morir como de su raíz más profunda, por distante que un tal acto pueda parecer, visto desde fuera, del pensamiento de la muerte. Una 'fortaleza' que no descienda hasta las profundidades del estar dispuesto a caer está podrida de raíz y falta de auténtica eficacia"(2).

Está claro que la fortaleza no es, desde ningún punto de vista, desprecio por la vida, y que implica soportar o

(1) Recuérdese que lo que se busca es la satisfacción del apeto en el bien, y que el mayor de los bienes es la vida.

(2) PIEPER, Josef. Las virtudes fundamentales. Rialp. Madrid, 1976, p. 185.

padecer: para ser fuerte no basta acometer una empresa, es necesario además ser capaz de soportar el dolor que tal empeño conlleva. Esto, sin ignorar que se podría evitar tal sufrimiento, sin estar fatalmente atraído hacia la pena. La fortaleza exige libertad: "Mas el valiente es menester que lo sea no por coacción, sino porque es bello serlo" (1).

El fuerte valora la vida más que cualquier otro, pues es prudente y conoce los deleites de la virtud. Además, posee una especial sensibilidad para reconocer el bien. Nadie es capaz de combatir a muerte si no aprecia extraordinariamente la vida: "(...) Más aún: mientras mejor posea la virtud completa y más dichoso sea, más se entristecerá por la muerte. Para un hombre de esta especie la vida es lo más valioso, y bien sabe él que va a ser privado de los mayores bienes, cosa aflictiva en verdad. Y sin embargo, no por ello será menos valiente, y aun puede ser que lo sea más, ya que prefiere a aquellos bienes el honor en la guerra. No en todas las virtudes, por tanto, es agradable su ejercicio, como no sea en la consecución del fin" (2).

4.4. Resistir y atacar:

Por último, la virtud de la fortaleza se ejerce en dos aspectos ya clásicos: resistir y atacar. "Al incontinente se opone el continente; al afeminado el constante, porque la constancia está en el resistir y la continencia en el dominar, como también el no ser vencido y el vencer, por lo cual es más de preciar la continencia que la constancia" (3).

(1) Eth.Nic., III, 8, 1116b.

(2) Eth.Nic., III, 9, 1117b.

(3) Eth.Nic., VII, 6, 1150b.

Aquí Aristóteles se refiere al dominio sobre el apetito concupiscible y por ello pone la primacía en el acometer. Con todo, explica en qué consiste cada una de las modalidades de la fortaleza: no ser vencido es resistir (la tristeza, el miedo...); vencer es acometer (las dificultades de todo tipo). Este resistir no debe entenderse como algo pasivo: "Uno de los aspectos del hombre fuerte es el que aguanta el peligro superior a sus fuerzas. ¿Y qué gana con aguantar? Aristóteles dice que el hombre no resiste para ganar otra cosa fuera de sí mismo, pues cuando el peligro es superior a mis fuerzas yo no gano nada con huir: todo es pérdida. Debe tenerse en cuenta que el aguantar, el ser fuerte, es un bien en sí mismo. ¿Qué gana el hombre cuando es fuerte?, gana el ser fuerte, que es un bien en sí mismo: pierde todo lo que le rodea, pero se salva a sí mismo, se hace más fuerte" (1).

No hay mayor despliegue de actividad que el poseerse, conservarse sereno en las más difíciles circunstancias, arraigado en la virtud como núcleo de la existencia. Pieper explica la actividad en el resistir glosando a Santo Tomás de Aquino: "Por lo demás, el acto de resistencia sólo en un sentido extremo es algo pasivo. De ello se hace cargo Tomás al plantearse esta objeción: si la fortaleza es perfección, no puede ser su acto propio el resistir, ya que la resistencia es pasividad pura y siempre lo activo da lugar a obrar sobre-

(1) LLANO, Carlos. El miedo del empresario. En ISTMO 170. Mayo-Junio 1987, México, pp. 31-41.

pasa en perfección a lo pasivo del sufrir. En su respuesta advierte el Santo que el momento de la resistencia implica una enérgica actividad del alma, un fortissime inherere bono o valerosísimo acto de perseverancia en la adhesión al bien ..."(1).

4.5. Fortaleza y cólera:

Combatir con denuedo, hacer frente al mal, es distinto de la 'incontinencia de la cólera' de la que habla el estagirita. Por esto, el atacar también debe ser informado por la prudencia. Será el juicio de la inteligencia el que, en cada caso concreto, disponga lo que conviene, resistir o atacar. Cuando los arrebatos incontrolables se siguen de grandes temores, sucede que el hombre se está conduciendo por la sensibilidad, es necesario trascender las opiniones de los sentidos para conseguir la fortaleza. Los que siempre actúan obedeciendo a la fantasía oscilan entre la temeridad insolente y la cobardía: "... hay algunos que, presintiendo y previendo los ataques de la pasión, mantiónense anticipadamente despiertos, y vigilante su facultad razonadora, de suerte que no son vencidos por la pasión, ora sea de deleite, ora de molestia. Y son sobre todo los de temperamento vivo o excitable los que incontinentes con incontinencia de arrebato, porque aquéllos con su impetuosidad, y estos otros con su vehemencia pasional, no esperan oír a la razón, teniendo como tienen el hábito de seguir su fantasía"(2).

(1)PIEPER, Josef. Op.cit. p. 200.

(2)Eth.Nic.,VII,7,1150b.

5. La templanza:

La templanza es al apetito concupiscible lo que la fortaleza es al irascible: su medida y su orden. Aristóteles señala los apetitos como las partes irracionales del alma, no porque dirijan necesariamente la actividad humana hacia la irracionalidad, sino porque han de ser conducidos por la razón, sin esta guía su funcionamiento es anárquico.

"Después de la fortaleza hablemos de templanza. Ambas son, a lo que parece, las virtudes de las partes irracionales del alma.

Hemos dicho que la templanza es el término medio de los placeres.

(...) dividamos los placeres del cuerpo y del alma, como son un apetito de honor y el afán de saber. El que ama una y otra cosa recibe gozo de la que ama, y sin embargo, el cuerpo no experimenta nada, sino más bien el alma.

(...) La templanza, por tanto, se refiere a los placeres corporales, mas ni siquiera a todos ellos" (1).

Afirma el estagirita que la templanza es el medio de los placeres, e inmediatamente después habla de la diferencia entre los placeres del cuerpo y del alma (honor y afán de saber). La templanza propiamente regulará los placeres del cuerpo, y sólo en sentido amplio se puede hablar de templanza en el deseo de saber o en la ambición. Por tanto, la templanza regula lo que hoy en día llamamos deseo, todo lo

(1) Eth. Nic., III, 8, 1117b-1118a.

relacionado con la conservación y transmisión de la vida: apetito sexual, alimento y bebida. Con todo, como bien distingue Aristóteles, es el hombre completo, y precisamente en tanto que animado, el sujeto del placer, por ello los placeres del cuerpo inciden en toda la personalidad y no se sitúan, por así decirlo, en la periferia del individuo.

5.1. Templanza y tacto:

Al delimitar exactamente el terreno de la templanza: de leite sexual y placer en la comida y en la bebida, Aristóteles circunscribe el ejercicio de esta virtud a lo relacionado con el sentido del tacto. Esto es un paso importante porque indica la naturaleza de los placeres a los que nos hemos referido: material y primaria. "Así pues, el sentido en que reside el desenfreno es el más universal de los sentidos, y con razón parece ser el más vituperado, como que lo tenemos no en cuanto somos hombres, sino en cuanto somos animales. Bestial es gozarse en los placeres de este género y amarlos sobre todas las cosas"(1).

El desprecio griego que el estagirita muestra aquí hacia estos placeres contrasta con el interés desmesurado que despertan en muchos hombres. Con todo, este desprecio no es general, se descarga en el 'amarlos sobre todas las cosas', que implica mutilar al hombre, hacerlo incapaz de la vida superior o contemplativa. Cuando los placeres de la generación y la nutrición ocupan su sitio, se ordenan, no

(1) Eth. Nic., III, 8, 1118a-b.

merecen ninguna reprensión: "Por ejemplo, el deseo de alimento es natural, porque cada uno lo desea cuando tiene de él necesidad, ora sea seco, ora sea húmedo, y algunas veces ambos. (...) Pero no todos desean este alimento o aquella compañera, ni siempre las mismas cosas, por lo cual parece el deseo ser algo nuestro, por más que ciertamente tenga algo de natural, porque diferentes cosas son agradables a diferentes gentes, y algunas son más agradables para todos que otras cualesquiera.

En los deseos naturales pocos son los que yerran, y si lo hacen sólo es en un punto, o sea en el exceso"(1).

En este texto Aristóteles, por una parte señala la 'naturalidad' del placer sensible, es decir, deja fuera de discusión su bondad y necesidad para la vida humana. Se supera la asepsia platónica respecto al cuerpo, y el sentido común sustituye al dualismo. Por otra parte, Aristóteles humaniza la doctrina de la inclinación natural al placer sensible al mencionar que incluso en los alimentos hay divergencia de opiniones y en esa elección, como en todas, el hombre se configura a sí mismo. Todos desean una compañía, pero no da igual ésta u otra. Todos beben y comen, pero no todos lo hacen de la misma manera. En definitiva, lo vituperable es el desenfreno, el exceso en los placeres.

Además, el tacto tiene un carácter dual en el pensamiento aristotélico: inferior porque lo tenemos en cuanto

(1) Eth-Nic., III, 11, 1118b.

somos animales; superior porque, paradójicamente, indica una mayor capacidad cognoscitiva que tiene su origen en una sensibilidad especial: "Parece que la mayor o menor capacidad de conocer habría de depender del sentido de la vista más que del tacto; pues la vista, como sentido más espiritual, es también más apropiado para apreciar la diferencia de las cosas... Sin embargo hemos de sostener que aquella capacidad está más subordinada al tacto... porque éste es el fundamento de los sentidos. Por consiguiente, el que tiene mejor sentido del tacto tiene también una naturaleza más perfecta en lo sensible y, por consiguiente, una inteligencia mayor; pues la facultad del sentido del tacto es el fundamento de la capacidad del entendimiento. De que uno tenga, en cambio mejor oído o mejor vista no se deduce que sea de naturaleza más sensible en general; a lo sumo lo será en determinado sentido"(1).

Así, no está el mal moral en los placeres del tacto, ni en el tacto mismo, como es evidente. Transmitir y conservar la vida no es un mal necesario, ni la carne es una cárcel.

5.2. El exceso y el defecto:

La falta de templanza por defecto o indiferencia frente a los placeres no es común: "Difícilmente se hallarán los deficientes en los placeres, y que se deleiten en ellos menos de lo que conviene. Semejante insensibilidad no es

(1) PIEPER, J. Op.cit. p. 274. Pieper cita aquí a santo Tomás, que a su vez se refiere a Aristóteles, en Quaestio disputata de anima, 2,19; vid. An. 8.

humana"(1). Sin embargo, en ocasiones el desenfreno conduce a la indiferencia o aburrimento. Estragado el apetito parece anularse el deseo y el placer se vacía de su interés originario.

El desenfreno, vicio contrario a la templanza por defecto, se da cuando la vehemencia del deseo sensible anula la actividad de la razón: "El desenfreno, pues, desea vivamente todos los placeres o los más atrayentes, y es arrastrado por su deseo al punto de preferirlos a todo lo demás. Por lo cual entristécese tanto por no alcanzarlos como simplemente por desearlos, como quiera que el deseo va acompañado de tristeza, por más que pueda parecer absurdo entristecerse por deleite"(2).

La posesión de lo sensible no puede ser constante, pero el incremento del deseo sí lo es, esto produce una grieta en el hombre, una gran tristeza, que Aristóteles considera paradójica, es sufrimiento el deleite en quien se ve dominado por los placeres. Esta insatisfacción se resuelve desde otra instancia operativa, desde la actividad de la razón; no puede evitarse liberando sin límite las energías sexuales y físicas en general, por la sencilla razón de su contingencia que se traduce como la inevitable carencia ontológica de lo material. "El que ninguna cosa sea siempre placentera, proviene de que nuestra naturaleza no es simple, sino que hay en ella un segundo elemento por el que somos corruptibles, de suerte que cuando alguno de estos elementos

(1) Eth. Nic., III, 11, 1119a.

(2) Ibidem.

actúa solo, esto es antinatural para la otra naturaleza; y cuando hay equilibrio en la acción de ambos, lo que se hace no parece penoso ni agradable"(1).

5.3. Templanza y prudencia:

La gravedad del desenfreno no consiste en que se aboque a lo sensible o sexual, sino en que produce una visión parcial de la realidad; incapacita al hombre para mirar la totalidad de las cosas y su orden. El querer del desenfrenado se vuelve siempre sobre sí mismo, y le impide captar en los demás seres nada más allá de lo que es el ángulo preciso de su deseo. Esta deformación cognoscitiva conduce, a corto o largo plazo, a la imprudencia, porque: "Prudencia quiere decir transformar en comportamiento adecuado a la realidad los conocimientos que de forma correcta se adquieren sobre ella. Esa transformación tiene lugar en tres etapas: reflexión, estimativa o juicio y decisión. En cada uno de estos tres momentos deja huella desoladora la lujuria. En lugar de llamar a sereno consejo a todas las potencias impera la disipación y la ligereza (inconsideratio); el juicio se sucede sin que la razón pueda sopesar los pros y los contras (praecipitatio); y cuando el corazón se pone a decidir, caso de que realmente se llegue a ello, opera, como si dijéramos, sin máscara de gas que filtre las impresiones que llegaron a través de los sentidos. Todo buen propósito quedará amenazado por la inconstancia"(2).

(1) Eth. Nic., VII, 14, 1154b.

(2) PIEPER, Josef. Op. cit., p. 242.

Por tanto, el poder destructor del desenfreno es enorme.

5.4. Incontinencia y desenfreno:

Pero Aristóteles distingue dos formas de desorden respecto a los bienes sensibles: la destemplanza o desenfreno y la incontinencia. El matiz es importante porque remite a la intencionalidad misma del individuo. El desenfreno es consecuencia de una opción deliberada por los bienes sensibles e inmediatos; la incontinencia, en cambio, es una debilidad. "El desenfrenado es impelido a actuar por deliberada elección, juzgando que debe perseguirse siempre el placer inmediato, mientras que el incontinente no piensa así, y con todo lo persigue"(1). Puede suceder, sin embargo, que de la incontinencia se pase al desenfreno, pues la repetición de actos conduce a la corrupción de principio, como veremos más adelante. Por esto dice Aristóteles que quizá sea mejor en la educación un desenfrenado, porque erradicando su error cambiará su conducta; el incontinente, en cambio, quisiera no serlo pero no puede resistir lo placentero.

Aristóteles llama vicio al desenfreno, porque implica la adhesión voluntaria del hombre, y también por esto es 'inconsciente de sí mismo'. Es decir, se actúa mal pensando que se está haciendo lo mejor. Por contraste, el incontinente sabe que es débil y repudia su flaqueza. Sin embargo, los resultados son los mismos: tanto el que elige, cuanto el que 'cae', obran injustamente. "... la incontinencia y

(1) Eth. Nic., VII, 3, 1146b.

el vicio son diferentes en su género, pues el vicio es inconsciente de sí mismo, mientras la incontinencia tiene conciencia de su flaqueza.

(...) Es evidente, por tanto que la incontinencia no es un vicio (a no ser quizá de cierta manera), porque la incontinencia es fuera de la elección, mientras que el vicio es por elección. En las acciones a que llevan son, sin embargo, semejantes; como lo que decía Demócrito de los milesios: 'Verdad que los milesios no son necios; pero hacen lo mismo que los necios'. Pues así también los incontinentes no son injustos, pero cometen injusticias"(1).

Las palabras 'fuera de elección' en este texto no significan que el incontinente sea incapaz de resistir al placer, sino que hubiese preferido resistirlo pero no lo hizo por debilidad. En cambio, en el desenfrenado lo corrupto es el principio. Se da entonces la cerrazón de la inteligencia a la que nos hemos referido, que se centra y opta en cada momento por el goce material: "... porque el continente, así como el temperante, se dicen ser tales por no hacer nada contrariamente a la razón por causa de los placeres del cuerpo. Pero la diferencia está en que el primero tiene malos deseos, y el segundo no los tiene; siendo éste de tal constitución que no recibe placer de lo que es contrario a la razón, mientras que aquél, recibiendo placer, no se deja arrastrar por él. Semejantes son también el incontinente y

(1) Eth. Nic. VII, 8, 1150-1151a.

el desenfrenado, pero con todo diferentes. Ambos persiguen los placeres del cuerpo, pero con la diferencia de que el último piensa que hay que hacerlo, y el primero no lo piensa⁽¹⁾.

Esto, como ya hemos señalado, no implica irresponsabilidad, el incontinente es culpable cuando actúa deshonestamente; sin embargo, no ha adquirido todavía un vicio, sino que incurre en el mal esporádicamente.

Como es la razón lo que orienta y rige toda la vida moral es preferible, en cierto modo, el hombre incontinente, que conoce con rectitud, al desenfrenado, que actúa acorde a sus pensamientos y difícilmente cambiará, pues no se salva en él el principio.

5.5. La autenticidad del placer:

Por tanto, la templanza supone prudencia y fortaleza; para reconocer con rectitud el lugar del placer sensible y para resistirlo. Aristóteles distingue también al hombre continente y al templado, el primero requiere de la fortaleza pues tiene malos deseos por los que se deja arrastrar; el temperante, en cambio, no recibe placer de lo que es contrario a la razón. En él, la naturaleza marcha paralela al orden racional y, por ello, desconoce el forcejeo que sufre el continente. Por tanto, la virtud de la templanza trasciende el mero dominio, es posesión de sí mismo, mandato, designio humano, que no causa tristeza ni insatisfac-

(1) Eth. Nic., VII, 9, 1152.

ción: "... el varón templado observa el término medio. No se complace en las cosas en que lo hace de preferencia el desenfrenado, antes muestra repugnancia por ellas; ni en general en aquellas otras en que no debe, ni vehementemente en nada semejante; no se aflige por la ausencia de placeres ni los desea sino con moderación, ni más de lo que conviene ni cuando no convien, ni, en general, incurre en ninguno de tales excesos. (...) el que no observa estas condiciones estima los placeres en más de lo que valen. No así el temperante, sino de acuerdo a la recta razón"(1).

La templanza es también madurez, equilibrio entre el apetito concupiscible y la razón, educación. El desenfrenado ha pasado por la vida de noche, sujeto irremediamente al apetito del placer. "De deseo viven los niños, y en ellos se ve más el apetito de placer. Si este apetito no se hace obediente y sujeto al principio directivo, muy lejos irá, porque en un ser irracional es insaciable el apetito de placer y toma de dondequiera su incentivo, y el ejercicio del apetito acrece su tendencia innata, y si los deseos vienen a ser grandes y vehementes, cierran del todo la puerta del raciocinio"(2).

Según esta doctrina la especie humana se divide por las distintas aficiones o deleites. Lo que hemos llamado 'placeres del desenfrenado', no lo son en sí mismos; los deleites del hombre templado son auténticos placeres. La medida

(1) Eth.Nic., III, 11, 1119a.

(2) Eth.Nic., III, 12, 1119b.

del placer la da el hombre temperante, que no combate contra los placeres sensibles, los selecciona y ordena de acuerdo a la recta razón: desea lo que debe y cómo debe y cuando debe. "... los placeres de seres de especie diferente difieren también específicamente.

Parecería lógica inferir que no son diferentes los placeres en los individuos de la misma especie. Con todo, en la especie humana por lo menos hay no poca diversidad de placeres. (...) En todos estos casos lo real es lo que aparece tal al sujeto que está bien dispuesto. Y si esta aserción es justa, como parece serlo, y si la medida de todas las cosas es la virtud y el hombre bueno en cuanto tal, los placeres reales serán los que parezcan tales a un hombre de esta especie, y agradables las cosas en las que él se complace. (...) Es claro, en consecuencia, que los placeres reconocidamente vergonzosos no debemos declararlos placeres, a no ser para los corrompidos"(1).

Hasta aquí la descripción aristotélica de las cuatro virtudes que fundamentan la vida moral humana.

En el Libro IV Aristóteles enumera y describe otras virtudes y señala para cada una el exceso y el defecto. Menciona, entre otras, la magnanimidad, la liberalidad, la ecuanimidad. Con todo, no les concede la importancia de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

(1) Eth.Nic., X, 5, 1176a.

III. DEL PLACER EN ARISTOTELES:

1. La perspectiva aristotélica:

Aristóteles ha de dar cuenta de un tema debatido en su época y polémico hasta nuestros días: la naturaleza del placer y sus relaciones con la vida. A lo largo de la *Ética Nicomaquea* aborda la cuestión desde diferentes niveles.

Sin embargo, aunque el estudio aristotélico del placer es profundo y extenso -las alusiones al tema en la *Ética Nicomaquea* son constantes-, no deja de considerarlo como tema colateral. En la cultura contemporánea en cambio, es asunto principal y fundante, la perspectiva ha pasado del terreno ético al biosociológico.

"La preponderancia de la perspectiva ética en la consideración del deseo corresponde a la primera gran dilucidación filosófica del tema, llevada a cabo por Aristóteles (343/3-333 a.d.C.). La preponderancia de la perspectiva biosociológica corresponde a la teorías de Sigmund Freud (1856-1939). Durante los dos mil trescientos años que separan al filósofo griego del médico austriaco se mantiene, con ciertas oscilaciones, la hegemonía del punto de vista ético en la concepción teórica del deseo hasta el siglo XIX" (1).

Para el estagirita el principio humano por excelencia es la razón, y sólo desde esta instancia operativa alcanza la plenitud el hombre, por esto, el deseo y el placer son algo más, importante, pero no esencial. Desde este punto de vista, es lógico que sea un planteamiento ético el que priva en el estudio del placer: lo importante es conocer cómo contribuye al perfeccionamiento del hombre en orden a la razón. En la medida que se sujete a la ley del intelecto el placer será lícito, cuando la trasponga o niegue será deshonesto y propiciará una conducta indigna o viciosa.

Una vez más, el hombre prudente -medida de todas las cosas- será el modelo del deseo y consecución de los placeres: "En el hombre temperante la parte concupiscible debe concordar con la razón, pues ambas tienen por blanco lo honesto; y así, el varón templado desea lo que debe y cómo debe, ya que así lo ordena la razón" (2).

(1) CHOZA, Jacinto. Conciencia y afectividad. p. 20.

(2) Eth. Nic., III,12,1119b.

2. Libertad y placer

La noción de incontinencia en el contexto aristotélico puede parecer contradictoria, pues implica que el hombre puede actuar al margen del principio racional; conoce que el exceso en el placer es vituperable y, con todo, no evita este exceso. Como es bien sabido, esto contradice la doctrina de Sócrates: "No es posible, dicen algunos, que se comporte así el hombre dotado de conocimiento moral (incontinentemente). Cosa sorprendente sería, como pensaba Sócrates, que algún otro principio domine el conocimiento existente en el sujeto y que lo arrastre en torno de sí como a un esclavo. Sócrates combatía en absoluto esta idea, sosteniendo por su parte que la incontinencia no existe, ya que nadie a sabiendas puede apartarse en su conducta de lo mejor, sino por ignorancia"(1). Pero basta la experiencia para comprobar que se puede obrar mal con conciencia de ello. Ciertamente, el problema no es trivial, la debilidad humana no es razón suficiente para explicar que un ser primordialmente racional se oponga a sí mismo precisamente en lo que lo hace ser tal. En cierto sentido, el esquema socrático, determinista, responde a la estructura racional humana, que no puede ser anulada por principios inferiores.

En definitiva, el problema de la libertad se resuelve aquí, en el marco de la elección se ubica, en sentido general, el problema del hombre frente al bien: en tanto que no

(1) Eth.Nic., VII, 2, 1145b.

está determinado por ningún objeto contingente, puede auto-determinarse frente a ellos, incluso al margen de la razón.

En el capítulo VII de la *Ética*, Aristóteles señala que deben evitarse tres formas de vida: el desenfreno, la incontinencia y la bestialidad. Estas tres conductas hacen referencia a una relación entre placer y razón. En el primer caso, como hemos visto, la conducta moral es consecuencia de un error en la razón: debe conseguirse el placer inmediato a toda costa. La bestialidad se refiere a una deformación de la naturaleza, que hace agradables al hombre cosas de suyo desagradables. Los ejemplos son claros: ... aquella hembra de quien cuentan que desgarraba el vientre de las mujeres grávidas para comerse los fetos; (...) otros se ofrecen mutuamente a sus hijos para banquetearse con ellos..."(1).

En estos casos lo corrupto no es precisamente el principio racional, sino toda la naturaleza que incide en la razón y la oscurece por completo; los hábitos bestiales o 'estados mórbidos' por excesivos, van más allá de la incontinencia y el desenfreno, y en ocasiones son consecuencia de enfermedad o locura. Otros los adquieren por costumbre: "Así como ciertas cosas son agradables por naturaleza, y de ellas unas absolutamente, y otras según las razas de animales y de hombres, así también hay otras que naturalmente no son agradables, pero que llegan a serlo ya por efecto de un incompleto desarrollo orgánico, ya por la costumbre, ya por deprava-

(1) Eth. Nic., VII, 5, 1148b.

ción original" (1).

Se puede decir que el hombre bestial carece de razón. Las acciones bestiales son repugnantes pues contradicen el apetito mismo, producen placer sólo a una naturaleza enferma. Sin embargo, el hombre bestial no puede ir más allá de su propia deformación, vive sujeto a una cadena biológica o social. En cambio, Aristóteles, que no suele exagerar, afirma que el hombre malo puede hacer diez mil veces más mal que la bestia o el hombre animal, porque se dirige racionalmente hacia el mal y por ello la maldad lo constituye. Sólo un ser racional puede producir, creativamente, mal deliberado: "La bestialidad es un mal menor que el vicio, pero más horrible, porque en el hombre bestial no hay, como en el hombre vicioso, una corrupción del principio superior, pero es porque no lo tiene. Sería como si se comparase lo inanimado con lo animado para preguntarse qué sea más malo. La perversión de lo que no posee el principio es siempre menos dañina; ahora bien, el principio es la inteligencia. Es también algo así como si se comparase la injusticia con el hombre injusto: resultará que, según los casos, una cosa es peor que la otra. Pero el hombre malo puede hacer diez mil veces más mal que la bestia o el hombre bestial" (2).

Por último, resuelve Aristóteles el problema de la incontinencia, cómo se puede obrar racionalmente, en contra

(1) Eth. Nic., VII, 5, 1148b. La psicología contemporánea, en muchos casos, parte de situaciones mórbidas para explicar la conducta general humana, así se produce una inversión teórica: lo saludable será aceptar como terapia conductas bestiales.

(2) Eth. Nic., VII, 6, 1150b.

de la razón? La incontinencia no es ignorancia como pensaba Sócrates, pero supone un oscurecimiento parcial de la razón. Cuando el incontinente se deja seducir por el placer inmediato se asemeja "al dormido, al demente y al obrío". De tal manera que el conocimiento no se anula pero pierde su imperio sobre la conducta.

La libertad respecto al mandato de la razón se explica porque el deseo momentáneo altera el juicio universal y se emite un juicio que 'aquí y ahora' parece más adecuado. Se posee un conocimiento moral objetivo que no se traduce en una acción buena porque lo impide la vehemencia del deseo. Conviene citar aquí un texto aristotélico que es largo, pero señala con claridad los pasos que sigue el hombre cuando contradictorio, en la práctica, el mandato primero de la razón. "... porque aun en el caso de tener conocimiento sin ejercitarlo, percibimos en tal hábito una diversidad, tanto puede decirse que en cierto sentido se tiene el conocimiento y en otro no, como le pasa al dormido, al demente y obrío. Pues así están dispuestos los que están sujetos a sus pasiones. Los impulsos coléricos, los deseos venéreos y otros de este género, manifiestamente alteran el cuerpo, y en algunos producen la locura. Es claro, por tanto, que de los incontinentes debe decirse que están en una disposición análoga a la del dormido, el loco o el borracho. (...) Hemos de creer, pues, que las sentencias morales en boca de

Los incontinentes no tienen otro valor que las recitaciones de los actores en escena.

(...) Cuando, por tanto, está en nuestra mente un juicio universal que nos prohíbe gustar, y por otro lado el juicio general de que 'todo lo dulce es placentero' y el particular de que 'esto es dulce' (y es esta premisa la que actúa), y si acontece que el apetito está presente en nosotros, entonces, por más que el primer juicio nos ordena evitar el objeto, el deseo, con todo nos lleva a él, capaz como es de poner en movimiento cada uno de los miembros del cuerpo. De este modo es como puede suceder que en cierto sentido se practique la incontinencia bajo la influencia de una razón y una opinión...¹

(1).

Aristóteles no desconoce la fuerza del apetito sensible que aunque es una instancia operativa inferior, es capaz de movilizarnos completamente; y señala que el conocimiento que conduce al que sigue el apetito es una 'opinión', una apreciación sensible que capta más las apariencias que las esencias. El que tiene por motor el deseo conoce a manera de animal de caza que se lanza tras su presa.

Con todo, es un hecho de experiencia que los placeres sensibles son los más codiciados, y los que ocupan la vida entera de un gran número de hombres pues se les identifica con la felicidad. Es necesario, por tanto, hallar la causa de esto, "... puesto que cuando descubrimos una plausible

(1) Eth. Nic., VII, 3, 1147a-b.

explicación de por qué aparezco como verdadero lo que no es verdadero, esto hace persuadirse más de la verdad. Así pues, hay que declarar por qué parecen particularmente deseables los placeres del cuerpo"(1). Dos son las razones según Aristóteles:

-porque el placer sensible destierra la tristeza: "... a causa del exceso de pesar, se busca, como si fuera una medicina, el exceso de placer, y en general el placer del cuerpo. Violentas son estas curaciones, y si se buscan es por parecer propias a combatir el estado contrario"(2).

-la ignorancia respecto a otro tipo de placeres: "Los placeres del cuerpo, además, son buscados a causa de la vehemencia por los que no pueden gozar de otros, lo cual no es de reprender si tales placeres son inocuos; pero si son nocivos, es malo. Hay hombres que no tienen otra fuente de alegría ..."(3).

El placer se busca como distracción, para olvidar los sufrimientos y porque proporciona una sensación pasajera de felicidad. El hombre está hecho para disfrutar del bien, de modo que si desconoce los placeres permanentes: "los placeres que vienen del contemplar y del aprender nos harán contemplar y aprender más"(4), optará por los placeres sensibles por lo que en ellos hay de bueno. Esto sucede porque el placer es colateral al acto y el hombre naturalmente tiende a la acti-

(1) Eth. Nic., VII, 14, 1154a.

(2) Eth. Nic., VII, 14, 1154a.

(3) Ibidem., 1154b.

(4) Eth. Nic., VII, 12, 1153a.

vidad y al bien, por ello una vida sin placer no es humana. "... todas las cosas tienen por su naturaleza algo de divino Y si los placeres del cuerpo han usurpado para sí los derechos del hombre, débese a que lo más a menudo es a ellos a los que se entregan los hombres y a que todos participan de ellos, y como son los únicos conocidos se cree que son los únicos"(1).

Ahora bien, el placer puede ser por naturaleza o por accidente; la medicina, por ejemplo, lo es por accidente, como remedio de un mal. también son accidentales los placeres que simplemente sirven para ahuyentar la tristeza (evasiones) y los riesgos que se corren por obtener un bien. Las cosas placenteras por naturaleza, en cambio, no implican dolor ni tienen excesos, pues son como la prolongación espontánea de lo propiamente humano.

El placer natural no remedia un mal anterior ni debe desorbitarse para causar el efecto deseado, sino que es conjunto al natural ejercicio de las facultades. El placer pone en movimiento la naturaleza y la conduce al fin, por ello es bien y bien imprescindible para la vida. Pero lo naturalmente placentero no aparece como tal cuando la naturaleza se corrompe, son necesarias la claridad y la integridad para que razón y apetito funcionen armónicamente: "Y llamó naturalmente placenteras las cosas que estimulan la actividad de una naturaleza intacta"(2)

(1) Eth.Nic.,VII,13,1153b.

(2) Eth.Nic.,VII,14.1154b.

3. Dimensión metafísica del placer:

En el Libro X de la *Ética* de Aristóteles aborda el tema del placer desde sí mismo, sin recurrir a sus relaciones con otras realidades. Es aquí donde se define la esencia del placer, ya está dicho que no es un mal absoluto, pero, ¿se identifica con el Bien? Podría ser que el placer no sólo fue se algo colateral a la felicidad, sino la misma vida feliz. Entonces, el placer - material o inmaterial- se identificaría con el bien al que todos aspiran, y la perfección de la vida como totalidad.

Algunos refutan esta opinión argumentando que el placer no es el Bien porque es un proceso, y, por ello, implica un principio y un término, un movimiento hacia el fin que es señal de imperfección. "Pero este razonamiento no parece correcto, como tampoco que el placer sea movimiento. (...) podemos pasar rápidamente o lentamente a un estado placentero pero en el acto del placer considerado en sí mismo -es decir, en el sentimiento del placer- no puede hablarse de velocidad" (1).

Existe un antes y un después del placer, pero el momento mismo del placer es completo. El gozo es consecuencia de la actividad y por eso participa de la inmaterialidad del acto. Si el placer, cuando se da, fuese parcial no sería un placer propiamente dicho, pues su esencia es el disfrute. Lo anterior no implica que todo placer sea absoluto, sino que cada

(1) Eth. Nic., X, 3, 1173b.

uno es absolutamente placer. Aristóteles atribuye al placer características semejantes a la de la actividad inmanente:
-ser un acto perfecto, dado de una vez y no por partes:
"Acéptase comúnmente que el acto de ver es completo en cualquier momento de su duración, porque no carece de ningún elemento que, añadiéndose posteriormente, lo complete en su forma específica. Pues algo de esta naturaleza parece ser el placer, el cual constituye un cierto todo, y en ningún momento de su duración podría encontrarse un placer que por subsistir un tiempo mayor completase su forma específica.
(...) Es, pues, manifiesto que el placer y movimiento difieren entre sí, y que el placer es una de las cosas totales y completas.

(...) lo que se cumple en un instante es un todo completo"(1)
-afecta a un sujeto perfecto pues está en acto respecto a su propia operación; ya que es fin y principio de la operación: "Cada uno de nuestros sentidos guarda en su acto relación con su objeto sensible; y ese acto es perfecto cuando el sentido está bien dispuesto respecto al más noble de los objetos que caen bajo este sentido. Este es verdaderamente, a lo que parece, el acto perfecto; y nada importa que se diga que es el sentido el que está en acto o el viviente en que reside"(2).

Con todo, el placer no es lo mismo que la actividad, es la culminación del ejercicio de una facultad; no como algo

(1) Eth. Nic., X, 4, 1174a-b.

(2) Eth. Nic., X, 4, 1174b.

artificial o sobreañadido, sino como perfección natural que acompaña a la facultad en acto. Es el hombre completo, evidentemente, el sujeto del gozo; o el viviente en un sentido general: "El placer, pues, perfecciona el acto, aunque no a la manera de una disposición habitual inmanente, sino a modo de cierta perfección final superveniente, como la flor de la juventud en los que se hallan en su apogeo vital"(1).

Por tanto, el placer no es movimiento ni imperfección, es el goce que se desprende del ejercicio de una actividad. La noción de placer así considerada se relaciona estrechamente con la naturaleza en cuanto perfectible, por ello dice Aristóteles que no es un fin en sí mismo, sino camino hacia el completo desarrollo de la naturaleza.

Además, el placer no es un 'proceso consciente', se da en el despliegue natural de la actividad, no como consecuencia de una estrategia racional. Así, el placer resulta de la conformidad con la naturaleza, esta espontaneidad contradice las 'medidas' y refinamientos del epicurismo que mediante cálculos racionales pretenden alcanzar la cima del placer. "Los placeres no son, en efecto, procesos, ni son todos incidentales a procesos, sino que algunos hay que son actos y fines (placeres que no se dan cuando estamos adquiriendo una facultad, sino cuando la ejercitamos), ni todos los placeres tienen un fin diferente a ellos mismos, sino sólo aquellos que van encaminados a la perfección de la naturaleza.

(1) Eth. Nic., X, 4.1175a.

Por lo cual no esta bien decir que el placer es un proceso consciente, sino que más bien debe decirse que es el acto del hábito o estado conforme a la naturaleza; y en lugar de 'consciente' hay que decir 'sin obstáculo'. Y porque el placer es un bien en sentido estricto, parécenos a algunos que es un proceso; pero es porque piensan que el acto es un proceso, cuando en realidad es una cosa diferente"(1).

El placer perfecciona el acto; pero, por una parte, no es lo mismo que el acto, y, por otra, no son idénticos todos los placeres. Así, la actividad intelectual se acompaña del placer de la inteligencia, y los sentidos reciben gozos sensibles. Además, la eficacia del placer consiste en que culmina la actividad perfeccionándola y también dispone al sujeto a realizarla con mayor precisión. El que placenteramente actúa conoce más y es más exacto: "... el placer que es propio de cada actividad la incrementa. Los que ejercen una actividad con placer, alcanzan mayor discernimiento y exactitud en cada uno de sus pormenores"(2).

El deseo, a diferencia del placer, es anterior al acto, supone una carencia, la ausencia de un bien. El placer, en cambio es paralelo al acto mismo; sin embargo, no conocemos por el placer sensible ni intelectualmente, el gozo no es pensamiento ni sensación, los acompaña. El placer es lo más próximo a la actividad, pero no es la actividad misma. "Pero los placeres inherentes a los diversos actos son aún

(1) Eth. Nic., VII, 12, 1153a.

(2) Eth. Nic., X, 5, 1175a.

más propios de éstos que los deseos de tales actos, porque los deseos se distinguen de los actos tanto por el tiempo como por su naturaleza, mientras que los placeres están tan estrechamente ligados a los actos y los son tan inseparables, que puede discutirse si no son lo mismo el acto y el placer. No es creíble, sin embargo, que el placer sea ni pensamiento ni sensación -absurdo sería creerlo-, sino que a causa de no poder separarse de uno y otra paréciese a algunos que es lo mismo. Así pues, siendo distintos los actos, también lo serán los placeres"(1).

Por tanto, el placer no puede ser algo deleznable puesto que supone el acto que es perfección; entonces, debe incluirse en la definición del fin último del hombre. "... y la mayoría, además, suele decir que la felicidad va acompañada del placer, y por esto la definición de bienaventurado se deriva de un verbo que significa regocijarse"(2).

Incluso, podría ser que la felicidad fuese una cierta actividad absolutamente placentera; pues el placer además de coronar el acto, es principio de libertad porque destierra los 'obstáculos', es decir, supone el ejercicio pleno de una naturaleza perfecta. "Nada impide que el bien supremo sea un cierto placer, por más que haya algunos placeres malos, así como nada se opone a que haya alguna forma de conocimiento excelente, aunque otras sean malas. Más aún: quizá sea necesario que, desde el momento que para cada hábito

(1) Eth.Nic., X, 5, 1175b.

(2) Eth.Nic., VII, 11, 1152b.

hay actos desembarazados, la felicidad sea el acto (libre de obstáculos) de todos ellos o el de alguno que sea el más digno de nuestra elección; ahora bien, semejante acto es - placer. Así, podría ser que cierto placer fuese el bien supremo, por más que muchos placeres sean malos, y aun tal vez malos en absoluto. Y por esto creen todos que la vida - feliz es placentera, y con razón implican el placer en la felicidad, porque ningún acto impedido es perfecto, y la fe licidad es una de las cosas perfectas"(1). Esta ausencia de limitaciones que señala Aristóteles como característica del placer y su totalidad en un instante, son características que no pueden faltar al bien más excelente. La fugacidad del placer se debe a que el hombre es incapaz de permanecer en continua actividad.

Así, la perfección engendra el gozo: en la medida que una naturaleza se actualiza, el placer la acompaña. Un ser en el que la naturaleza y el acto se identifique, es el ser más feliz de todos los seres, y también el más libre: "Si la naturaleza de algún ser fuese simple, la misma acción le sería siempre la más placentera. Por esto Dios goza eternamente de un único y simple deleite, pues no sólo existe el acto del movimiento, sino también el de la inmovilidad, y más está el placer en la quietud que en el movimiento. Si según el poeta, 'dulce es la mudanza de todo', es en razón de una cierta perversión, pues así ~~como el hombre malo es fácil de mudar,~~ así también es mala la naturaleza que necesita el cambio, pues no es simple ni buena"(2). La felicidad no es conse-

(1) Eth. Nic., VII, 13, 1153b.

(2) Eth. Nic., VII, 14, 1154b.

cuencia del movimiento irracional, sino de la permanencia que Aristóteles define como 'el acto de la inmovilidad', que identifica con la contemplación. El activismo, el afán continuo de novedades, la divagación y la estilización artificial del placer, no son la felicidad, sino señales de perversión en una naturaleza.

Vista la relación entre naturaleza y placer, Aristóteles enlaza estas dos nociones con otra más amplia que las comprende a ambas: la vida, que es el continuo y activo perfeccionamiento de una naturaleza y se acompaña siempre de placer. Además, la vida incluye en su definición el fin que pone en marcha toda la actividad. El amor, en el caso de la vida racional a la que nos referimos, culmina y perfecciona las demás actividades. Así, por el deseo de la vida, la naturaleza se perfecciona mediante el acto y el placer. Aristóteles es taxativo en este punto: no es posible separar vida de placer, ni placer de acto. "Podría pensarse que todos tienden al placer porque todos desean vivir. La vida es una actividad, y cada cual actúa sobre las cosas y con las facultades que más ama, como el músico con el oído sobre las melodías, y el amigo de aprender actúa con el pensamiento en cuestiones especulativas, y así cada uno en lo demás. Pero como el placer perfecciona los actos, y por tanto la vida, de todos deseada, con razón todos tienden al placer, puesto que para cada cual perfecciona su vida, cosa apetecible. En cuanto a saber si deseamos vivir por el placer o el placer por el vivir, dejémos-

lo por el momento. Ambas cosas, por lo demás, parecen estar unidas y no admitir separación, pues sin acto no hay placer, y a todo acto lo remata el placer"(1).

Esta conclusión, unida a la exposición aristotélica de la vida contemplativa, describe la felicidad del hombre, unidad sustancial del cuerpo y alma racional: consiste en el gozo continuo de conocer y amar en libertad.

(1) Eth.Nic., X, 4, 1175a.

CONCLUSIONES:

La Etica Nicomaquea no resuelve todos los problemas que nuestro tiempo -monstruo con mil ojos ciegos-, propone a la filosofía. No es suficiente para dar razón de una cultura veinte siglos cristiana.

La Etica Nicomaquea, con todo, es un proyecto completo; porque el genio aristotélico salva la circunstancias y rescata del tiempo lo inmutable. A doce años del dos mil -- todavía aprendemos, y mucho, de los diez libros a Nicómaco; porque en cada uno de ellos se condensa un profundo conocimiento de lo humano, consecuencia del hábito científico -- de conocer los principios y las causas.

Sin complicaciones terminológicas Aristóteles enriquece-

ce la historia de la filosofía -que se está haciendo hoy- con principios éticos vivos.

I. La naturaleza teleológica de la actividad humana.

Desterrar la finalidad de la ética -ciencia de la perfección humana- es hacer de la acción un proceso mecánico. El fin hace vida el devenir humano, posibilita la unidad orgánica en las distintas instancias operativas. Sin finalidad no hay armonía ni desarrollo en el conjunto de las facultades; la ausencia del fin es la anulación de la jerarquía y el orden. Eliminando el fin, la noción de la naturaleza -se esfuma y comienza la vida de la máquina: y en una maquinaria la supremacía de un elemento sobre otro es alienación.

Cuando Aristóteles establece como primer principio de la ética que todo lo que se hace es por un fin, elimina la esclavitud de las facultades, que se enderezan en conjunto, orgánicamente, al bien de la naturaleza. El fin es el bien natural de la facultad.

La noción de justo medio es consecuencia de la jerarquía, cuando la razón determina, en lo concreto, la exactitud moral, no esclaviza alguna facultad o suprime el deseo; elige la única posibilidad que es un bien para el compuesto, sin menoscabo y abuso de alguna instancia particular. Lo mismo que en la vida social lo primero es el bien común, en la perfección humana primero es el hombre que la mano o la memoria.

Este es el sentido de la prudencia como ordenadora de la vida moral. Pero el predominio de la razón práctica no es estoicismo ni ley falsamente añadida a lo natural: porque - la razón en el hombre también es lo natural. Cuando se opone la razón y la naturaleza, la actividad humana deja de ser orgánica -vital- para ser máquinal, esclava. La libertad -- sólo es posible en el reino de los fines. Esta es el último significado de la moral natural de Aristóteles, que sostiene un bien humano específico -para cada uno de los hombres- y las vías de acceso a él, que sólo se alcanzan desde el individuo concreto.

II. La primacía de la felicidad.

En la Etica a Nicómaco lo primero es el deseo y la consecución de la felicidad, no la moralidad en sí misma, no el deber y la ley. Para Aristóteles el legalismo es una instrumentalización de lo humano. El deseo de felicidad y la realización del viviente feliz no son formas artificiales sobrepuestas que justifiquen un proceso meramente mecánico, sino realidades en una naturaleza racional.

Por otra parte, el estatuto principal de la felicidad se debe a un profundo estudio del placer: comprendida la naturaleza del gozo es absurdo eliminarlo de la ciencia -- ética. La felicidad es consecuencia del ejercicio de la facultad, de la puesta en acto de lo posible humano: no basta saber que la inteligencia es capaz de hábitos, es necesario,

para saber, adquirirlos. Pero la actualización de una facultad implica placer, mediato o inmediato, porque cuando la facultad es en acto se cumple a sí misma: es lo que era, está en su bien. Por tanto, el placer es indicio de perfección, no huella de corrupción. Cuando -en palabras de Aristóteles-, la naturaleza es intacta, íntegra, completa, es capaz de gozar; la naturaleza estragada se sufre a sí misma incluso en lo que podría ser placentero.

La armonía entre facultad, acto y placer, es un acierto aristotélico que muchas morales hedonistas no alcanzan, pues, para legitimar el placer, eliminan la actividad, y sin el acto el placer se vacía de contenido y muere.

No es egoísmo buscar la felicidad sino legítimo deseo humano. El primer deber que tiene un hombre es ser feliz. Caprichoso sería instalarse en lo particular humano, sujetos a la tiranía de las faltades inconexas. Para Aristóteles la felicidad está en el ejercicio de lo más noble, en la vida de la inteligencia y la virtud, bienes proporcionales al hombre que los mire, Nada más ajeno al estoicismo dictatorial o hedonismos unilaterales.

III. La noción de virtud como perfección habitual.

Otro evidente logro aristotélico es su teoría de la virtud, que pierde el contenido socrático de razón suficiente, para entenderse como perfección de la facultad. A partir de la virtud -hábito que refuerza a la facultad y se consigue

por la repetición de actos- el hombre puede hacerse a sí mismo. Porque en la esencia humana existe una naturaleza previa, el proyecto es posible; porque esta naturaleza no está acabada, el hombre puede configurarse.

Si bien es cierto que Aristóteles no entiende la libertad en toda su radicalidad -como sustancia misma de la historia-, también lo es que cuando aborda el tema de la virtud claramente afirma la voluntariedad, y la consiguiente responsabilidad y dignidad de las decisiones y los actos personales. Son muchos los textos de la ética nicomaquea - que desmienten el supuesto determinismo intelectualista, según el cual el mal moral se reduce a un error práctico. La ineficacia cognoscitiva y la debilidad natural son causas, en efecto, de errores en la apreciación moral; pero la inmoralidad reside en la elección libre del sujeto: en la intención explícita de hacer el mal. Por esto Aristóteles afirma que algunos hombres merecen castigo, y, otros, la honra.

Profundamente concibió el estagirita la honda huella que las acciones libres imprimen en la naturaleza: el hábito es una segunda forma que reorienta al hombre al fin que le es propio, y de los hábitos dependen la frustración o plenitud vitales. La naturaleza humana exige una nueva forma que surge de la misma vida racional. El vicio atrapa a la facultad, obstaculiza su desarrollo y llega a aniquilarla; la virtud potencia la capacidad natural, podríamos decir que la virtud de una facultad la multiplica.

Es este el sentido de la libertad en Aristóteles: somos capaces de adquirir buenos y malos hábitos, los buenos perfeccionarán una naturaleza abierta -en tanto que racional-, los malos la constreñirán. Depende del hombre la elección -- concreta, pues cada uno es padre de sus actos. Por tanto, la libertad es la revitalización de una naturaleza que se ordena, desde sí misma, a la perfección. Nada tiene de estático este planteamiento: para Aristóteles es absurdo renunciar a la actividad, conformarse con una existencia informe.

La libertad propuesta por el estagirita no tiene en sí misma su fundamento, ni se identifica con la espontaneidad; se finca en la razón como principio -natural- de la existencia humana. El hombre es libre porque puede decidir y actuar a partir del conocimiento, sin éste, la vida moral se reduciría a un vaivén caprichoso de fuerzas cósmicas y materiales. En la Etica a Nicómaco la libertad es, en definitiva, la libertad de la verdad. No se trata de someter voluntad, apetitos y demás facultades a la tiranía del intelecto, sino, de hacerlas capaces, en su nivel, de verdad. La vida humana, como totalidad, se ve moldeada por la claridad de la sabiduría y la precisión de la prudencia.

Aristóteles jamás comprendió la libertad del animal racional al margen de la vida de la inteligencia; pero esto no le impide calibrar la importancia de lo voluntario -de la elección- en la moral. Incluso afirma que lo que definitivamente configura a un hombre son sus decisiones. Y es la

virtud, inagotable lugar de perfección, la forma humana que libera.

Este es el sentido estricto de la virtud como hábito moral, particularmente evidente en las virtudes cardinales: la prudencia es libertad respecto del error práctico, dominio racional del tiempo y la circunstancia; la justicia es libertad respecto de la ineptitud del individuo en relación a sí mismo, libera de la exaltación o devaluación mentirosa en el intercambio social. La templanza y la fortaleza hacen al hombre dueño del placer y del dolor, respectivamente.

Por tanto, la virtud es lo propio del hombre cabal que es capaz de conducir cada acción concreta según el recto conocimiento, de manera que obrar bien es para él lo natural.

IV. La vida de la razón como principio de unidad.

En un primer momento, Aristóteles identifica la felicidad con la virtud moral, en el sentido expuesto. Pero, su respuesta definitiva acerca de la felicidad es la vida de la inteligencia. En este contexto afirma que el filósofo es el hombre más feliz, y entiende por filósofo al que vive, efectivamente, vida racional.

¿Qué significa vida? La observación fenomenológica de cualquier planta nos muestra un hecho sorprendente: lo que absolutamente no era, a partir de un principio distinto de sí, en el tiempo es. Nos es evidente, sin recurrir a la poesía desde ningún punto de vista, que en la semilla está el

futuro frondoso de un árbol, pero no el árbol. Sin embargo, el árbol crece a partir de esa semilla y no de un complicado proyecto arquitectónico. La vida requiere del medio para fructificar, y, simultáneamente, se desarrolla a partir de sí: interiormente contiene su eficacia, y esta capacidad le es natural. La distancia entre las cosas producidas artificialmente y lo natural vivo es insalvable. La distancia entre la vida de la inteligencia y la producción, o cualquier otra acción exterior humana, es esencial.

Pensando la razón como vida, se entiende la actividad del entendimiento. Las acerbas críticas al intelectualismo moral, provienen de una concepción artificial de la inteligencia: puesto que la razón es una máquina super-desarrollada pero instrumental, sus leyes son rígidas e inflexibles, inapropiadas para un ser libre en el tiempo. Inútiles para un ser histórico. Esta idea inexacta prescinde del principio aristotélico que ya mencionamos: lo natural en el hombre, su vida más profunda, es la razón.

Además, la racionalidad como esencia humana no se reduce a facultad lógica, aunque no la excluya. Cuando, para liberar al hombre de la tiranía intelectualista se recurre al voluntarismo o al sentimentalismo, al sociologismo o al biologismo, se argumenta contra una razón que no es humana: ésta, incluye todas estas instancias, pero no se limita a unificarlas, posee una vida propia.

Aristóteles se pronunció, con toda claridad, por este

tipo de felicidad. La vida intelectual no es algo abstracto, una especie de experiencia placentera superior; se concreta, como la vida moral, en virtudes: la ciencia, el hábito de los principios y la sabiduría. Evidentemente, lo propio de estos hábitos es el conocer mismo, aunque sus objetos sean distintos, y, por tanto, distinta su penetración intelectual. Así, la actividad intelectual no se reduce al discurrir lógico, pero afirmar la vida racional implica el conocimiento. Lo contrario, sería un escape pseudo-místico. En la Etica, Aristóteles se limita a una somera descripción de las virtudes intelectuales, no aborda directamente el tema de la legitimidad del conocimiento. Con todo, el análisis de los diez libros que la componen permiten afirmar:

- la naturaleza de la razón humana, lo que hemos dicho: su perfección actual;

- la íntima relación entre gozo, felicidad y vida intelectual;

- la vigencia del conocimiento como acceso a la plenitud;

- el carácter dinámico del conocimiento habitual, perfección perfectible y perfeccionadora de la inteligencia.

Por tanto, un planteamiento ético no excluye, como muchas veces se piensa la actividad de la inteligencia, ni se reduce, en el mejor de los casos, a las directrices de la razón práctica: asume la totalidad humana. En última instancia, y éste es un planteamiento de la cultura y de la vida social, la sabiduría es un deber moral.

En la Etica se vislumbra un planteamiento definitivo en la filosofía aristotélica, que no se hace explícito: la verdad, el conocimiento humano de la verdad, es el eje de la perfección humana. Y la verdad a la que se aspira no es algo factual sino fundamental. La Etica a Nicómaco no se sostiene en sí misma, no pretende autoprincipiarse, remite a la Metafísica y al De anima. Finalmente, el conocimiento es una vía de características tales que se identifica con el ser mismo del sujeto en tanto que viviente racional: a esto llamamos -felicidad.

V. La comunicabilidad humana.

Cuando Aristóteles dedica dos libros de la Etica al tema de la amistad (VIII y IX), no lo hace por un afán romántico de compañía; su concepción de la vida implica la comunicabilidad y más aún, la sociabilidad política.

Lo inerte es lo íntimamente clausurado, lo vuelto sin remedio, hacia sí mismo. Los seres sin vida son, precisamente, 'desalmados', sin alma; incapaces de abrirse a lo otro. La comunicabilidad principia con la vida que, hasta en las formas más primitivas, implica relación -nutritiva-, y proceso: apertura al medio, y automovimiento. No se desarrolla en la Etica el tema de la sensibilidad, pero es manifiesto que Aristóteles cifra en el conocimiento de los sentidos la posibilidad del conocimiento intelectual y el principio de la vida apetitiva.

Por tanto, a la vida se sigue, implacablemente, la presencia de lo otro, sin lo cual el fin natural del viviente no puede cumplirse; pero, no basta la presencia de lo otro, es necesaria la actividad individual, el automovimiento, para que el fin -crecimiento en distintos órdenes-, sea real.

La citada afirmación aristotélica de que el hombre es un ser social no se reduce a una arraigada conciencia cívica en el mundo griego, aunque la implica. El hombre es un ser de íntima apertura, en primer lugar, porque es un viviente: se nutre, crece, y conoce de modo semejante a los demás vivientes. Pero además, es capaz de vida racional, y aquí radica, estrictamente, su sociabilidad, entendida como capacidad de comunicarse en la polis, según la ley, que es, en definitiva, inteligencia común. Como hemos dicho, la vida de la inteligencia o racionalidad no fragmenta la totalidad del compuesto humano, por el contrario, unifica sus distintas instancias: en la vida social se reúnen la razón, el apetito, la sensibilidad..., para el desarrollo integral de la ciudad.

De modo análogo, la amistad sería, entonces, la comunicabilidad perfecta: el lugar donde la íntima apertura humana se hace total; no se limita al intercambio intelectual o de sentimientos, de nutrición o satisfacción de necesidades, no se agota en esto, pero tampoco lo excluye. Aristóteles es definitivo en este asunto: el amigo es otro yo, pero un otro yo que reconozco como absolutamente distinto. Esta duplicidad perfecta no puede concebirse sólo según la vida vegetal o animal -satisfacción de necesidad en el medio-; ni es posible sin automovimiento -son amigos los hombres en lo que tienen de vir_

tud-, ni se limita al intercambio aséptico de las ideas; así, la amistad, según la concepción aristotélica, es un bien arduo.

La amistad, como duplicidad perfecta, cumple en su mismo desarrollo las condiciones de la vida moral: responde a un fin inscrito en la naturaleza viva racional, es una actividad que perfecciona al sujeto, y, como diferencia específica, hace a los amigos capaces de unidad. Unidad respecto a sí mismo, porque sólo puede comunicarse íntimamente lo que íntimamente se posee, y respecto al otro, porque lo propio de la amistad es la comunidad de pensamientos, sentimientos, e, incluso, acciones.

La comunicabilidad en el orden material es nutrición, implica la destrucción de lo que se asimila; en la amistad, la comunicabilidad es creación, y no en un sentido figurado, porque los amigos convierten la libre vida individual en proyecto común.

Hasta aquí queda dicho por qué es completo el programa ético que Aristóteles plantea en la *Ética* a Nicómaco. Es necesario ahora explicar por qué no es suficiente en el siglo veinte. Para el hombre contemporáneo el ideal clásico de la contemplación resulta abstracto, y la idea de un orden racional, ajena a la experiencia. Para nosotros es lejana la necesidad de la armonía porque vivimos una situación en la que es la escisión, y no la unidad, el principio.

1. La ausencia de armonía se manifiesta en que:

- la naturaleza y la vida ética son conceptos ajenos, que nada tienen que ver entre sí: es el sujeto el árbitro de su propia actuación y del transcurso de lo natural;

- el espíritu humano, como principio vital, se concibe autónomo respecto del cuerpo, una vez más, impera el dualismo: el cuerpo es un objeto más que se usa de modo mecánico. La concepción aristotélica de unidad substancial no está vigente. Esto sucede porque lo que podría establecer el orden -la razón- se elimina como rectora, y en aras de la liberación del cuerpo se le somete a la arbitrariedad;

- el orden cósmico, tan importante en el mundo griego, no es patrimonio del orden contemporáneo: consciente de su radical diferencia respecto del universo, está desvinculado de su orden. Es difícil acceder al universo vivo cuando nuestro entorno es prácticamente artificial;

- además, el crecimiento desmesurado de las grandes ciudades, incluso en las democracias más progresistas, impide la realización del ideal griego de comunidad: rodeado de millares de gentes el hombre vive solo, y esto que suena y -podría ser un lugar común, es principio en el contexto de la ética aristotélica. El estagirita no admite la posibilidad de que un hombre solo se perfeccione plenamente; en efecto, la fragmentación progresiva de las sociedades, obstaculiza la adquisición de las virtudes. La pequeña comunidad de seres libres es definitiva para la perfección humana, y nuestra vida social dista mucho de este ideal;

- la actividad inmanente, sin resultados exteriores, - pero forjadora de los hombres, se opone en nuestra cultura a la praxis. Incluso los términos dan origen a confusión: praxis en terminología clásica, remite a lo más íntimo; praxis para la filosofía contemporánea, implica acción exterior, construcción, actividad eminentemente pragmática. La oposición de la teoría y la práctica introducen, en nuestra cultura, una nueva oposición que impide acceder, y aun comprender, la perfección de la virtud y la contemplación: en ambos casos, el valor está en el ejercicio de la facultad, no en función de resultados más o menos exitosos.

2. Aristóteles pensó una ética para hombres integrados, habitantes de una comunidad ordenada y sensibles al fuerte influjo de la naturaleza. Para comprender la eficacia de la razón en la cultura griega, basta mirar el arte clásico: equilibrio, mesura, cierta inexpresividad, gracia intemporal, son -- también arquetipos de la ética clásica. No es necesario destacar el contraste con lo expuesto en cualquier museo de arte -- contemporáneo: formas caprichosas, desfiguración de los objetos, agresividad en el color y una fuerte carga expresiva.

No en vano el cristianismo revolucionó la cultura occidental señalando al hombre la radicalidad de la libertad, y la consiguiente responsabilidad personal, que se extiende, al tiempo -proyecta la historia-, y a la eternidad -pone en juego, para siempre, la condena o la salvación--.

3. Por último, conviene señalar que la ética aristotélica adolece de un planteamiento profundo acerca del tiempo y el

trabajo. Cuando Aristóteles se refiere a la medicina o la arquitectura, lo hace en el sentido del arte como virtud del intelecto práctico, y para ejemplificar la naturaleza de este tipo de actividad. Ajeno a la proliferación y poderío de la tecnología, y al concepto de trabajo paralelo a la economía, no aborda la dimensión productiva y fabricante del hombre en la historia. En nuestros días el tiempo es algo que se usa trabajando: tiempo y trabajo son dos realidades de las que somos perfectamente conscientes, binomio que aterra y cautiva, podría ser otra tesis que nos explique. Aristóteles no destacó suficientemente la temporalidad humana, la íntima tragedia del viviente racional que puede morir de tiempo.

BIBLIOGRAFIA BASICA

1. ARISTOTELES. Etica Nicomaguea. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM. Segunda edición, 1983, México, D.F. Versión española y notas de Antonio Gómez Robledo.
2. ARISTOTELES. Ethique a Nicomague. Bibliothèque de textes philosophiques. Librairie Philosophique. J. Vrin. Troisième édition, 1972, Paris. Introduction, notes et index par J. Tricot.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. ALVIRA, R. La noción de finalidad. EUNSA. Pamplona, España, 1978.
2. ALVIRA, Tomás. Naturaleza y libertad. EUNSA. Primera edición. Pamplona, España, 1985.
3. ARISTOTELES. Metafísica Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Editorial Gredos, S.A. Segunda edición. Madrid, España, 1982.
4. ARISTOTELES. Obras. Editorial Aguilar. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Madrid, España, 1977.
5. CANTU, Francisco. El último fin del hombre en el pensamiento de Aristóteles. Tesis doctoral. 1981.
6. COPLESTON, Frederick. Historia de la filosofía. Editorial Ariel. Cuarta edición. Primera reimpresión. Tomo I, Tomo VI. México, 1983.
7. CHESTERTON, G.K. Ortodoxia. Editorial Espasa-Calpe. Traducción de Alfonso Reyes. Buenos Aires, Argentina, 1945.
8. CHOZA, Jacinto. Conciencia y afectividad. EUNSA. Primera edición. Pamplona, España, 1978.
9. DERISI, Octavio N. Los fundamentos metafísicos del orden moral. Consejo Superior de Investigación Científica. Instituto de Filosofía Luis Vives. Tercera edición. Madrid, España, 1969.

10. DURING, Ingemar. Aristóteles. UNAM. Colección Estudios Clásicos. Primera edición castellana. México, D.F., 1987.
11. GARCIA LOPEZ, Jesús. El sistema de las virtudes humanas. Editora de Revistas, S.A. de C.V. Primera edición. México, D.F., 1983.
12. GARCIA MORENTE, A. Lecciones preliminares de filosofía. Editores Mexicanos Unidos S.A. Sexta edición. México, D.F., 1983.
13. GILSON, Etienne. De Aristóteles a Darwin (y vuelta). EUNSA. Segunda edición. Pamplona, España, 1980.
14. GOMEZ CABRALES, Leonor. Los sentidos de la posibilidad en Aristóteles. Tesis doctoral. Universidad de Navarra, Pamplona, España.
15. GOMEZ ROBLEDO, Antonio. Meditación sobre la justicia. Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión. México, D.F., 1982.
16. GOMEZ ROBLEDO, Antonio. Ensayo sobre las virtudes intelectuales. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1957.
17. JEAGER, Werner. Paideia. Fondo de Cultura Económica. Segunda edición. México, D.F., 1949.
18. JEAGER, Werner. Aristóteles. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1946.

19. KIERKEGAARD, Sören. Diapasámata. Editorial Aguilar. Tercera edición. Buenos Aires, Argentina. 1973.
20. LLANO CIFUENTES, Carlos. Las formas actuales de la libertad. Editorial Trillas. México, D.F.. 1983.
21. LLANO CIFUENTES, Alejandro. El futuro de la libertad. EUNSA. Primera edición. Pamplona, España, 1985.
22. MILLAN PUELLES, Antonio. Persona humana y justicia social. Editorial Rialp. Quinta edición, Madrid, España, 1983.
23. MILLAN PUELLES, Antonio. La formación de la personalidad humana. Editorial Rialp. Quinta edición. Madrid, España, 1983.
24. ORTEGA Y GASSET, José. Estudios sobre el amor. Biblioteca General Salvat. España, 1971.
25. PIEPER, Josef. Las virtudes fundamentales. Editorial Rialp, Madrid, España, 1976.
26. PLATON. Diálogos. UNAM. México, D.F., 1921.
27. POLO, Leonardo. Teoría del conocimiento. Tomo I. EUNSA. Pamplona, España, 1984.
28. RAMIREZ M., Santiago. La prudencia. Ediciones Palabra. Segunda edición. Madrid, España. 1979.
29. REALE, Giovanni. Introducción a Aristóteles. Editorial Herder. Barcelona, España, 1985.

30. RYAN, Eugene. La noción de bien en Aristóteles. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. Primera edición. México, D.F., 1969.
31. SERTILLANGES, A.D. La vida intelectual. Editorial Porrúa, S.A. Primera edición. México, D.F., 1984.
32. VAZQUEZ DE PRADA, Andrés. Estudio sobre la amistad. Editorial Rialp. Segunda edición. Madrid, España, 1975.
33. Varios autores. Análítica de la sexualidad. EUNSA. Primera edición. Pamplona, España, 1987.