

308913

3

29



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA

Con estudios incorporados a la
Universidad Nacional Autónoma de México

**"APROXIMACION AL ESTUDIO DE LA FELICIDAD
EN LOS CAPITULOS 1 Y 7 DEL LIBRO I DE LA ETICA
A NICOMACO DE ARISTOTELES"**

T E S I S

Que para Obtener el Título de

LICENCIADO EN FILOSOFIA

Presenta:

MARIA TERESA ENRIQUEZ GOMEZ

DIRECTOR: DR. JORGE MORAN Y CASTELLANOS

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

MEXICO, D. F. 1996



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 esta 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.

ÍNDICE

	Pág.
Introducción	I
Capítulo 1: El punto de partida: un orden estudiado, un orden finalizado	2
Introducción	2
Proemio	11
Capítulo 2: El hombre, agente hacia un fin	35
Lección II	35
Lección III	63
Capítulo 3: La felicidad según el parecer de Aristóteles	73
Lección IX	73
Lección X	85
Lección XI	103
Conclusiones	119
Bibliografía	124

INTRODUCCIÓN

El tema de la felicidad ha sido tratado de las más diversas maneras. Los planteamientos que se suceden en la historia de la filosofía han sido famosos: desde el de los hedonistas de los tiempos helénicos hasta los modernos como el de Kant, pasando por voluntaristas, escépticos, intelectualistas etc. Teoría y práctica vital tendrían una amplia gama que ofrecernos.

Ante este panorama, nos hemos querido detener en el planteamiento de un autor clásico: Aristóteles. De sus tres obras específicamente de moral, hemos escogido unos fragmentos de la que nos parece más completa: La *Ética a Nicómaco*. Y hemos elegido también un maestro para seguir tras Aristóteles: Tomás de Aquino en su comentario a la misma obra. Como se verá, sólo hemos citado a estos dos autores para no perdernos, y para conservar la atención en la exposición inicial del tema de la felicidad.

Nuestro trabajo no pretende ser una exposición exhaustiva de todo lo que ha dicho el estagirita, ni en esta ni en sus obras de moral. Buscamos un objetivo mucho más específico: encontrar la concatenación que tienen algunos conceptos clave con el tema de la finalidad. Por eso necesitamos ir paso a paso en sus argumentaciones, detenernos en consideraciones de las posibles consecuencias, escuchar la inteligibilidad que otorga el gran comentador medieval, y así logra sacar algunas conclusiones.

La felicidad es el fin del hombre. Y desde aquí se empieza a entender todo: orden, bien, perfección, movimiento, naturaleza, forma, operación, vida, virtud, alma... Cada concepto encuentra su lugar en el tratado. Todo es armónico. De todo ello no queremos profusidad -encontramos bastante en estos dos milenios de cultura occidental- , queremos más bien claridad escueta.

Por eso nos ceñimos a unas cuantas lecciones, -seis- correspondientes a cuatro capítulos del original de la *Ética*. Todas del primer libro. Las primeras tres por constituir el planteamiento de la ciencia cuyo objeto es el hombre que busca la felicidad. Las otras tres, correspondientes al capítulo 7 del tratado aristotélico, por su propósito: exponer la propia opinión de su autor. La estructura más detallada del trabajo la determinará el esquema de Tomás de Aquino.

Sabemos que lo que aquí encontraremos, Aristóteles lo dice en otros muchos lugares. Pero, como dijimos, buscamos un enfoque más que cuantitativa, cualitativamente alto. Menos texto comentado, pero más ideas en claro. Porque ha habido muchos aristotélicos, pero pocos se han detenido a explicar los pilares, -principios, axiomas, o tesis- que sostienen su ética.

Hay mucho escrito sobre el tema, pero en la presente tesis buscamos hacernos cargo de dichos pilares. Y esto por una razón muy sencilla: por la gran tradición que a ellos se remonta. La cultura occidental es muy griega. La filosofía clásica es muy aristotélica. Nadie hace filosofía sin referirse de algún modo a ella. Además, de ellos podemos sacar luz para interpretar otros muchos fenómenos humanos.

¿Por qué el tema de la felicidad y no otros? Como se verá también es un tema regidor. Como la felicidad es fin, ordena. Ya iremos viendo cómo todas las 'cosas humanas' irán cobrando peso y tomando lugar en función de ella. En el fondo, este trabajo es un trabajo sobre la finalidad del hombre. El tema está justificado de antemano: si nuestro estudio del hombre no nos lleva a vivir una vida plena, de muy poco nos sirve. Pasemos pues a leer detenidamente a Aristóteles de mano de Tomás de Aquino.

Capítulo 1: El punto de partida: un orden estudiado, un orden finalizado

El tratamiento del tema de la felicidad en Aristóteles sigue un orden. Tomás de Aquino lo hace ver. Sus comentarios nos han parecido el mejor camino para entender la argumentación aristotélica. Lo que hace el aquinate es explicitar algunas premisas omitidas por el autor. De manera que la obra queda completada. Si filosofar es ir tras las causas últimas, los comentarios hacen filosofía. Las afirmaciones aristotélicas quedan fundamentadas en principios que se encuentran en el comentario. Estos principios dan luz después para entender tesis posteriores o anteriores. Por eso ahora iremos haciendo la lectura de Aristóteles a la luz de dichos comentarios.

Introducción

Antes de empezar a comentar la *Ética a Nicómaco* Tomás de Aquino hace una breve introducción. El trabajo a realizar es una investigación científica de la felicidad. Si es un trabajo científico será necesario resolver, por lo menos algunas, de estas cuestiones que se presentan inmediatamente: ¿qué ciencia la estudia?, ¿esa ciencia es válida?, ¿cómo demuestra?, ¿qué grado de certeza produce, qué tan fiable es?, ¿quién está capacitado para enseñarla, quién es el experto en ella?, ¿qué se necesita para aprenderla?

En la introducción empieza a contestar algunas de estas cuestiones. Pero el proyecto al que pretende contestar la filosofía moral tiene unos presupuestos. Así que 'interrumpe' con el capítulo uno para señalarlos. Pero vuelve sobre los temas metodológicos en el segundo y tercer capítulos, una vez planteado el problema de la felicidad. De manera que la introducción y los primeros tres capítulos forman una unidad. La unidad del planteamiento de la ciencia que demostrar propio. Y que exige ciertas disposiciones tanto en el que la enseña como en el que la aprende.

Precisamente al final del comentario al tercer capítulo, el aquinate hace un epílogo de lo dicho en este conjunto de lecciones, donde dice que se ha ocupado de:

1. El objeto de esta ciencia.
2. Del modo de la demostración.
3. Del oyente.¹

Empecemos en orden. La introducción es propia de Tomás de Aquino. (Hay que advertir que no hay un texto aristotélico paralelo). La divide en tres partes, que iremos desglosando una por una.²

1) Ubica a la filosofía moral dentro de las partes de la filosofía: la filosofía moral considera el orden de las acciones voluntarias.

El objeto de la filosofía moral: el hombre como agente voluntario en vista del fin.

2) Da la división de la filosofía moral: individual, familiar, política.

3) Explica el objetivo propuesto por Aristóteles en la Ética. Introduce al proemio.

1. Del orden de las partes de la filosofía y especialmente del objeto de la filosofía moral

La ubicación se hace desde el estudio con respecto al orden. Las ciencias se distinguen por el orden del que se ocupan. Tal orden -el objeto de su

¹ *In Et. Nic.*, L.I, 3, n. 42

² Las cursivas corresponden al esquema de Tomás de Aquino. Las negritas a la síntesis hecha por nosotros. De ahora en adelante este formato las distinguirá.

ocupación- es el llamado *objeto* propio. El objeto de la filosofía moral es un cierto *orden*. Pero, ¿de dónde salen todas estas afirmaciones?

La primera afirmación es esta: "A la razón le corresponde con propiedad conocer el orden."³ Es un axioma aristotélico. Y sin embargo, no está explicitado ahora. El orden es o *conocido* o *hecho* por el hombre. En la *Metafísica* dice Aristóteles: "lo propio del sabio es ordenar"⁴ No hay que confundir: es distinto *conocer* el orden que *ordenar*. Tomás de Aquino hace la distinción cuando define en la división, cada ciencia.

Respecto del orden Tomás de Aquino hace una distinción. Es decir, si preguntamos ¿dónde hay orden?, ¿dónde se da el orden?, ¿entre quiénes se da el orden? Podemos contestar:

- 1) De las cosas respecto del fin.
- 2) De las cosas entre sí.

Hace esto desde el concepto de orden. Algo está *en orden* si está en su lugar. El orden entonces se da en una multiplicidad. Si no hubiera más de uno entonces no haría falta el orden. En un universo monolítico no cabría hablar de orden. Lo que hubiera estaría ya. Estaría, por decirlo así, *en su lugar*. La noción de orden necesita de la multiplicidad.

En un universo como el nuestro sí que hace falta hablar de orden. Y no sólo hablar, sino poder señalarlo. Si sabemos nuestro lugar en un orden universal sabremos qué hacer con cada cosa. Cada cosa tendrá un lugar. La noción de

³ *In Et. Nic.* L.1,1,n.1

⁴ *Met* 1,2...

orden lleva también a la noción de paz. Pues el orden da estabilidad. Y la paz tiene mucho que ver con la felicidad.

Hay que advertir que el orden se da entre las partes. Y éstas respecto del fin. El primero depende del segundo.

"Pero hay un doble orden en las cosas. Uno según se hallan las partes de un todo o de un conjunto entre sí, como las partes de una casa están ordenadas unas con otras. Otro es el orden de las cosas respecto del fin, y este orden es más principal que el primero"⁵

El fin es un elemento crucial. Es como el epicentro de un círculo. Podríamos decir que es el *principio ordenador*. El tema del fin se deja ver desde la introducción como el que rige. Las consideraciones que hará sobre la felicidad tienen como punto de apoyo la teleología. Sin el fin no habría orden. El orden no sólo se da en la multiplicidad. La multiplicidad es la materia del ordenamiento. Pero si no se ordena, se queda en la dispersión. ¿Cómo ordenarla? La multiplicidad se ordena por el fin. ¿Por qué hace falta un fin?, ¿no sería suficiente una yuxtaposición?

Empezar así la consideración de la felicidad es una manera muy radical de plantear el tema. Se trata de abrir los ojos al universo y buscar un orden. Es el enfrentamiento de la razón con el orden. En eso consiste el saber. La relación que hace Tomás de Aquino entre ambas, la podemos esquematizar así. ⁶

⁵ *In Et Nic. L. 1, 1, 1*

⁶ *Cfr. In Et. Nic. L. 1, 1, nn. 1-2*

<i>Si la razón, respecto del orden:</i>	<i>Entonces se tiene la ciencia de:</i>
No hace, sino que <i>considera</i> el orden en la naturaleza.	Filosofía de la naturaleza.
La razón <i>considerando</i> , <i>hace</i> el orden en su propio acto. (v. gr. cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos, que son las palabras)	Filosofía racional.
La razón al <i>considerar</i> , <i>hace</i> el orden en las operaciones de la voluntad.	Filosofía moral
La razón, <i>considerando</i> , <i>hace</i> el orden en las cosas exteriores, de las que ella misma es <i>causa</i> (v. gr. en una arca o en una casa)	Artes mecánicas.

La filosofía moral se define como una actividad de la razón que hace orden. Se define por su objeto. "Es propio de ella considerar las operaciones humanas en cuanto están ordenadas entre sí y con respecto al fin"⁷ Quien hace filosofía moral considera las operaciones humanas. Considera su orden. El orden doble: entre sí y respecto del fin. Esto es importante. Las operaciones humanas son susceptibles de ser consideradas *ordenadas*. En cuanto ciencia *considerando*, *hace*. Es una ciencia *práctica*. No sólo considera sino que *considerando hace*. El carácter práctico de la ciencia moral determinará la manera de enseñarla y de aprenderla. No es una teoría solamente. Y sin embargo sí hace cierta teoría, pues *considera*.

⁷ *Ibid.* n.2

Inmediatamente después de esta primera delimitación del objeto hace una aclaración. "*Pero me refiero a las operaciones humanas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón*"⁸ Es decir, las operaciones *ordenables racionalmente*. Se trata de las operaciones propiamente humanas. El hombre puede operar también como un vegetal o como un animal. Pero ese orden no nos interesa. El orden racional es el humano, y éste es el objeto del orden moral. Por eso luego precisa. "*El objeto de la filosofía moral es la actividad humana ordenada a un fin, o sea el hombre como agente voluntario en vista del fin*"⁹

Es el *hombre* el objeto de la filosofía moral. Es el hombre entero. Esta segunda aclaración del autor medieval viene a recordarnos que si pretendemos encontrar un orden dentro del hombre lo hemos de buscar evitando los reduccionismos antropológicos. La filosofía moral no sólo estudia *parte* del hombre. Estudia *al hombre como*. Se detiene en una dimensión del hombre. Este modo de hacer filosofía es propiamente el metafísico.

A esto viene a cuento una observación del Dr. Fernando Inciarte. Él decía, refiriéndose a un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, que entre líneas se podría entender que la metafísica no se hace considerando *partes* sino en todo caso *dimensiones*. Esta observación está totalmente acorde con las primeras aseveraciones que, acerca de la moral, hace el comentador del estagirita. El objeto de la filosofía moral no es un fragmento humano. Es el hombre entero, pero considerado desde una dimensión: la de *agente voluntario en vista de un fin*.

El modo de esta ciencia de tratar a su objeto hace posible que al estudiar al hombre lo haga con una muy libre armonía. Quiero decir que nos abre las

⁸ *In Et. Nic.* L. I, 1, n3

⁹ *Idem*

puertas para observarlo en su actuación cotidiana. Por eso se apela a conductas ordinarias para que sirvan de ejemplo argumentativo en el discurso moral. La ciencia moral hace un orden. Pero no lo hace a partir de deducciones lógicas o de algo por el estilo sino que lo hace considerando al hombre tal cual es.

2. De la división de la filosofía moral en: individual, familiar o doméstica y política

Ahora hará la división de la filosofía moral a partir de un hecho: "*Subido es que porque el hombre es naturalmente un animal social, necesita de muchas cosas para su vida que él por sí solo no puede aparejar para sí.*"¹⁰ El hombre solitario no sobrevive. Lo que llama *natural* es lo que es necesario para que se *conserv*e como tal. Si el hombre no se provee de ciertos bienes se muere. Pero para proveérselas necesita de algunos otros como él. Por esta razón el hombre vive *naturalmente* en sociedad. "*De lo que se sigue que el hombre naturalmente es parte de algún grupo por medio del cual se le provee la asistencia necesaria para vivir bien.*" La *necesidad* de la sociedad es razón de que vivir en ella sea *natural*. La afirmación *es natural* significa que *le es necesario*. Si no, no viviría.

No viviría. El condicional sólo asegura una pervivencia. Es como si dijera: es algo *mínimo*. Sin sociedad se anula su vida. Pero el antecedente del condicional (*la sociedad*) no asegura una plenitud del consecuente (*vivir*). Si el hombre no tiene ciertos bienes que le da la sociedad, entonces no conserva su vida. Sin embargo la vida se puede o no plenificar. Por eso distingue los bienes que le vienen de ella para un *vivir* 'a secas': "*una vida presente*"¹¹, o para *la perfecta suficiencia de vida*"¹². Como los bienes los otorgan *los otros* del grupo,

¹⁰ *Ibid.* n.4

¹¹ *Idem*

¹² *Idem*

dependen del grupo los bienes otorgados. Y así distinguimos las sociedades. Veámoslo en un cuadro sinóptico¹³:

<i>Para este modo de vida:</i>	<i>El hombre es asistido por:</i>	<i>Bienes que recibe:</i>
La vida presente.	La sociedad doméstica.	La generación, el alimento y la educación.
La perfecta suficiencia de vida. "Para que viva bien".	La sociedad política.	No sólo cosas corporales, sino morales (v. gr. el castigo terapéutico)

De acuerdo a esta división se divide la filosofía moral. La sociedad está considerada como un factor que influye en la actividad humana. La sociedad es un cierto *medio*. Un medio para la vida del hombre. Si la filosofía moral estudia al hombre como agente voluntario en vistas de un fin, entonces estudia todo aquello que le ayude a sus fines. Sin la vida nada puede hacer. Luego es necesario estudiar lo que le permite primeramente ser tal agente. Por eso el estudio del hombre en sociedad es un estudio moral. Esta división es tan importante que determina las partes de la ciencia que ejerceremos.

Pero la división nos presenta un problema: ¿no serán varias ciencias y no sólo una? Tal vez sí. Tomás de Aquino justifica tal división en que la unidad del objeto no es *per se* sino *per accidens*. Veamos: Si el objeto de una ciencia es de una unidad tal, que el movimiento de una de sus partes, implica el movimiento del todo, entonces exige que una misma ciencia considere el todo y sus partes. Pero si el objeto tiene sólo una unidad *per accidens* no tiene por qué exigir solamente una ciencia.

¹³ Cfr. *Idem*

la unidad de orden es una unidad *per accidens*. Esto no lo dice en el comentario a la *Ética a Nicómaco*, esto lo dice en el comentario a la *Metafísica*.¹⁴ Pues bien, el objeto que estudia la filosofía moral, tiene una unidad *per accidens*. Por eso queda justificada la división, en partes, en distintas ciencias, de la filosofía moral. *“Pero considerar el todo que sólo tiene una unidad de orden y considerar también las partes del mismo no pertenece a la misma ciencia”*¹⁵

He aquí tal división¹⁶:

<i>Partes de la filosofía moral:</i>	<i>Objeto de consideración:</i>
La filosofía moral <i>Individual</i> .	Considera las actividades o acciones de un hombre en particular, ordenadas a un fin.
La filosofía moral <i>familiar o doméstica</i> .	Considera las actividades o acciones de la sociedad familiar.
La filosofía moral llamada <i>política</i> .	Considera las actividades o acciones de la sociedad civil.

3) De lo que Aristóteles se propone en la *Ética*

En este tercer y último punto de la introducción nos lleva al comentario del libro primero de la *Ética a Nicómaco*. Que ahora veremos.

¹⁴ Cfr. *In Met.* L.4, ...

¹⁵ *In Et. Nic.* L.1, 1,n.5

¹⁶ *Ibidem* n.6

Proemio

El proemio corresponde al comentario a los tres primeros capítulos del primer libro de la obra aristotélica a tratar. Expondremos el esquema tomista, para luego comentarlo:

I. Expone la tarea a realizar

A) Señala ciertos puntos necesarios para mostrar la tarea propuesta.

(El. Nic. I, 1)

B) Hace ver lo que esta ciencia intenta (El. Nic. I, 2)

II. Establece el modo de proceder en el tratado. (El. Nic. I, 3)

III. Se refiere a cómo ha de ser el oyente de esta ciencia.

IV. Hace un epílogo de todo lo dicho.

Ahora sólo veremos el comentario al primer capítulo. El esquema es el que sigue:

I. Expone la tarea a realizar

A) Señala ciertos puntos necesarios para mostrar la tarea propuesta

1) Establece la necesidad del fin.

a) Enuncia que todas las cosas humanas están ordenadas a un fin. (El. Nic. 1094a 1-5)

i) Explica lo propuesto (n.8): los actos de los principios operativos humanos están ordenados a un bien como fin.

ii) *Lo torna manifiesto (n.9) el movimiento de los apetito es efecto de una causa motora: el bien.*

b) *Establece la diversidad de fines (n.12) el bien es perfección y hay distintas perfecciones*

c) *Compara los fines entre sí (n.13) (El Nic. 1094a 5-7) hay fines perseguidos por sí y los hay buscados por otro.*

2) *Compara el hábito y el acto con el fin.*

a) *Hace ver que lo diverso está ordenado a diversos fines (n. 15) (El Nic. 1094a 7-10): el fin y lo que es para el fin son proporcionales.*

b) *Ordena los hábitos entre sí (n. 16) (El Nic. 1094a 10-15) Es superior (arquitectónica) aquel de cuyo fin depende el fin y el saber de otro.*

c) *Establece el orden de los fines a partir del orden de los hábitos. (n.17) (El Nic. 1094a 15-18)*

Los fines de las superiores son absolutamente más deseables que los de las inferiores. Prueba: los hombres los buscan así.

d) *Formula una advertencia (n. 18) (El Nic. 1094a 18-20) la subordinación de la operación a la obra es *per accidens* a la subordinación de los hábitos entre sí.*

Ahora veamos cada uno de los puntos. Habrá que considerarlos detenidamente para sacar algunas consideraciones.

A) Señala ciertos puntos necesarios para mostrar la tarea propuesta.

1) Establece la necesidad del fin.

2) Compara el hábito y el acto con el fin.

Tenemos aquí la primera parte del esquema. Habíamos ya comentado la introducción. También señalamos ahí, que iniciaba con temas metodológicos que luego retomaría en el capítulo tercero. El primero consiste en advertir ciertos *puntos* básicos para iniciar la investigación.

Tenemos los dos puntos:

1) La necesidad del fin.

2) La comparación entre el hábito y el acto con el fin.

¿Qué es lo que dice en cada uno de estos puntos? ¿Por qué resulta tan importante considerarlos antes de seguir hablando de la manera de investigar en esta ciencia? En el pasaje anterior, (la introducción) ubicó la filosofía moral. Y también señaló su objeto. Toda ciencia se define por su objeto propio.

Las ciencias, además se caracterizan por su modo de demostración. Ahora lo que va a hacer es explicarnos precisamente el modo de demostrar con el que contamos al investigar en esta disciplina. La filosofía habla de la realidad y por eso la demostración de sus tesis ha de hacerlo con fundamento en ella.

Lo que se dice de lo real o es evidente inmediatamente o se hace evidente a partir de otras evidencias. La ciencia termina en esto último. El camino que sigue la ciencia es ir de lo más evidente a lo menos evidente. Esta manera de proceder es con la que Aristóteles inicia el primer libro de la *Ética a Nicómaco*. Ahora hablaremos de realidades evidentes cuya afirmación nos permitirá más adelante un tratamiento más acabado del tema de la felicidad.

1) Establece la necesidad del fin.

He aquí el primer punto necesario para investigar sobre la moral. Si no establecemos firmemente la necesidad del fin no cabría hacer filosofía moral. O se haría una filosofía moral que no tuviera por objeto al hombre como *agente voluntario en vista a un fin*.

La determinación del objeto empieza aquí a ser justificada. Lo que se propone decir es que el fin *es necesario*. No simplemente que es conveniente, o posible, sino que *es necesario*. Es decir, si no aceptamos el fin además de no hacer una filosofía moral como aquella cuyo objeto determinamos, no aceptamos una realidad. La necesidad de la *teleología*. Tal vez cabría decir que lo que Aristóteles hace es una *deducción trascendental de la teleología, del fin*. Pero veamos: ¿qué pasos sigue Aristóteles para demostrar que *es necesario* el fin? Tomás de Aquino los enumera:

a) Enuncia que todas las cosas humanas están ordenadas a un fin.

b) Establece la diversidad de fines.

c) Compara los fines entre sí.

a) Enuncia que todas las cosas humanas están ordenadas a un fin

Se trata de un hecho de experiencia: Las cosas humanas están ordenadas a un fin. Y sin embargo parece que exige una cierta demostración o aunque sea la justificación de su afirmación. Para establecerlo primero lo afirma y luego lo demuestra. Son dos pasos en el esquema:

i) Explica lo propuesto

ii) Lo torna manifiesto

i) Explica lo propuesto

Así empieza la *Ética*:

Todo arte (τέχνη) y toda investigación científica (μεθοδος) lo mismo que toda acción (πραξις) y elección (προαιρεσις) parecen tender a algún bien.¹⁷

Tomás de Aquino comenta esta primera sentencia aristotélica desde las facultades humanas. Cada una de las actividades humanas mencionadas tiene su raíz en una facultad. Para introducirla el comentador dice *"Ha de considerarse que dos son los principios de los actos humanos..."*¹⁸ Se trata de una consideración para poder entender el orden que sigue el estagirita.

¹⁷ *Et. Nic. L.I, 1, 1094a 1-3*

¹⁸ *In Et. Nic. L.I, 1, n.8*

Con un cuadro sinóptico quedará a la vista tal relación¹⁹

<i>Principios de los actos humanos.</i>		<i>Todos los principios están ordenados a un bien como fin.</i>	<i>Por consiguiente Aristóteles pone:</i>
Intelecto	Especulativo	El fin es lo verdadero.	En cuanto al intelecto especulativo la <i>Doctrina científica</i> ; Medio de transmisión de la ciencia.
	Práctico		<i>Arte</i> : recta razón de lo factible.
Voluntad			En cuanto al acto del intelecto apetitivo pone: la <i>Elección</i> *
			En cuanto a la ejecución el <i>Acto (acción)</i>

Aclaración:

* "Aristóteles no menciona la prudencia, que está en la razón práctica al igual que el arte, porque la prudencia es por medio de la cual es dirigida propiamente la elección."²⁰

Cada una de las actividades humanas mencionadas tienen su raíz en cada una de las potencias racionales del hombre. Una vez aclarada la fuente de cada una queda justificada la segunda parte de la afirmación: *parecen tender a algún bien* o bien, así como lo formula Tomás de Aquino: "Cada uno de ellos

¹⁹ *Ibidem* n.8

²⁰ *Idem*

claramente apetece algún bien como fin."²¹ Es éste el punto culmen del pasaje. La afirmación de que todas las cosas humanas están ordenadas a un fin. Pero aún no lo justifica.

Antes de pasar a la justificación de la afirmación aquí propuesta, haremos una aclaración. Un bien es su fin. Como no está tan claro que la inteligencia tienda a 'algún bien' explica que el bien del intelecto es lo verdadero. De esta manera incoa el siguiente razonamiento donde equipara bien y fin. Queda salvada la propuesta de que todas las acciones están ordenadas a un fin, y el bien queda más emparentado con el fin. Cualquier fin puede ser considerado como un bien.

ii) Lo torna manifiesto

Una vez afirmada la teleología de las operaciones humanas ahora argumentará a favor de ella. (Hasta ahora la afirmación está en suspenso.) Aún no se puede sostener como completamente establecida. Podríamos decir que para nosotros aún es un supuesto. Detengámonos a considerar las razones que el aquinate encuentra en el estagirita por las que éste deja su primera afirmación justificada.

Aristóteles declara: *... y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran.* ²² En esta sintética frase Tomás de Aquino encuentra varios pasos que a continuación citaremos:

- *El bien se cuenta entre las cosas primeras (...)* [apoya su afirmación con otra que también afirma la primariedad del bien] *según la realidad, bien y ente son convertibles.*

²¹ *Idem*

²² *Et. Nic. L.I, I, 1094 a 3-4*

- Lo que es primero no puede ser conocido por algo anterior sino que es conocido por lo posterior, [argumenta con un ejemplo] como la causa a través de los efectos propios.

- Pero como el bien propiamente es lo que mueve al apetito, es presentado a través del movimiento del apetito, según suele manifestarse por el movimiento una fuerza motriz. El efecto (el movimiento) manifiesta la causa (la fuerza motriz). El bien es la fuerza motriz que mueve al apetito.

- Y por eso dice que los filósofos han enunciado justamente que el bien es lo que todas las cosas apetecen.²³

El razonamiento consiste en una analogía que podríamos formular así: La causa se conoce por sus efectos. En los apetitos encontramos movimiento ¿cuál es la causa de este efecto? El bien es causa del movimiento del apetito. Además resulta que el bien es de las cosas primeras. Tal vez se le podría acusar de una petición de principio, que trata de demostrar lo que usó como punto de partida. (El bien es primero y lo posterior nos lleva a lo anterior, luego, llegamos a lo primero)

Encontramos que podemos decir que esta demostración lo que viene a explicar es que cualquier movimiento tiene una causa final. O sea, todo tiene un sentido. El ataque se dirigiría más bien a la afirmación de la causalidad final. Pero el texto da por evidente que la causa se conoce por sus efectos. Y volvemos a afirmar lo que antes ya habíamos mencionado como punto crucial: la teleología del universo.

²³ In Et Nic L.I, 1, n.9

Pero se mantiene aún una pregunta: ¿por qué llamarle al fin *bien*? El concepto de *bien* se entiende como algo conveniente. El fin denominado *bien* se entiende como un fin *conveniente*. Y la conveniencia nos hace pensar en una cierta adecuación entre el fin y el agente que se dirige a él. Nos lleva a pensar en la noción de *naturaleza*. Pero la pregunta que se nos viene a la mente es la que nos grita una realidad cotidiana: la elección del mal. Y otra es la de que hay cosas que no *eligen* simplemente porque no pueden, ¿cómo eligirá una planta cuál es su bien?

Los siguientes dos pasajes de Tomás de Aquino en el comentario, se dirigen a aclarar algunas de estas cuestiones:

- La primera: ¿por qué a veces los hombres eligen el mal? Es breve su respuesta: *Y no hay que detenerse en algunos que apetecen el mal. Porque no lo apetecen sino en razón de bien, es decir, en cuanto lo estiman como un bien. De esta manera su intención por sí misma se dirige al bien, pero per accidens decae hacia el mal.*²⁴

Tal respuesta nos hace concluir que el bien elegido como *fin* es el bien conocido como tal. Si la *felicidad* es entendida como un bien será elegida como *fin* en el momento en que sea conocida como *bien*. La felicidad entendida como algo bueno que satisface sólo se elegirá como bien si y sólo si es conocida como tal. Y un bien es el que mueve los apetitos, el que es fuerza motriz. La felicidad en el sentido de un bien propio del hombre, no podrá ser entendida como tal si no se es *arrastrado* en los apetitos por ella. Porque un bien es el que conocido como tal, mueve. Por eso podemos decir que *eso* que en la vida práctica nos *mueve la felicidad*.

²⁴ *Ibidem* n. 10

Hay otra consideración al respecto. Podemos *estimar como bien, un mal*. Y ahí sí que nos perdemos del bien real. Tenemos esa fisura en el conocimiento. Un mal -algo no conveniente- puede fungir como bien. Basta un error en el conocimiento del bien, para ser atraídos por un mal. Y sin embargo no dejamos de ser movidos por *un bien*. Habrá que reconsiderar la noción de bien. El bien que comprenda en su concepto incluso el bien irreal, es una noción de bien peculiar.

Decir que es lo conveniente según la naturaleza propia, no basta. ¿A qué podemos llamar bien? No es suficiente para explicar un bien que es mal *per accidens*. Pues ese bien está despojado de su característica más propia: la de ser realmente conveniente. ¿O será que tendremos que entender el bien como lo *conocido como conveniente*? Y entonces, ¿hemos de reducir el conjunto de seres *susceptibles de bien* a los *cognoscentes*? He ahí un problema.

Inmediatamente después Tomás de Aquino aclara la cuestión: *No ha de entenderse que sólo los que tienen conocimiento aprehenden el bien, sino también las cosas que carecen de conocimiento, las que por un apetito natural tienden al bien* y viene la respuesta a la pregunta *¿cómo es que tienden al bien las cosas que no lo conocen como tal?, no como conociéndolo -en efecto- sino porque son movidas hacia él por alguien que lo conoce, es decir, a partir de la ordenación del intelecto divino, y da un ejemplo, a la manera como la saeta tiende hacia la marca según la dirección que le imprime el arquero.*²⁵

Una idea queda clara: el ordenamiento hacia el fin es gracias a la ordenación de un ser inteligente. El orden se origina ya sea en el intelecto humano o en el divino, pero el siempre encuentra su origen en un intelecto. Si el mundo es una máquina donde cada pieza está diseñada para funcionar para el conjunto, entonces esa máquina está ordenada por un intelecto. No cabe otra opción.

²⁵ *Ibidem* n. 11

Hay otra pregunta: ¿qué criterio de bien es el que rige todos los demás? Si todo está ordenado a un bien ¿en dónde encontramos la unidad? ¿Hay un elemento unificador de todos los bienes? ¿O acaso hay un solo bien hacia el cual todo está dirigido? Estas preguntas son fundamentales en nuestra investigación, pues lo que estamos buscando es el lugar que ocupa el hombre en el universo, estamos buscando su bien propio.²⁶

El acuinete da una pista interesante. Primero declara que el bien del que estamos hablando es un bien tomado en sentido general. *Tender al bien es apetecer el bien. Por lo cual dijo que todas las cosas apetecen el bien en cuanto a él tienden, no porque sea un solo bien aquel al que tienden todas, como dirá más adelante [Aristóteles] Y por eso no se describe aquí algún bien sino que está tomado en general.*

Posteriormente da el elemento unificador por el que nos preguntábamos: *Porque nada es bueno sino en cuanto en algo es cierta semejanza y participación del sumo bien, el mismo sumo bien es apetecido de alguna manera en todo bien. El sumo bien es el que con cuya participación hace ser tal, a cualquier bien.**

Termina declarando como justificada la afirmación: *Y así puede decirse que el verdadero bien es lo que todos apetecen.* Pues el sumo es quien da razón de bien a todos ellos.*

b) Establece la diversidad de fines.

Este es el segundo paso que da en lo que hemos llamado *deducción trascendental* de la teleología. Se trata de distinguir los fines desde una

²⁶ Los * significan que el tema exige una mayor comprensión y profundidad.

delimitación -que aquí no justifica- de acto primero y acto segundo. El texto aristotélico lo dice escuetamente: *Cierta diferencia, con todo, es patente en los fines de las artes y de las ciencias, pues algunos consisten en simples acciones, en tanto que otras veces, además de la acción, queda un producto*²⁷ El razonamiento, desglosado por Tomás de Aquino es el que sigue: El primer paso es afirmar lo que demostrará. Es la conclusión del razonamiento. *Al respecto ha de considerarse que el bien final al cual tiende el apetito de todo ser es una perfección última.* Bajo el supuesto que fin es perfección y el supuesto de la distinción entre perfecciones dice: *La perfección primera se posee por la forma, la segunda por la operación,* aquí está el paso desde la perfección a la finalidad: *y por eso es necesario que exista esta diferencia de los fines, una distinción que parece no corresponder a la distinción entre las perfecciones que algunos fines sean las operaciones mismas, otros sean las obras mismas, es decir, las obras hechas que están más allá de las operaciones*²⁸

Es interesante la equiparación entre finalidad y perfección. Si en el primer paso para la demostración de la necesidad del fin lo que hizo fue considerar al fin como bien, ahora en este segundo paso, no duda en considerarlo como perfección. Así como antes le dio al fin las características del bien, ahora dará al fin la distinción perteneciente a la perfección.

Perfección primera y perfección segunda: corresponden a una concepción teleológica de la naturaleza.*

Afirmamos que la operación supera a la forma porque a la forma no le hace falta la operación, y a ésta sí le hace falta la forma. La forma antecede a la

²⁷ *Et. Nic. L.I, I, 1094a 5-7*

²⁸ *In Et. Nic. L.I, I, n. 12*

operación. La anterioridad temporal le da una posterioridad en rango de perfección.

La operación por su parte tiene dos alternativas: o tener su fin en sí o tenerlo en una obra. En otras palabras: cuando un hombre obra a veces *hace* algo, o a veces sólo *opera*. Se da entonces una distinción entre la obra hecha y las operaciones. Y qué es más perfecto ¿ la operación o la obra hecha por la operación? ¿Qué es más final: la obra en virtud de la cual se pone en marcha la operación o la operación subordinada a la obra? Evidentemente la obra tiene mayor razón de fin que la operación con la que se hace. Por eso en una operación cuyo fin no es ella misma sino la obra, decimos que su fin es la obra. De manera que tenemos ya la distinción hecha por Tomás de Aquino. Hay diversos fines: la operación o la obra. De esto ya hablamos hablado.²⁹ Lo que ahora recuerda el comentador del estagirita es que en nuestras operaciones nos proponemos distintos fines. En el siguiente párrafo el comentador del estagirita hará una aclaración más a fondo que a continuación veremos.

c) Compara los fines entre sí.

Aristóteles sigue su discurso, donde lo había dejado: *Y en las artes cuyo fin es ulterior a la acción, el producto es naturalmente más valioso que la acción.*³⁰

Nada más oportuno como esto. Si hay diversidad de fines habrá que contrastar unos con otros. En las acciones que realiza el hombre hay una riqueza tal, que en ellas se pueden descubrir diferentes dimensiones de la teleología. El párrafo que sigue es el sustento del anterior. Lo que dijimos fue que la distinción entre los fines la justificaba en la distinción de las perfecciones. Ahora sustentará esta

²⁹ Cfr. *In Et. Nic.* L.I, 1, n.8

³⁰ *Et. Nic.* L.I, 1, 1094a 7-8

última. Y por eso advierte: *Para cuya evidencia ha de considerarse que hay dos clases de operaciones, y cita a Aristóteles como dice en la Metafísica (Met. L. VIII, 8, 9; In Met L. IX, 8, 1862-1865) Una, que permanece en el operante mismo, como ver, querer y entender, que se llama propiamente acción. Otra es la operación, que transita es decir, pasa a la materia exterior, y se llama propiamente hacer.³¹*

³¹ In Et. Nic. L.1,1, n.13

Esquematizando lo anterior tenemos que:

<i>En el terreno de:</i>	<i>Clases de operaciones:</i>	<i>El fin de la operación:</i>	<i>Se toma la materia exterior para:</i>	<i>El fin consiste en:</i>	<i>¿Con qué se le podría comparar?</i>
Ciencias	<i>Acción (agere)</i>	Permanece en el operante mismo	1. Verla (v.gr. ver la cítara) 2. Usarla (v.gr. tocarla) ³²	Ellas mismas son fin.	
Artes	<i>Hace (facere)</i>	Transita o pasa a la materia exterior.	3. Para cambiar su forma (v.gr. hacer una casa)	Algo hecho es el fin.	Es una generación: la cosa generada es el fin.

Una aclaración que no aparece en el cuadro. Las acciones numeradas tienen un orden. *La primera es más noble que la segunda en cuanto permanece en el mismo sujeto que opera. En cambio, la tercera (...) las obras mismas [generadas] son fines.* Aquí notamos el criterio de prioridad: la inmanencia. *In-manere*, permanecer en. Una acción es más noble en tanto que más permanezca en el sujeto. ¿Por qué? Habrá que contestarlo, o si no, no nos quedará más remedio que constatarlo en el momento en que se caracterice a la felicidad como actividad más noble.*

³² En el comentario no dice explícitamente que ver y tocar la cítara correspondan al *agere*, sin embargo me parece que se entiende que sí porque en el *facere* no caben. Sólo dice: *La primera y la segunda operación (ver y tocar la cítara) no tienen algo hecho como fin sino que ambas son ellas mismas el fin.* Decir esto significa clasificarlas en las operaciones de la acción. Aunque no lo diga explícitamente.

la última parte del texto aristotélico señala la prioridad de valor del producto en las acciones que terminan en él. Por eso Tomás de Aquino después de hacer la distinción entre las acciones transitivas y las inmanentes (llamadas así en la escolástica), justifica más a fondo, con otra razón, la prioridad en cuanto fin que posee la obra hecha respecto de la operación productora.

Se trata de justificar la frase aristotélica ya mencionada: *en las artes cuyo fin es algo ulterior a la acción, el producto es naturalmente más valioso que la acción.*³³ El discurso toma su fundamento en el principio *El fin es mejor que lo que es para el fin, pues las cosas que son por un fin tienen razón de bien por su ordenación a dicho fin.* El puente de unión con la acción productora es lo que dice entre guiones en medio del segundo pilar de la argumentación [la obra hecha] - *que es un fin que está más allá de la operación*-. Decimos que es el puente porque una vez puesta la obra como fin es fácil encontrar una subordinación en la operación.

El otro pilar de la argumentación es *En toda cosa hecha (...) corresponde que la obra sea mejor que la operación (...)* Una analogía que sostiene este segundo pilar y que está a continuación de él es: *como la cosa generada es mejor que la generación.*³⁴

En último término el fundamento está en la afirmación de la prioridad que tienen unos fines con respecto a otros. Tal prioridad es afirmada con base en la experiencia: los hombres deseamos unos fines más que otros y por conseguir los primeros nos proponemos y conseguimos los segundos. Este hecho tema será detallado a continuación. Y en ello consiste el segundo *punto necesario para mostrar la tarea propuesta.*

³³ *Et. Nic. L.I, 1, 1094 a 7-8*

³⁴ *In Et. Nic. L.I, 1, n.14*

2) *Compara el hábito y el acto con el fin.*

Este segundo punto de aclaración se constituye por cuatro pasos:

- a) *Hace ver que lo diverso está ordenado a diversos fines.*
- b) *Ordena los hábitos entre sí.*
- c) *Establece el orden de los fines a partir del orden de los hábitos.*
- d) *Formula una advertencia.*

Recapitulemos. El primer punto paralelo a éste es el establecimiento de la necesidad del fin. La *deducción trascendental del fin* consistiría en decir: si no se sostiene que el hombre obra por un fin, no se explica la realidad cotidiana de los hombres. Ahora dirá algo semejante a esto. Las actividades humanas se ordenan a un fin. Tanto hábitos como actos. Para esto último empieza con sus cuatro pasos.

a) *Hace ver que lo diverso está ordenado a diversos fines.*

Aristóteles declara: *Siendo como son en gran número las acciones y las artes y ciencias, muchos serán de consiguiente los fines.* El principio que sustenta esta afirmación es claro en el comentador citado: *Porque el fin y lo que es para el fin son proporcionales.*

La 'demostración' consiste en dar ejemplos: *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*³⁵ Tomás de Aquino hace al último ejemplo una corrección. No es exacto decir que su fin son las riquezas. El comentador le recuerda al autor comentado que en otro de sus libros, en *La Política* declara a las riquezas *instrumentos, medios y no fin de la economía.*³⁶

³⁵ *Et. Nic. L.I. I, 194a 8-10*

³⁶ *Cfr. Et. Nic. L.I. I, n. 15*

Fuera de este recordatorio, el comentario resulta un parafraseado del texto aristotélico. Podemos hacer algunas observaciones acerca del modo de proceder aristotélico en estas materias. No olvidemos que estamos metidos en un tratado de filosofía moral. Y que ha declarado que el objeto de estudio de esta ciencia es *el hombre como agente voluntario en vista del fin*.

Pues bien, este punto representa el típico modo de demostrar en esta ciencia: partir de la experiencia. Los hombres actuamos en vista a ciertos fines. Entre los antiguos griegos los ejemplos más cercanos eran tales como los que pone Aristóteles: la construcción naval, la estrategia... Ahora algunos siguen vigentes: la medicina, la economía, pero contamos con mayor número de ejemplos. No habría quien hiciera mercadotecnia sin el claro objetivo de vender sus productos, ni quien se entrenara en la ingeniería cibernética si no fuera para la construcción de computadoras. Es decir, los hombres de todas las épocas actuamos, -trabajamos- sólo en vistas de fines. Quien lo niegue se pone en una situación vulnerable a los ataques de la gente realista.

La otra consideración al respecto, es que poner la atención en este hecho hacemos una observación que sostiene la validez del objeto de la filosofía moral: *el hombre como agente voluntario en vistas del fin*. La moral inicia en la experiencia. Si queremos saber cuál es el fin del hombre, tendremos que saber cómo es, cómo actúa, qué características tiene su movimiento...

Y por último, detengámonos en la afirmación que nos parece la fundamental de este pasaje: *el fin y lo que es para el fin son proporcionales*. No se sustenta sino con ejemplos. Pero su afirmación nos puede dar pistas para nuestra investigación sobre el tema de la felicidad.

Podemos sacar algunos adelantos para el tema de la felicidad entendida como fin. Todo fin exige medios proporcionales para conseguirse. Los mismos

ejemplos nos lo muestran. Nadie estudia derecho si lo que quiere es aprender a cosechar maíz. Más aún, el fin determina las actividades necesarias para ser alcanzado. Esto hay que tomarlo en cuenta para cuando busquemos los medios necesarios para conseguir el fin último del hombre. Medios proporcionales al fin. Parece ser un principio elemental.

b) Ordena los hábitos entre sí.

En el esquema general ³⁷ hemos dado ya una síntesis de este fragmento: La virtud es superior y arquitectónica aquél de cuyo fin depende el fin y el saber de otra.

El texto aristotélico comentado es el que está a continuación (que por demás se comenta en parte en este inciso y en parte en el siguiente):

Cuando de las ciencias y artes algunas están subordinadas a alguna facultad unitaria -como por ejemplo la fabricación de los frenos y de todo lo demás concerniente al arreo de los caballos está subordinada al arte de la equitación, y ésta a su vez, juntamente con las acciones militares, está sometida a la estrategia, hallándose de la misma manera otras artes sometidas a otras- en todos estos casos los fines de todas las disciplinas gobernadoras (αρχιτεκτονικῶν) son preferibles a los de aquellas que les están sujetas, pues en atención a los primeros [fines] por lo que se persiguen los demás.³⁸

El comentario primero asume en el género de los *hábitos operativos* o bien *virtudes*, a las ciencias y artes a los que se refiere Aristóteles. La llamada *subordinación* queda, en la formulación tomista, como *dependencia*.

³⁷ Cfr. supra p.9 ss.

³⁸ *Et. Nic. L.I. I, 1094a 10-18*

De tal dependencia señala dos dimensiones: dependencia en el *saber* y en el *fin*. Leámoslo de él mismo: *Como el arte que hace la brida depende del arte de la equitación porque el que ha de cabalgar enseña al artesano de qué modo se hace la brida. Y así es el arquitecto, es decir, el artífice principal con respecto a ella.*³⁹

A esta observación habrá que añadir otra que la falsea. A veces sucede que una ciencia subordinada a otra, no depende en su enseñanza por la superior. Por ejemplo el biólogo no necesita del médico para avanzar en su investigación y, en cambio, el médico sí necesita del biólogo para saber curar. Es decir, no resulta tan convincente la propuesta tomista de que la dependencia sea en el saber. Aunque podamos aducir ejemplos a su favor; como el de un empresario que sí ha de enseñar a sus técnicos como qué cualidades ha de tener el producto para que sea vendido.

No obstante esta dificultad, la subordinación entre las *virtudes*, como llama Tomás de Aquino a las ciencias y a las artes, queda establecida. Tomás de Aquino reitera la afirmación aristotélica aduciendo un modo de decir popular: *Los soldados, -decían antiguamente- no son solamente los jinetes sino también todos los que combaten para lograr la victoria.*⁴⁰

Y formula de nuevo la subordinación entre las ciencias desde el ejemplo. *Por esto, bajo el arte militar no sólo está contenido el arte que se refiere a lo ecuestre sino todo arte o virtud ordenada a las operaciones bélicas, como la fabricación de flechas, de hondas o cosas similares. Del mismo modo unas artes dependen de otras.*⁴¹

³⁹ *In Et. Nic.* L.1, 1, n. 16

⁴⁰ *Idem*

⁴¹ *Idem*

c) *Establece el orden del fin a partir del orden de los hábitos.*

Este tercer paso de los cuatro por los que Aristóteles compara el hábito y el acto con el fin, está, como dijimos, en estrecha relación con el anterior. Es la segunda parte del pasaje aristotélico citado.

(...) en todos estos casos los fines de todas las disciplinas gobernadoras (αρχιτεκτονικῶν) son preferibles a los de aquellas que les están sujetas, pues en atención a los primeros [fines] por lo que se persiguen los demás⁴²

En el inciso anterior se detuvo en la consideración de la subordinación. Ahora da la razón de ella. La subordinación entre las actividades del hombre se debe a la subordinación entre sus fines. Parafraseamos casi textual al comentador con la afirmación que corresponde a este inciso del esquema: Los fines de las superiores son absolutamente más deseables que los de las inferiores. Prueba: los hombres los buscan así.⁴³

Lo primero que hay que afirmar es que el orden de los hábitos es distinto al donde de los fines. La analogía de proporcionalidad la formularíamos así: los fines son a los motores como los hábitos son a lo movido.⁴

Los fines son quienes orquestan la subordinación. Si unos se buscan en razón de otros pasan *ipso facto* a ser subordinados. Hay unos fines (¿por qué será?) que son *absolutamente más deseables* en palabras tomistas, o *preferibles* en lenguaje aristotélico. ¿Qué ofrecen estos fines que no ofrecen los demás? Por ahora lo ignoramos.

⁴² *Et. Nic. L.I, I, 1094a 15-18*

⁴³ *Cfr. In Et. Nic. L.I, I, n.17*

la única razón que se instrumenta ahora es la que descubre Tomás de Aquino en el texto de la *Ética a Nicómaco*. Y lo prueba [Aristóteles] de este modo: que los hombres siguen o buscan los fines de las artes o virtudes inferiores en razón de los fines de las superiores.⁴⁴

Por lo pronto señalaremos algo que los hombres hacemos. Elegir unos fines con preferencia a otros. ¿Por qué razón? Preguntémoslo a cada hombre concreto, pues parece que cada uno tiene 'sus motivos' (¿qué son 'los motivos' sino fines preferibles a otros?).

Días enteros tenemos para constatar este hecho: los estudiantes suelen subordinar el sueño (no duermen para estudiar) a las buenas calificaciones; las mujeres suelen subordinar la comodidad a los adornos estéticos (no les importa una incomodidad por conseguir algo de belleza), algunos papás acostumbran subordinar la convivencia con su familia a sus negocios (si es necesario para conservarlos dedicar más tiempo a los negocios en detrimento del dedicado a la familia, lo dedican). Y a su vez hay quienes hacen la subordinación contraria: estudiantes que prefieren dormir, señoras que prefieren estar desahogadas, esposos que prefieren su familia... ¡La vida está hecha de elecciones en las que se subordinan unas actividades a otras!

Este es otro punto interesante para alguien dedicado a estudiar al hombre como *agente voluntario en vista del fin*. Volvemos a constatar en la investigación su objeto de estudio. El orden de los fines se nos ha presentado como lo que determina el orden de los hábitos. De nuevo hemos conocido lo anterior por lo posterior. Lo anterior según la causalidad es el fin, lo posterior -el efecto- son los hábitos.

⁴⁴ *Idem.*

Es una dimensión del fin que ahora se nos descubre. Los fines que nos proponemos dirigen nuestras elecciones, Y a su vez la elección de nuestros fines depende de nosotros.

Parecería que la subordinación depende de nuestra elección. Pero hace falta hacer frente a una objeción que viene de nuestras propias palabras dichas anteriormente. Hemos dicho que hay una subordinación *per se*. La de la operación a la obra en las operaciones productoras⁴⁵. El próximo inciso Aristóteles y su comentador aclararán este punto.

d) Formula una advertencia.

Advertencia resumible en estas palabras: la subordinación de la operación a la obra es *per accidens* a la subordinación de los hábitos entre sí.

El texto aristotélico a comentar es el siguiente: *Y nada importa a este respecto que el fin de la acción sea tan sólo la misma actividad u otra cosa a más de ella, como en las ciencias sobredichas.*⁴⁶ En palabras del comentario: *No difiere en cuanto al orden de los fines, si el fin de los hábitos es la obra o la operación misma.*⁴⁷

Dicho en otros términos: la subordinación entre los hábitos no depende de la subordinación que hay entre la operación y la obra. Aunque la obra sea mejor que la operación, *la obra es mejor que la operación como la cosa generada es mejor que la generación*⁴⁸

⁴⁵ Cfr. supra p. 22

⁴⁶ *Et Nic.* L.1, 1, 1094a 18-20

⁴⁷ *In Et Nic.* L.1, 1, n. 18

⁴⁸ *In Et Nic.* L.1, 1, n.14

Para entenderlo, el comentario nos ofrece dos ejemplos que esquematizamos por motivos ya anteriormente aludidos:

<i>Hábito inferior</i>	<i>Fin:</i>	<i>Subordinado a este otro hábito</i>	<i>Cuyo fin es:</i>
Guardicionería	Fabricación de la brida (obra)	Equitación	Cabalar (operación)
Ejercicio físico	El ejercicio físico mismo.(operación)	Medicina	La salud (obra)

Baste con lo dicho acerca del capítulo primero de la *Ética a Nicómaco*.

Capítulo 2: El hombre, agente hacia un fin

Lección II

Ahora comenzaremos el capítulo segundo de la obra aristotélica. En el esquema tomista anteriormente señalado⁴⁹ como sigue:

I. Expone la tarea realizar:

A) Señala ciertos puntos necesarios para mostrar la tarea propuesta.

(El Nic. L.1,1)

B) Hace ver lo que esta ciencia intenta. (El Nic. L.1,2) [en este punto nos centraremos].

II. Establece el modo de proceder en el tratado. (El Nic. L.1,3)

III. Se refiere al modo de proceder en el tratado (idem)

IV Hace un eplôgo de todo lo dicho. (idem)

Para empezar daremos el esquema general de este capítulo.

B) Hace ver lo que esta ciencia intenta.⁵⁰

I) Muestra por la razón que en lo humano hay algún fin óptimo. Da tres razones:

- * es necesario que exista.
- * si no existiera un fin principal procederíamos al infinito,
- * si no existiera un fin principal entonces el hombre no conseguiría los fines deseados,
- * si no existiera un fin principal, el primer motor se frustraría.

⁴⁹ Cfr. supra p.9

⁵⁰ In El. Nic. L.1,2

2) Muestra la necesidad de conocer este fin

a) Establece esta necesidad: Hay que ordenar la vida, y sólo la ordena el que sabe. Prueba: el arquero.

b) Determina qué cosa debe conocerse acerca del fin:

- Qué es.
- Qué ciencia lo estudia.
- Que es difícil precisarlo.

3) Manifiesta a qué ciencia pertenece el conocimiento de dicho fin.

a) Muestra esto por la razón.

**La ciencia que estudia el fin, estudia lo que es para el fin.
Es principalísima (estudia el fin) y arquitectónica
(enseña a las demás): La política.**

b) Prueba el siguiente supuesto: la ciencia política es principalísima y arquitectónica.

**Atribuye a la política lo que pertenece a la
arquitectónica. (que enseña y utiliza)
Deduce lo propuesto (la política: enseña y utiliza)**

Fin del esquema del segundo capítulo. Ahora veámoslo parte por parte.

B) Hace ver lo que esta ciencia intenta.

**No hay que perder de vista el objetivo de este capítulo, según Tomás de Aquino.
Se tratará de determinar los alcances de la filosofía moral. Su intento.
Recordemos una vez más que su objeto es el hombre como agente voluntario en**

vista del fin. Pues lo que ahora hará será intentar demostrar que el hombre tiene un fin propio y que puede y debe conocerlo. Para esto da tres pasos muy razonables: demuestra la existencia de tal fin, muestra la necesidad de conocerlo, y por último declara con qué ciencia podemos hacerlo. Leámoslo textualmente en el comentario de Tomás de Aquino:

- 1) *Muestra por la razón que en lo humano hay algún fin óptimo.*
- 2) *Muestra la necesidad de conocer este fin.*
- 3) *Manifiesta a qué ciencia pertenece el conocimiento de dicho fin.*

Veámoslas una por una:

- 1) *Muestra por la razón que en lo humano hay algún fin óptimo.*

Del breve pasaje que a continuación citaremos, Tomás de Aquino encuentra varios argumentos a favor de la existencia del fin óptimo del hombre. Dice Aristóteles: *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 entonces no sólo el bien, sino el bien soberano.*³¹

Tres razones son las probativas de la existencia de un fin propio del hombre. Y vienen concatenadas. Estas son las razones que justificarán no sólo la existencia de la ciencia que lo estudia sino que justificarán también el sentido de la existencia humana. Por eso hay que estudiarlas detenidamente. Ponderémoslas. Veamos si resultan consistentes. En el esquema las hemos presentado así:

es necesario que exista.

si no existiera un fin principal procederíamos al infinito,

³¹ *Et. Nic. L.1, 2, 1094a 21-25*

si no existiera un fin principal entonces el hombre no conseguiría los fines deseados ,
si no existiera un fin principal, el primer motor se frustraría.

Las tres son *reducciones al absurdo*. No prueban directamente la existencia del fin, sino lo absurdo de su inexistencia.

Primera prueba.

Lo primero que hace es afirmar es necesario que exista
La principal, empieza a decir Tomás de Aquino, *es la que sigue:*

Y formula la afirmación -conclusión dentro del silogismo- que probará: *Algún fin es tal que por él queremos otras cosas y a él lo queremos por sí mismo y no por alguna otra*, especifica la naturaleza del fin cuya existencia probará: *y tal fin no sólo es bueno sino que es óptimo.*⁵²

La premisa mayor sigue a continuación: *Y esto salta a la vista porque siempre el fin en razón del cual se buscan otros fines es el principal, como consta por lo dicho. (Cfr. n. 16)*

Por medio de una analogía afirma la premisa menor:
Pero en las cosas humanas es necesario que exista algún fin semejante.

De nuevo formula la conclusión : *Luego, en ellas -en las cosas humanas- hay algún fin que es bueno y a la vez óptimo.*⁵³

⁵² Una pregunta: ¿demuestra la afirmación de la existencia o la existencia?

⁵³ *In Et. Nic. L.1. 2. n.19*

Pero el silogismo no satisface. A la premisa menor se le podría objetar: ¿por qué es necesario?

La argumentación se podría formular del siguiente modo: Es necesario que exista, luego, existe. Sin embargo el *es necesario*, aunque se le puedan pedir razones, no es una afirmación gratuita. La afirmación de la necesidad, viene reforzada por la afirmación de que existe porque *lo queremos*. (*Algún fin es tal que por él queremos otras cosas...*). Es la afirmación de nuestro querer.

¿Podríamos decir que tiene valor probativo esta declaración? Sería una prueba minusvalorada en terrenos de intersubjetividad científica, pero tal vez probativa en terrenos personales. Mejor dicho, lo que hace no es probar la existencia de un fin, sino la actuación de nosotros respecto de él. Actuamos en vistas de él. ¿Existe? Aún no podemos afirmar como demostrada su existencia. Sin embargo, tenemos ya una pista: el querer humano. Es una pista que encontramos en el sujeto. Es como si investigando la existencia del fin, nos encontráramos sus vestigios en la vida humana. ¿Qué pasa? Que los hombres actuamos de tal manera que ponemos en algo nuestra mira última. ¿Ese algo existe? ¡Si lo que estamos haciendo es actuar sólo por él!

Y ese *algún fin*, ¿qué es? Aún no lo sabemos, de su esencia más adelante hablaremos. Ahora sólo nos hemos propuesto investigar las razones que puedan probar su existencia. Por eso lo que ahora dice es que los hombres lo buscamos, *lo queremos*. Y que *es necesario* que exista. Buscamos un fin *tal que por él queremos otras cosas y a él lo queremos por sí mismo y no por alguna otra, y tal fin no sólo es bueno sino que es óptimo*.⁵⁴ De hecho, buscamos aquello. El fin cuya existencia queremos probar es de estas características: lo buscamos por sí, no lo buscamos por otra cosa, más aún buscamos otras cosas por conseguirlo a él. Ese fin, al que hemos llamado *óptimo*, es el 'estilo' de fin que de hecho

⁵⁴ *Idem*

queremos. Y ahí está la prueba. De la que hemos dicho que es una descripción de un hecho.

Después de todo lo dicho ¿cuál es la conclusión? Es preciso preguntarnos ¿por qué es necesario que exista? Pues una cosa es que lo busquemos y otra que exista. Esta distinción entre el apetito y la existencia del bien es uno de los pilares de las siguientes argumentaciones. Las siguientes pruebas no son la principal, y sin embargo parece que la sustentan. Vayamos ahora a la segunda.

Segunda prueba.

Si no existiera un fin principal, procederíamos al infinito.

La premisa menor - claramente se refiere a la del silogismo anterior, y es precisamente por la que nos preguntamos su fundamento- *se prueba por una razón que conduce a un imposible y es la siguiente:*

Vuelve sobre lo anteriormente ejemplificado, a la subordinación de los hábitos: *es claro por lo dicho (Cfr. n. 16) que un fin puede ser deseado en razón de otro fin.* Es decir, al ser evidente esta premisa, puede servir de fundamento para concluir otra cosa: *Luego, o hay que llegar a algún fin que no es deseado por otro, o no⁵⁵.* Podemos imaginarnos la premisa menor que falta: algo (en este caso un fin) o existe o no existe. Si nos imaginamos al conjunto total de fines posiblemente propuestos. Y los subdividiéramos entre los buscados por sí y los buscados por otro, ¿cómo nos quedarían ambos conjuntos? El conjunto de los fines buscados por otros, lo encontraríamos superpoblado de ejemplos. ¿Y el de los fines buscados por sí: es vacío, unitario o qué?

⁵⁵ *In. Nic. L.1, 2, n.20*

De hecho, hay fines deseados en razón de otros. Nuestra pregunta es: ¿hay alguno que no sea buscado de este modo? ¿Existe un fin diferente a éstos? ¿si o no? ¿Acaso todos los fines son buscados como medios para ulteriores fines? Si consideramos a los fines desde el punto de vista del objetivo por el que se buscan ¿caben todos los fines en la razón de 'medio' para otro? ¿Somos utilitaristas siempre en nuestro actuar?

Lo que Tomás de Aquino ha hecho es cerrar todas las posibilidades de fines. Este planteamiento nos obliga a tomar una de las dos alternativas: o afirmamos su existencia o la negamos. ¿Qué es lo más razonable?

Si la cosa es así, se ha logrado lo que se busca, Si realmente hay un fin lo afirmaremos inmediatamente. Pero ¿cómo saber que de verdad la cosa es así? Por eso viene exigida una prueba.

Hay que notar que la prueba va dirigida a quienes no hay encontrado tal fin: *Si por el contrario, no se ha encontrado algún fin de este tipo, lo que hay que decir para probar es lo siguiente: debe seguirse que todo fin es deseado por otro fin.* Esto es lo que sostendría alguien que no aceptara la existencia de algún fin diferente a los fines mediales.

Contra ellos viene ahora la fuerza de este segundo argumento: *Y de esta manera es necesario proceder al infinito.* Pues si todos, absolutamente todos los fines fueran buscados por otros fines unos nos remitirían a otros y éstos a otros, y a otros... Y entonces ¿dónde pararíamos?

Pero es imposible que en los fines se proceda al infinito. Tomás de Aquino para *en seco.* En esta afirmación sostiene su segundo argumento. Aquí hemos tocado fondo. Y sin embargo esta declaración no es evidente. ¿Cómo apoyarnos en ella? Hace falta buscar una nueva razón que la sustente, hasta llegar a una

verdaderamente evidente. De momento dejemos esto así y pronto lo retomaremos en la tercera prueba de la existencia del fin.*

Al final declara: *luego, es necesario que exista algún fin que no sea deseado por otro fin.*⁵⁷ En esta frase tenemos delimitado el alcance de esta prueba. Dentro de los fines posibles, hay por lo menos alguno que no sea buscado por otro sino que es buscado por sí.

Notemos que la prueba vuelve a ser una prueba desde el sujeto. ¿Quién busca los fines? el hombre. Hay unos buscados por otros. Y ahí están. Pero debe haber, lo hay, por lo menos uno que sea buscado por sí. Lo buscamos, luego, existe. ¿Qué relación hay entre nuestra búsqueda y su existencia? Por ahora sólo podemos decir que hablando de las dos nos encontramos con una relación muy, pero muy estrecha.

Tercera prueba.

si no existiera un fin principal entonces el hombre no conseguiría los fines deseados
si no existiera un fin principal, el primer motor se frustraría.

La primera parte del argumento se apoya en el condicional aristotélico: *si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra.*⁵⁸ En el mismo pasaje da las consecuencias de no aceptarlo: *-sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable.*⁵⁹ La segunda parte es una razón propia de Tomás de Aquino que, completa -como otras veces- la explicación del estagirita.

⁵⁷ *Ibidem.* n.20

⁵⁸ *Et. Nic. L. I, 2.* 1094 a 21-23

⁵⁹ *Ibidem*

Que sea imposible en los fines proceder al infinito se prueba también por una razón que conduce a un imposible, de esta manera:

Es necesario aclarar el fundamento de este argumento. La imposibilidad de irse al infinito no es tal fundamento puesto que está fundamentada a su vez. Es decir, para probar que hay un fin último no se aduce la amenaza de irse al infinito sino que suponiendo que nos fuéramos no explicaríamos otra realidad patente, la de la consecución efectiva de fines.

El argumento que emplea aquí Tomás de Aquino es perfectamente adecuado para quienes busquen razones de lo que realmente sucede. Si alguien rechazara la existencia del fin último por razones empiristas -el fin último no se ve sino sólo se desea- entonces rechazaría también el hecho patente -y con ello se contradiría- de que *conseguimos fines*.

Ahora estamos en mejores condiciones para leer el argumento aristotélico en palabras tomistas: *Si se fuera al infinito en el deseo de los fines, como siempre un fin sería deseado en razón de otro fin hasta el infinito, nunca llegaría el hombre a conseguir los fines deseados*. Esta última observación, -la de que efectivamente conseguimos deseados- no la explicita por obvia. Sin embargo es original del Aquinate la glosa del argumento. Aristóteles sólo dice que si nos remontamos al infinito, nuestro anhelo sería vano. En el comentario encontramos este otro paso: el que remontarnos al infinito implicaría que *ahora* no conseguiríamos lo deseado. Lo cual es inaceptable para cualquiera.

La reducción al absurdo se formularía también del siguiente modo: si todos los fines que busco los busco en razón de otro. Es decir, no existe un fin tal que sea buscado por sí mismo, entonces se presenta la pregunta ¿por cuál otro fin busco los que estoy buscando? Si no existe ese *otro* es imposible alcanzarlo. Lo que no existe no se consigue. Y por tanto no conseguiría los fines deseados. Puesto que deseo algo que no existe. Es de notar que una vez aceptada la

división según la cual los fines o se buscan por sí o se buscan por otro, ya no se puede rechazar la existencia del fin buscado por sí.

El comentario sigue el texto aristotélico: *Pero inútil y vano sería desear lo que no puede alcanzarse. Luego, el fin de los deseos sería inútil y vano.* Aristóteles sólo califica de *vano y miserable* al *anhelo* pero el comentario va más allá. La inutilidad y la vanalidad se atribuyen al mismo fin. Fin y deseo vuelven a ser proporcionales. A deseo absurdo, fin absurdo. La proporcionalidad entre deseo y fin es la pista que nos lleve a dar el salto desde la afirmación del deseo a la afirmación del fin. Es otro pilar de la estructura argumentativa que pretende demostrar la existencia del fin último. Sin embargo no es la única.

Aquino comenta teniendo presente el contexto. Pues ahora añade, - es una auténtica aportación- un argumento más a favor de lo buscado. Lleva hasta las últimas consecuencias las premisas aristotélicas. Se servirá de dos afirmaciones como de dos peldaños para llegar a un fundamento más profundo: la de la plenitud del primer motor. Leámosla antes de analizarla.

Primero las premisas: *Pero tener deseos es algo natural, pues ha dicho más arriba (Cfr. n.9) que el bien es lo que naturalmente todas las cosas desean. Luego, de aquí se seguiría que el deseo natural es algo vano y vacío.* El de aquí es el supuesto de la no existencia del fin último. Afirmación que busca falsear.

Ahora señala el fundamento de la prueba: *Pero esto es imposible, porque el deseo natural no es sino una inclinación inherente a las cosas por la ordenación del primer motor, que no puede frustrarse. Luego, es imposible que en los fines se proceda al infinito.⁶³* Esto significa decir que los deseos no son absurdos por una razón: por la de que el primer motor no puede frustrarse. Es decir, no fundamentamos la existencia de un fin en la inexistencia de deseos absurdos.

⁶³ In Et. Nic. L.1, 2, n.21

Sino que afirmamos la existencia de tal fin, afirmando la armonía de un ordenador, del primer motor.

Ahora bien, ¿quién nos asegura su armonía? Más aún: ¿quién nos asegura su existencia? Tendríamos que investigar las razones probativas de la existencia del ordenador.* Pero por lo pronto, bástenos saber que la existencia del fin último del hombre la fundamenta en la armonía -la imposibilidad de frustrarse- de un primer ordenador. Es curioso que en el orden de esta demostración esté primero una cualidad (la armonía) que la existencia del fin. La imposibilidad de frustrarse del primer motor nos da a conocer la existencia del fin último del hombre.

Este último razonamiento es el que llega más a fondo. Se han hilado una serie de preguntas para probar la existencia del bien óptimo del hombre y hemos llegado a la conclusión de la prueba de reducción al absurdo: si no existiera, el primer motor se frustraría. Como esto es imposible, luego no podemos negar la existencia de tal bien.

Ahora nos podemos preguntar: ¿La ciencia que estudia el bien del hombre se apoya en un postulado de otra ciencia? Pues si su objeto propio -el hombre como agente voluntario en vistas a un fin- no está justificado, entonces ¿cómo hacerla? Para tal condición de posibilidad de la esta ciencia -justificar la existencia del objeto- Tomás de Aquino ha utilizado tres pruebas. Una tras otra van sosteniéndose, pero la última queda asentada en una premisa dada a modo de axioma, puesto que ya no encuentra, tras ella, otro silogismo que la sostenga.

La conclusión de las pruebas queda concluida: *Y de esta manera es necesario que exista algún fin último por el cual todas las otras cosas sean deseadas y él*

*mismo no sea deseado en razón de otra. Y así, es necesario que exista algún fin óptimo de las cosas humanas.*⁶¹ Y después continúa el comentario.

2) *Muestra la necesidad de conocer este fin.*

La ciencia de la que ahora nos ocupamos es práctica y las siguientes observaciones serán de esta índole.

a) *Establece esta necesidad.*

Antes de citar al Estagirita, citaremos la síntesis hecha por nosotros: Hay que ordenar la vida, y sólo la ordena el que sabe. Prueba: el arquero.

*Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento. Y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene.*⁶²

El comentario de Aquino nos desglosa el razonamiento. Primero lo anuncia: *Concluye, que habiendo algún fin óptimo de las cosas humanas, su conocimiento es necesario al hombre porque tiene una gran importancia para la vida, pues le presta una gran ayuda a toda la vida humana.*⁶³ En esta primera afirmación del comentario la parquedad del *gran momento* aristotélico ahora se señala como *necesario (...) para toda la vida*. Se trata del conocimiento de algo que tendrá repercusión en *toda* la vida. Recordemos ahora las advertencias tomistas sobre el orden. El fin ordena *totius* las partes respecto de sí. El fin humano tendrá que ordenar *toda* la vida. Se trata pues de algo importante, un *gran momento* cuyo conocimiento será de una gran utilidad...

⁶¹ *Ibidem* n. 22

⁶² *Et. Nic. L.1, 2, 1904a 23-25*

⁶³ *In Et. Nic. L.1, 2, n. 23*

Y como todo postulado ha de estar fundamentado, Aristóteles da razón de tal necesidad en una frase entre comas, descubierta por el comentador. *Lo cual lo muestra por la siguiente razón: El hombre no puede conseguir directamente que una cosa sea dirigida a otra si no sabe hacia dónde debe dirigirla. Esto se manifiesta por el ejemplo del arquero, quien directamente arroja la sueta observando el blanco hacia el cual la dirige.*⁶⁴ El agudo comentador encuentra en el ejemplo del arquero el siguiente principio: Sólo el que sabe, dirige. Principio dicho en la primera frase del comentario: *lo propio del sabio es ordenar.* Aquí precisa que el orden viene del sabio ordenador que sabe el fin, al final del párrafo declarará en una frase simétrica que la razón de lo ordenado ha de tomarse del fin

El comentario continúa con otro axioma: *Pero es preciso que toda la vida humana esté ordenada hacia su óptimo y último fin.* Y concluye: *Por consiguiente, es necesario tener un conocimiento del mismo.* Termina con el principio 'simétrico' antes mencionado: *Esto porque la razón de aquellas cosas que son para el fin ha de tomarse del fin mismo, como ha probado en la Física (cap. IX, 3)*⁶⁵

Como vemos, el eje de esta última argumentación es la relación de la sabiduría y el orden. Sabiduría del sabio que conoce la razón de cada cosa. Razón de la cosa que se toma del fin. Y en resumen tenemos que: el sabio dirige al fin, es decir, ordena las cosas, de acuerdo a la razón, dada por el fin, que conoce en ellas. ¿Correcto? No es raro que la primera frase del *Comentario* sea: *Lo propio del sabio es ordenar.*⁶⁶

⁶⁴ *Idem*

⁶⁵ *Idem*

⁶⁶ *In Et. Nic. L.II, n.1*

Estas relaciones nos dan luz para entender la ciencia moral. En el proemio Tomás de Aquino señaló el objeto de esta ciencia: *Es propio de la Filosofía moral (...) considerar las operaciones humanas en cuanto están ordenadas entre sí y con respecto al fin.*⁶⁷

La consideración de las acciones en cuanto ordenadas es condición indispensable para ordenarlas bien. Por eso resulta tan importante -*cosa de gran momento*, o bien, *necesario*- conocer cuál es el fin. Una vez conocido las acciones adquieren delante de nosotros su propia razón en el orden y así podremos dirigir las dentro de toda la vida humana.

Detrás del comentario de este pasaje se encierra toda una manera de concebir el estudio de la Filosofía moral. No cabe aquí una valoración de la acción por la acción. Si cabe una actividad dirigida. No cabe un mecanicismo carente de finalidad, si una actividad organizada. Ni cabe tampoco un activista sin razón, en cambio cabe un actor -sabio- dirigente. Si esto es adelanto, adelantaremos, pero diremos que la consecución de la felicidad no es fruto de una actividad ciega de un "no buscar ser feliz" sino que es fruto de una actividad dirigida, bien consciente. Y para tener un señalamiento claro acerca de lo que uno debe saber acerca de él continúa...

b) Determina qué cosa debe conocer acerca del fin.

- Qué es
- Qué ciencia lo estudia
- Que es difícil precisarlo.

⁶⁷ *In Et. Nic. L.1,1, n.2*

Y el texto aristotélico vuelve a hablar: *Y si así es, hemos de intentar comprender en general cuál pueda ser, y la ciencia teórica o práctica de que depende.*⁶⁸

De nuevo el comentario explicita el hilo del discurso. Ante la necesidad que tenemos de conocer nuestro fin lo que hay que hacer estudiarlo científicamente. *Dice que porque el conocimiento del fin óptimo es necesario para la vida humana, es preciso saber cuál es ese fin óptimo y a qué ciencia especulativa o práctica pertenece su consideración*⁶⁹. Ya habíamos dicho que eso de buscar ser feliz sin detenerse a estudiar seriamente lo que es necesario es un poco arriesgado. Por eso se ocupa Aristóteles de estas cuestiones metodológicas.

Una aclaración será necesaria para entender el texto aristotélico: *Por "disciplinas" entiende las ciencias especulativas, por "virtudes" entiende las ciencias prácticas, porque las virtudes son los principios de ciertas operaciones.*⁷⁰

El *hemos de intentar comprender en general cuál pueda ser*⁷¹ es interpretado en el comentario como un medio para presentar las dificultades que presenta. *Pero dice que debe intentarse una definición para presentar la dificultad que hay cuando se considera el último fin en la vida humana, como sucede en el caso de todas las causas altísimas.* El comentario es más radical, puesto que tiene en cuenta lo que más tarde va a declarar Aristóteles: *Y dice que debe ser tomado figurativamente, o sea, con verosimilitud, pues tal modo de saber conviene a los asuntos humanos, como se dice más abajo (nn. 131-*

⁶⁸ Et. Nic. L.1, 2, 1904a 25-27

⁶⁹ In Et. Nic. L.1,2, n.24

⁷⁰ Idem

⁷¹ Et. Nic.L.1,2, 1094a 25

131). Termina con una distinción que servirá para el orden del estudio: *De estas dos cosas, la primera pertenece al "cuerpo" de esta ciencia, porque se refiere a lo que esta ciencia considera. Pero la segunda pertenece al "proemio", en el que se muestra el quehacer de esta ciencia.*⁷²

Vale la pena detenernos en este punto. El intento de dar una definición es necesario pero resultará insuficiente. Es una advertencia que el comentador descubre en Aristóteles. La nota (n. 131-134) remite a la lección XI del Comentario. En esos párrafos Tomás de Aquino volverá a decir que la tarea de definir la felicidad es ardua. Conocemos unas cosas a través de otras. Nuestro conocimiento es discursivo, va parte por parte. Y por eso vamos avanzando en la ciencia conforme avanza el tiempo.⁷³

Que quede claro. ¿Es necesario saber cuál bien podemos tomar como fin último? sí. ¿Sabremos con facilidad cuál es? no. Entonces resulta que tenemos un acicate más para esta búsqueda. No nos será fácil determinarlo pero nos será *cosa de gran momento* descubrirlo. Hay que desconfiar de las soluciones fáciles. Conocer el fin último por el cual se pueda ordenar toda la vida es de sabios y conseguirlo exige esfuerzos. La misma necesidad de estudio justifica la obra del Estagirita y de su comentador. Por eso continuemos leyéndolos.

3) Manifiesta a qué ciencia pertenece el conocimiento de dicho fin.

a) Muestra esto por la razón.

La ciencia que estudia el fin, estudia lo que es para el fin.

Es principalísima (estudia el fin) y arquitectónica (enseña a las demás):

La política

⁷² *In Et. Nic. L.I, 2, n.24*

⁷³ *Cfr. ibidem L.I, 11, nn. 131-134*

El texto de la *Ética a Nicómaco* dice así: *A lo que creemos, el bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política.*⁷⁴

Había dicho que lo que es para el fin y el fin son proporcionales. El estudio del fin óptimo exige una ciencia -por así decirlo- óptima.

*Primero pues expone la razón de lo propuesto, que es la siguiente: el fin óptimo pertenece a la ciencia principalísima y más arquitectónica. Esto resulta claro por lo dicho anteriormente. Pues ha expresado (n.16,20) que bajo la ciencia o el arte que se refiere al fin están contenidas aquellas cosas que son en razón del fin.*⁷⁵ Tomás de Aquino descubre que en esta relación está contenida la doctrina anterior sobre la proporcionalidad entre fin y medios, que ya hemos estudiado aquí.⁷⁶

En los párrafos anteriores citados por el mismo Tomás de Aquino había dicho las características de la ciencia superior. Lo que dice ahora es una reafirmación de aquello. La superioridad está en que de ella dependen en el saber y en el fin.

*Por esto corresponde que el último fin pertenezca a la ciencia principalísima, en cuanto versa sobre el primero y principalísimo fin; y más arquitectónica, en cuanto enseña a las demás lo que corresponde hacer.*⁷⁷

Hasta ahora tenemos tres premisas:

- la ciencia que estudia el fin estudia lo que es para el fin.

⁷⁴ *Et. Nic.* L.1,2, 1094a 27-29

⁷⁵ *In Et.* L.1,2, n.25

⁷⁶ Cfr. *supra* p.28 ss.

⁷⁷ *In Et. Nic.* L.1, 2, n. 25

- la ciencia que es principalísima estudia el fin principalísimo (por su objeto).
- la ciencia que es arquitectónica enseña a las demás (por su superioridad).

¿Hay alguna ciencia que recabe en sí todas estas notas características? A Aristóteles le parece *evidente*. A Tomás de Aquino no tanto, él lo dice tímidamente con un *parece ser*. Leámoslo: *Ahora bien, la ciencia política parece ser así, es decir, la principal y la más arquitectónica. Luego, le pertenece considerar el fin óptimo.*⁷⁸

La determinación de tal ciencia tan importante no puede quedar pendida de una opinión, por más evidente que se le parezca al Estagirita. Tampoco él lo toleraría. Y por eso pone una prueba. Prueba susceptible de examen.

b) Prueba el siguiente supuesto: que la ciencia política es principalísima y arquitectónica.

Dos son los pasos de la prueba. Una vez determinados los requisitos de la ciencia arquitectónica, los descubre en la ciencia política. Por eso los pasos son: atribuirselos a la política y luego definirla como la arquitectónica. La ventaja del comentario sobre el texto aristotélico es que distingue las ciencias subordinadas y el modo de imperar sobre ellas. Ya lo veremos.

Atribuye a la política lo que pertenece a la arquitectónica (que enseña y utiliza).

Dice Aristóteles: *Ella, en efecto, determina cuáles son las ciencias necesarias en las ciudades, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde.*⁷⁹

⁷⁸ *Idem*

⁷⁹ *Et. Nic. L.1,2, 1094a 29 - 1094b 2*

De este breve pasaje Tomás de Aquino hace un comentario de tres párrafos. En ellos distinguirá el modo de imperar de acuerdo a la distinción entre ciencias prácticas y ciencias especulativas.

Recuerda los requisitos mencionados: *Dos cosas pertenecen a la ciencia arquitectónica: Una, enseñar a la ciencia o al arte que depende de ella que debe hacer, como el arte que se refiere a lo ecuestre le enseña a la guardicionería. Otra, utilizarla para su fin.*⁸⁰

Ahora someterá a examen a la ciencia política en cada una de las características:

La primera- es decir, la enseñanza - le conviene a la ciencia política o civil tanto respecto de las ciencias especulativas como de las prácticas, aunque de distinta manera. Pues a la ciencia práctica le enseña no sólo en cuanto a su uso para obrar o no obrar, sino también enseña al artesano no sólo a usar su arte sino también cómo usarlo para hacer tales cuchillos. Pues una y otra cosa están ordenadas al fin de la vida humana.⁸¹

La ciencia política enseña a una y a otra. Ahora bien, puede enseñar de los maneras: en cuanto al uso y en cuanto a la determinación del acto, al cómo usar el arte. La razón de que mande en ambos casos es que los dos están ordenados al fin. Esto significa que la ciencia política enseña ahí donde la enseñanza sea susceptible de ordenarse al fin de la vida humana. ¿Qué sucede con la especulativa?

Pero la política enseña a la ciencia especulativa sólo en cuanto al uso, no empero en cuanto a la determinación de su acto. Pues la política dispone que

⁸⁰ In Et. Nic. L.1,2, n.26

⁸¹ Idem

algunos enseñen o aprendan geometría, ya que los actos de este tipo, en cuanto son voluntarios, pertenecen a la materia de la moral y son ordenables al fin de la vida humana. Pero el político no puede enseñar a la geometría a deducir conclusiones acerca del triángulo: pues esto no depende de la voluntad humana ni es ordenable a la vida humana, sino que depende de la razón misma de las cosas.⁸²

Este último pasaje llega a más. En el anterior descubrimos que la política enseña sobre lo ordenable al fin de la vida humana. Ahora especifica más. ¿Qué es lo ordenable? lo voluntario. ¿Qué aquello en lo que no puede interferir la política? no enseña sobre lo que *depende de la razón misma de las cosas*. La distinción en el modo de enseñar a las prácticas y a las especulativas, nos ha llevado a otra distinción más radical, a la diferencia entre lo ordenable al fin de la vida humana y lo no ordenable hacia el mismo.

Volvemos al tema del orden. ¿De qué habíamos dicho que dependía? del fin. El fin de la vida humana determina los medios para alcanzarlo. Y también determina la exclusión de los medios con los que no se alcanza... En el comentario nos encontramos con estos últimos. ¿Cómo es posible? Sucede que hay *algo* de lo que no podemos servirnos para ser felices. Hay cosas que son indiferentes al fin de la vida humana. Esto es curioso puesto que ese algo es una obra humana. La ciencia especulativa es acción del hombre, y sin embargo hay algo en la ciencia especulativa que no puede contribuir al fin de nuestra vida.

La ciencia que se ocupa del fin de la vida humana tiene un límite, no es omniabarcante. El fin de la vida humana necesita sólo de algunas cosas, no de todas. El fin que nos ocupa no es un fin desde el cual se ordene todo, absolutamente todo. Es un fin no absoluto. Y por lo tanto, la ciencia que le estudia no versa sobre todo el universo de lo existente. No es una ciencia

⁸² *Ibidem* n.27

totalizante. Tiene un límite, y por lo tanto no es la ciencia superior en absoluto. Hay otra que sí lo es: la ciencia divina. El último párrafo de este comentario Tomás de Aquino lo advierte en una frase de Aristóteles. Ya lo veremos. Dejemos esta cuestión puesto que el pasaje aún no termina.

La última frase declara lo que el texto comentado contiene: *Por eso dice que la política dispone de antemano qué disciplinas han de existir en las ciudades, sean prácticas o especulativas, y quién debe enseñar y por cuánto tiempo.*⁸³ Esta conclusión encuentra una fundamentación en el comentario. Una vez constituida la ciencia política como la que enseña en cuanto al uso, entonces sí se puede decir que determine *cuáles son las ciencias necesarias en las ciudades, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde*⁸⁴

Es importante esta declaración. La política legisla sobre las ciencias humanas. En nuestro tiempo aceptar sin más esta declaración resultaría peligroso. La política determinaría *de antemano qué disciplinas han de existir (...) quién debe enseñar y por cuánto tiempo.* ¿Con qué elementos cuenta la política para disponer tales cosas? Porque siempre, el político, al legislar sobre algo, se propone un objetivo. Y lo que encontramos en el comentario de Tomás de Aquino es la afirmación según la cual la política ha de legislar. ¿Por qué? Porque es la ciencia arquitectónica. Ahora no discutiremos qué es el fundamento de qué: si su carácter de arquitectónica el que le da la facultad de legislar o si es su propio poder legislativo el que la hace arquitectónica. Lo cierto es que hasta este pasaje estas dos dimensiones se sostienen mutuamente.

Es necesario notar que aceptar que la política determine tal legislación es aceptar un régimen que domine en la cultura. La experiencia de estos regímenes, sobre todo en los de este siglo, parecen decir que con esto no se

⁸³ *Ibidem*

⁸⁴ *Et. Nic. L.1,2, 1094a 29 - 1094b 2*

consigue la felicidad humana. Y no sólo parece sino que nos lo gritan por todos lados. Un gobierno que decida qué ciencias *han de existir, quién ha de enseñar* y -con Aristóteles- *cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde* es muy peligroso. En la política de este siglo no se concibe como factible un dominio de tales dimensiones. Mandar sobre *cada ciudadano* es trabajo de titanes. Las ciudades exceden toda capacidad humana para lograr esto. Pero la imposibilidad fáctica de esta premisa no es dato que destruya la argumentación, puesto que ésta se dirige al plano del deber ser. La política debe decidir estas cosas, aunque en algunas ocasiones no lo haga perfectamente. Más aún, en el siguiente pasaje, Aristóteles dice que de hecho lo hace. Ahora terminemos de escuchar la argumentación a favor de que la política sea la ciencia soberana.

Continúa con el otro requisito: el *uso*. La política parece también poseerlo. El texto de la *Ética* dice así: *¿O no vemos que las facultades más preciadas están debajo de ella, como la estrategia, la economía doméstica y la retórica?*⁸⁵

Con un *no vemos* inicia el argumento. El punto de partida para justificar la proposición según la cual la política es la ciencia soberana es un hecho de experiencia. La política se sirve de las demás. Hemos encontrado a la ciencia que manda. Sin embargo si nos fijamos en estas *demás* encontramos que son todas artes. El comentario viene a declararlo con toda claridad. La soberanía en cuanto al *uso* la ejerce *sólo* en las ciencias prácticas.

Este es el pasaje donde decimos que Aristóteles sostiene que la política *de hecho* domina sobre las demás ciencias. Es un hecho que domina sobre las demás artes. El límite que la excluye del terreno propio de las ciencias especulativas, queda compensado con el total dominio sobre todas las ciencias prácticas.

⁸⁵ *Et. Nic.* L.1,2, 1094b 2-4

Pero la propiedad de la ciencia arquitectónica, esto es, el uso de las ciencias inferiores, pertenece también a la política, pero sólo en relación a las ciencias prácticas. Por eso agrega que las más excelentes y nobilísimas de las virtudes, es decir, de las artes operativas, existen en dependencia de la política. Así, la política las utiliza a todas, vale decir, al arte militar, a la economía y a la retórica para su fin, o sea, para el bien común de la ciudad.⁸⁶

El claroscuro de la política se nos vuelve a presentar: sólo usa las prácticas, pero legisla sobre todas. En el uso Aristóteles se refiere a la interferencia dentro de su objeto propio. Le enseña al artesano cómo hacer tales cuchillos. Esto no puede hacerlo con las especulativas. El objeto de éstas se lo impide. No puede enseñar a deducir acerca del triángulo. Esta peculiaridad de la política nos indica algo acerca de las ciencias prácticas: son susceptibles de manipulación por parte de la política. La política las maneja puesto que las orienta al fin. No sólo las maneja de hecho sino que debe manejarlas puesto que éstas sin aquéllas estarían ciegas. No sabrían hacia dónde dirigirse. Más aún: no existirían. Sólo existen porque el fin de la política exige su existencia. ¿Se ve cómo el ejercicio práctico de las ciencias está suspendido del fin de la política? ¿Por qué de la política? Tal parece que la razón está en el hecho afirmado. En la búsqueda de la ciencia rectora, encontramos la política como aquella que de hecho lo era, luego la hemos adoptado como tal.

Leamos la conclusión del dominio político *Así, la política las utiliza a todas, vale decir, al arte militar, a la economía y a la retórica para su fin, o sea, para el bien común de la ciudad.⁸⁷*

En estas últimas líneas nos encontramos con que especifica sobre el fin de la política. Y parece que nos hace una mala jugada el comentador. Dice que es el

⁸⁶ In Et. Nic. L.1,2, n.28

⁸⁷ In Et. Nic. L.1,2, n.28

bien común. Pero acaso ¿no estábamos buscando la ciencia que estudiara el fin de la vida humana? ¿Como ahora en una frase añadida, casi sin querer, nos dice que el fin de la ciencia encontrada consiste en el *bien común*? ¿Qué significa este *bien común*? Dejemos esta cuestión pendiente, pues más adelante la resolverá. Sin embargo no podíamos dejarla de señalar.

Compararemos en un cuadro sinóptico las propiedades de la ciencia arquitectónica y las de la política, y en ésta cómo las ejerce en relación a las otras ciencias.⁸⁸

<i>Arquitectónica</i>	<i>Enseña a estas ciencias:</i>	<i>En cuanto al uso: (para obrar o no obrar)</i>	<i>En cuanto a la determinación de su acto:</i>	<i>Utiliza a:</i>
<i>Política</i>	<i>Ciencias prácticas (estrategia, economía y retórica)</i>	<i>SI</i>	<i>SI (enseña cómo usar su arte para hacer tales cuchillos)</i>	<i>SI (las artes operativas son usadas para el bien común de la ciudad)</i>
	<i>Ciencias especulativas (geometría...)</i>	<i>SI (enseñar o aprender en cuanto actos voluntarios)</i>	<i>NO (no puede enseñar a deducir acerca del triángulo)</i>	<i>NO Las excluye implícitamente del uso.</i>

Deduce lo propuesto (la política: enseña y utiliza)

En la *Ética* leemos: *Desde el momento que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse,*

⁸⁸ Cfr. *In Et. Nic.* L.1.2, nn. 26-28

el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano.⁸⁹

Y el comentario explica:

A partir de las dos aseveraciones ya dichas, deduce lo propuesto.

Dice que como la política usa de las restantes disciplinas prácticas -según se ha dicho (n.28)- y como la misma pone la ley en cuanto a lo que conviene hacer y de qué cosas abstenerse -como también se ha dicho (n. 27)- se sigue pues que su fin, en cuanto arquitectónica, debe contener los fines de las otras ciencias prácticas. Por eso concluye que el fin de la política es el bien humano, o sea, el óptimo en las cosas humanas.

Encontramos aquí una conclusión a partir de dos premisas: Que *usa* y que *legista*. La conclusión: *su fin* contiene *los fines* de las demás, tal fin es entonces, el *óptimo*. La ciencia que gobierna ha de tener el fin óptimo. En el orden de la argumentación precede el carácter de gobernadora a la determinación de su fin. ¿Está bien planteado? Porque en la vida práctica primero busco el fin y luego los medios. Y por lo tanto la ciencia que busca el fin es la ciencia que manda sobre los medios.

Hemos descubierto la ciencia que, de hecho, manda sobre las demás. Y como ya sabíamos que la que manda es aquella cuyo fin es superior, hemos de concluir que la máxima gobernadora es a la que pertenece el máximo fin. Descubrimos la superior, descubrimos que manda y como manda sobre *todas*, entonces encontramos que ha de tener el fin más alto.

Ahora bien, ¿la política *está consciente* de buscarlo? Cuando hacemos política el fin que nos proponemos es el fin óptimo? O mejor dicho, el fin hacia el cual van dirigidos los esfuerzos de todas las ciencias es un fin que se pueda aceptar

⁸⁹ *Et. Nic. L.1,2, 1904b 5-8*

como óptimo? Será el paso siguiente que dé Aristóteles. Hay que considerar el fin propio de la política. Tomás de Aquino enuncia el propósito aristotélico de este modo: *Muestra que la política es principalísima en razón también de su propio fin.* Y da las premisas antecedentes al texto del Estagirita:

*Pues es claro que una causa cualquiera es tanto mejor y anterior cuanto a más cosas se extiende. Por eso también el bien que tiene razón de causa final es tanto mejor cuanto a más cosas se extiende.*⁹⁰

*Y por más que este bien sea el mismo para el individuo y para la ciudad, es con mucho cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad.*⁹¹

En el texto encontramos una relación entre la cantidad de cosas a las que se extiende el bien y la calidad del bien en cuestión. Un ascenso cuantitativo de 'beneficiados' provoca un ascenso cualitativo del bien. Siempre y cuando se tome un supuesto: sea el mismo bien antes y después del ascenso.

*Y por eso, si un bien es el mismo para un hombre y para toda la ciudad, con mucho parece mejor y más perfecto asumir, o sea, procurar y salvaguardar lo que es el bien de toda la ciudad que lo que es el bien de un solo hombre.*⁹² He aquí la condición del razonamiento que comenta el Aquinate: el mismo bien.

No podemos dejar de señalar las paradojas que comporta este supuesto. ¿El bien del ciudadano es el mismo bien que el bien de toda una ciudad? ¿Es verdad que es el mismo bien el que es para una ciudad que el que es para un solo hombre? Porque en la vida de todos los días nos encontramos con continuas oposiciones.

⁹⁰ *In Et. Nic. L.1, 2, n. 29*

⁹¹ *Et. Nic. L.1, 2, 1094b 8-9*

⁹² *In Et. Nic. L.1, 2, n.29*

El bien de los automovilistas exige la destrucción del bien de los habitantes de unas casas, y el bien de la seguridad de unos exige el mal del castigo de otros, y así muchas veces. ¿Qué dirían este par de autores a estas paradojas?

*Es cosa amable hacer el bien a uno solo; pero más bella y más divina es hacerlo al pueblo y las ciudades*⁹³

El comentario apoya al texto comentado. *En efecto, compete al amor que debe existir entre los hombres que un hombre conserve el bien aun de un solo hombre, pero es mucho mejor y más divino que ese bien se extienda a todos los pueblos y a todas las ciudades. En efecto, si es amable que a veces esto se extienda a una sola ciudad, mucho más divino es que se extienda a todos los pueblos en los que se contienen todas las ciudades. Completa dando la razón: Pero se dice que esto es más divino en cuanto se asemeja más a lo que hace Dios, que es causa última de todos los bienes. A este bien, que es común a una o varias ciudades, tiende un cierto método o arte, llamado arte político. Luego, a la política, por ser principálsima, máximamente pertenece considerar el fin último de la vida humana.*⁹⁴

El estatuto de *último* del fin de la política se lo da el carácter de *principal* del arte político. Así lo llama el que comenta. *A este bien (...) tiende un arte. Lo que continuamente hemos calificado de ciencia ahora lo nombra arte. Arte es un término que da un matiz práctico. Matiz que viene a excluirlo de las ciencias especulativas, a las que propiamente se les dice ciencias. Tal distinción está implícita en el siguiente pasaje.*

⁹³ *Et. Nic. L.1,2, 1094b 10*

⁹⁴ *In Et. Nic. L.1,2, n.30*

A todo ello, pues, tiende nuestra indagación actual, incluida de algún modo entre las disciplinas políticas.⁹⁵

En este fragmento Tomás de Aquino encuentra el lugar específico de la ciencia -arte- del fin óptimo del hombre. La política tiene límites, y esto ya lo hemos señalado cuando anunciamos este pasaje. No cabe un régimen totalizante si se toma en cuenta lo siguiente:

Pero ha de saberse que dice Aristóteles que la política es principalísima, no absolutamente, sino en el género de las ciencias activas que versan acerca de las cosas humanas, de las cuales considera el último fin.⁹⁶ Ha reconocido la identificación aristotélica entre ciencia del fin de la vida humana y disciplina política.

Ahora dirá lo no dicho por él: la ciencia que sí es universal de acuerdo a su objeto y cuya existencia la impide a la política erigirse como la máximamente gobernadora. *Pues la ciencia divina, que es principalísima con respecto a todas las cosas, considera el último fin de todo el universo. Pero dice que a la política pertenece la consideración del último fin de la vida humana, lo cual determina en este libro cuya doctrina contiene los primeros elementos de la ciencia política.*

Y con esto terminamos el análisis del capítulo dos del primer libro de la *Ética a Nicómaco* donde expuso lo que intenta la ciencia que pretende versar sobre el fin de la vida humana.

⁹⁵ *Et. Nic. L.1,2, 1094b 11*

⁹⁶ *In Et. Nic. L.1,2, n.31*

Lección III

En la lección tres, Tomás de Aquino esquematiza el capítulo 3 del primer libro de la *Ética a Nicómaco*. Ahora concluye el Proemio, en cuya primera parte ha expuesto la tarea a realizar, es decir, el objeto de esta ciencia. La segunda parte tratará del modo de la demostración. La tercera del oyente. El orden lo recapitula en la cuarta y última sección.

Como siempre, expondremos primero el esquema tomista con nuestra síntesis y luego lo desarrollaremos.

Proemio

I. Expone la tarea a realizar.

II. Establece el modo de proceder en el tratado.

a) Primero, por parte del maestro. A la materia moral, exigir certeza imperfecta. 3 razones:

- 1. Porque respecto de ella caben diferentes juicios.*
- 2. Por la diferencia con que se presentan los bienes exteriores.*
- 3. Por la proporcionalidad con los principios. Las conclusiones no tienen certeza porque los principios tampoco la tienen. (libertad)*

b) Segundo, por parte del oyente. Lo mismo que el maestro.

III. Se refiere a cómo ha de ser el oyente de esta ciencia.

Juzga bien el que conoce. Si parte, parte. Si todo, todo.

a) El oyente deficiente. El joven. La moral se conoce por experiencia.

b) *El oyente inútil.* El incontinente, ya lo sea por elección o por derrota. El fin de la moral es la acción.

c) *El oyente apto.* El virtuoso. Conoce y obra la moral.

IV. Hace un epílogo de todo lo dicho.

1. Del objeto de esta ciencia.
2. Del modo de la demostración.
3. Del oyente.

Desarrollo.

II. Establece el modo de proceder en el tratado.

a) *Primero, por parte del maestro.*

La primera premisa se fundamenta en una analogía. El resultado de la disciplina humana depende de la materia con la que trate. El texto aristotélico encuentra en su comentario la apoyatura argumentativa de su conclusión.

No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales.⁹⁷

<i>Actividad humana⁹⁸</i>	<i>En este sentido guarda conveniencia con la materia:</i>	<i>Ejemplos:</i>
<i>En los discursos por los que razonamos sobre</i>	<i>El modo de hacer ver la verdad. La certeza es</i>	<i>Igualmente absurdo sería aceptar de un</i>

⁹⁷ *Et. Nic. 1, 3 1094b 13-14*

⁹⁸ *Cfr. In Et. Nic. 1, 3, n.32*

<i>alguna cosa (por la ciencia).</i>	<i>distinta.</i>	<i>matemático razonamientos de probabilidad, como exigir de un orador demostraciones concluyentes.⁹⁹</i>
<i>En las cosas fabricadas mediante un arte.</i>	<i>El modo de obrar es distinto.</i>	<i>Según se trate de tierra, de arcilla o de hierro.</i>

Lo anterior se ordena a la siguiente tesis: *Ahora bien, la materia moral es tal que no le conviene una certeza perfecta.*¹⁰⁰ Las razones con las que la prueba, las hemos sintetizado ya en este esquema:

A la materia moral, exigir certeza imperfecta. Por 3 razones:

1. Porque respecto de ella caben diferentes juicios. Las acciones virtuosas, principal materia moral, son juzgadas de diferente manera de acuerdo a circunstancias de tiempo, lugar y personas.¹⁰¹ Aristóteles lo dice así: *Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza.*¹⁰² La 'convención' se traduce en el comentario por 'ley'; Tomás de Aquino traduce por 'legal' lo 'convencional'.

⁹⁹ *Et. Nic. 1, 1, 1094b 27-29*

¹⁰⁰ *In Et. Nic. 1, 3, n.32*

¹⁰¹ *Cfr. In Et. 1, 3, n.33*

¹⁰² *Et. Nic. 1, 3, 1094b 15-17.*

De este pasaje podemos sacar tres premisas que nos servirán para nuestra investigación sobre el bien óptimo de la vida humana:

- Lo 'bueno' y lo 'justo' se refieren a las acciones virtuosas.
- Las acciones virtuosas no son convencionales.
- Lo 'bueno y lo justo' es tal por naturaleza. Aunque haya quien lo niegue.

2. Por la diferencia con que se presentan los bienes exteriores. Los bienes exteriores también son parte de la materia moral. Representan 'medios' cuyo uso puede causar beneficios o perjuicios.¹⁰³ *Y los bienes particulares encierran también por su parte la misma incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de perjuicios: hay quienes han perecido por su riqueza, y otros por su valentía.*¹⁰⁴

Sacamos otras conclusiones. Parece que la moral tiene visos relativistas.

- Los bienes exteriores, *particulares*, son relativos. Por lo tanto no se puede encontrar en ellos el bien óptimo, puesto que están subordinados al bien que proporcionan o dejan de otorgar. Se vislumbra aquí la respuesta aristotélica sobre el bien final. El bien óptimo tendrá que no ser particular.

- La materia moral es susceptible de múltiples interpretaciones. Tanto en las acciones virtuosas como en los bienes particulares. Si les preguntáramos a los moralistas: ¿Cuáles son las acciones virtuosas? o ¿qué es lo bueno y lo justo? encontraríamos una diversidad de respuestas. Y paralelamente si cuestionáramos a la realidad, con la pregunta: ¿qué cosas son buenas? Nos topáramos con múltiples resultados.

¹⁰³ *In Et. Nic. 1, 3, n.34*

¹⁰⁴ *Et. Nic. 1, 3, 1094b 18-19*

- Ni las respuestas de los sujetos, ni los resultados de los objetos, garantizan la bondad moral. Otra advertencia que habrá que tomar en cuenta. ¿Cómo se define el bien? ¿Qué le hace falta a una actuación o a una cosa para ser "buena"? Si las acciones y las cosas no aseguran la bondad, ¿a qué se subordinan para tenerla? Tal vez sea ésta una vía para descubrir el papel del fin óptimo humano.

3. Por la proporcionalidad con los principios. Las conclusiones no tienen certeza porque los principios tampoco la tienen.

3.1 La ciencia operativa aplica los principios generales a los casos particulares.

3.2 De acuerdo a los principios, la moral muestra la verdad figurativamente. *Esto es proceder a partir de los principios propios de esta ciencia.*¹⁰⁵ La voluntad se mueve por el bien (real o aparente). Las decisiones de la voluntad son impredecibles puesto que el bien por el que se mueve es indefinido. Cualquier cosa es disfrazable de bien aparente. Luego, no hay ningún parámetro de predicción.

De nuevo encontramos tesis importantes:

- Una ciencia cuyo principio es un principio de indeterminación no concluirá con necesidad.
- El bien que mueve a la voluntad no es necesariamente un bien real. La voluntad es susceptible de engaño.
- La actuación de la voluntad no sigue necesariamente a un bien real. Aunque siempre siga a un bien.

Una consideración más respecto del bien final. El bien óptimo es un bien, y por tanto susceptible de esta doble consideración. Si, como hablamos dicho, toda

¹⁰⁵ *In Et. Nic.* 1, 3, n.35

voluntad subordina sus elecciones a un bien último, entonces ese bien último puede ser tanto real como aparente. ¿Cuál será el bien último real? El hecho de que la voluntad se mueva por bienes tanto reales como aparentes nos plantea el problema de encontrar el bien óptimo real.

Nos parece que éste es el eje de nuestra investigación. En última instancia es la pregunta sobre la felicidad. ¿En qué consiste la felicidad?, ¿cuál es el bien real tal que corresponde al bien buscado bajo la razón de óptimo? ¿cuál es el bien digno de ser aquél, a cuya consecución todos los demás se subordinen? La falta de completa correspondencia del bien buscado por la voluntad y el bien real, nos obligan a seguir la búsqueda. Y justifican la presente investigación.¹⁰⁶

3.3 Advierte que lo voluntad no pone sus actos por necesidad sino por inclinación 'ocasional'. De nuevo seremos advertidos de lo que sucede frecuentemente: el movimiento de la voluntad es complejo. Se reitera la indeterminación de la voluntad, con otra razón: el movimiento de la voluntad no sólo depende de un 'bien', también depende de la ocasión.

Descubrimos otra afirmación importante:

- Un principio en la moral es la indeterminación de la voluntad. Podríamos llamarle el 'principio de libertad'.
- Este principio es la raíz donde se engarza la imposibilidad de la absoluta certeza en moral.
- La indeterminación de la voluntad no sólo se debe a que elige cualquier bien (real o aparente) sino también a la ocasión con la que decide. En el veredicto de la voluntad intervienen muchos factores impredecibles.

¹⁰⁶ Esta distinción entre bien real y bien aparente justifica la investigación sobre la felicidad.

Las palabras del estagirita lo reconocen: *En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aún con cierta torquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género.*¹⁰⁷

b) *Segundo, por parte del oyente. Lo mismo que el maestro.*

En este pasaje reitera lo dicho para el maestro y da un ejemplo. *Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones. Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto.*¹⁰⁸ Y a continuación da el ejemplo que hemos citado en el cuadro anterior.¹⁰⁹

No se intimida el autor en declarar la deficiencia de la certeza moral. Antes bien, la juzga propia de un hombre culto. Pero no defiende la penuria de certeza por ella misma. La defiende en respeto a la materia. En el fondo, lo que protege es el respeto a la libertad.

III. Se refiere a cómo ha de ser el oyente de esta ciencia. Juzga bien el que conoce. Si parte, parte. Si todo, todo.

Declara un pilar axiomático: *Cada cual juzga acertadamente de lo que conoce, y de estas cosas es buen juez. Pero así como cada asunto especial*

¹⁰⁷ *Et. Nic. I, 3, 1094b 20-23*

¹⁰⁸ *Et. Nic. I, 3, 1094b 24-26*

¹⁰⁹ *Cfr. supra inicio Libro III*

*demanda una instrucción adecuada, juzgar en conjunto sólo puede hacerlo quien posea una cultura general.*¹¹⁰

Esta tesis constituirá el fundamento de la doctrina sobre el oyente apto, que sigue a continuación:

a) El oyente deficiente. El joven. La moral se conoce por experiencia.

*Puesto que las explicaciones de la moral proceden de lo pertinente a los actos de la vida humana y se refieren también a esos actos.*¹¹¹

b) El oyente inútil. El incontinente, ya lo sea por elección o por

*derrota. El fin de la moral es la acción. No duda Aristóteles en declarar estéril el conocimiento de la ciencia moral para los incontinentes. De los cuales distingue los *adolescentes por la edad, de los de carácter pueril*¹¹² Al fin y al cabo *no es el tiempo la causa de su incapacidad, sino la vida que lleva conforme a sus pasiones y dispersa en la pesquisa de todo lo que se le ofrece.*¹¹³*

De acuerdo a los medios de la ciencia moral juzga la aptitud o ineptitud del oyente. Lo veremos primero en un cuadro sinóptico:

¹¹⁰ *Et. Nic. I, 3, 1094 b 30- 1095a 2*

¹¹¹ *In Et. Nic. I, 3, n.38 y Cfr. loc. cit. 1095a 3-4*

¹¹² *Et. Nic. I, 3, 1095a 6*

¹¹³ *Et. Nic. I, 3, 1095a 7-8*

<i>La ciencia moral exige:</i>	<i>Obtiene lo que requiere por medio de:</i>	<i>Esto, en el oyente, exige:</i>	<i>Son incapaces, por carecer de las exigencias:</i>
Conocimiento de las acciones de la vida.	La experiencia.	Edad.	Los jóvenes por su edad.
El fin de esta ciencia es la acción virtuosa.	Continencia.	Virtud.	Los jóvenes por sus costumbres: los incontinentes.

c) *El oyente apto. El virtuoso. Conoce y obra la moral. En última instancia, el oyente apto para aprender ética será aquél que viva éticamente. Paradójico. Se aprende sí y sólo si se sabe. La ciencia que, en principio, es para aprender, sólo les será útil a quienes ya la tienen de cierto modo. Mas para los que ordenan por la razón sus deseos y sus acciones, de gran utilidad será el saber de estas cosas.*¹¹⁴ Realmente, paradójico. Pero lo afirma tal cual.

IV. Hace un epílogo de todo lo dicho.

El esquema del comentario nos aclara el texto:

*He ahí lo que teníamos que decir, a manera de exordio, sobre las disposiciones del discípulo (3. Del oyente), el estado del espíritu que esta ciencia reclama (2. Del modo de la demostración) y lo que con ella nos proponemos (1. Del objeto de esta ciencia).*¹¹⁵

Estas indicaciones previas nos darán la pauta para continuar nuestra investigación sobre el fin humano. Se ha intentado una justificación de la

¹¹⁴ *Et. Nic. 1, 3, 1095a 10-11*

¹¹⁵ *Et. Nic. 1, 3, 1095a 12-13*

ciencia moral a través de la demostración de la existencia del bien óptimo humano. Se han advertido las exigencias metodológicas en el modo de demostrar, apelando a la libertad humana. Y se ha prevenido de la virtud requerida para comenzar a estudiarla.

Existencia del bien óptimo, principio de la libertad y ejercicio de virtud. Tres presupuestos para iniciar la ciencia de la ética. Con estos elementos nos enfrentaremos ahora al tema de la felicidad como fin de la vida humana.

Capítulo 3: la felicidad según el parecer de Aristóteles

Lección IX

Una vez vista la introducción y el proemio del comentario a la obra, nos trasladamos a la parte donde Aristóteles, *consideradas las opiniones de otros acerca de la felicidad, trata de ella de acuerdo a su propio parecer*¹¹⁶, en palabras introductorias del comentador. No nos hemos querido detener en las exposiciones de los otros autores porque requeriría la atención y el espacio que preferimos ocupar en la postura propiamente aristotélica. El mismo lo introduce: *volvamos de nuevo al bien que buscamos, y preguntémosnos cuál pueda ser.*¹¹⁷ De la parte correspondiente, expondremos primero el esquema más general.

I) Muestra qué es la felicidad

A) Muestra la naturaleza de la felicidad

A') Desarrolla el tema

B') Confirma su posición acerca de la felicidad por lo dicho por los demás

B) Refuta cierta duda acerca de la felicidad

II) Determina cierta propiedad de la felicidad

Las lecciones que ahora veremos corresponden a la primera parte del esquema, nótese que la *B')* no forma parte de la lección 11. (Ahí se detendrá nuestra investigación)

¹¹⁶ *In Et. Nic.* 1, 9, n. 103

¹¹⁷ *Et. Nic.* 1, 7, 1097a 15

D Muestra qué es la felicidad

A) Muestra la naturaleza de la felicidad

A') Desarrolla el tema

L. 9 1) Presenta algunas razones y condiciones generales de la felicidad

L. 10 2) Busca la definición de la felicidad

a) Muestra la necesidad de su búsqueda

b) Examina la definición de la felicidad

L. 11 c) Muestra que esta definición no es suficiente

El esquema general nos permite empezar a hacernos una idea de la propuesta aristotélica. En el último punto de la parte dedicada a mostrar *qué es la felicidad* concluye que *la definición no es suficiente*. A ello, dedica toda una lección. Las dos lecciones anteriores las habré dedicado: una a los presupuestos y otra a la definición misma.

Veamos ahora la primera lección.

1) Presenta algunas razones y condiciones generales de la felicidad

a) Prueba que la felicidad es fin último: es fin de la naturaleza humana

b) Establece dos condiciones de fin último: según término del movimiento natural

a') La primera, ser perfecto: que posea su forma

b') La segunda, ser suficiente por sí: que sea íntegro

i) Trata lo que concierne a la razón de suficiencia: elimina la indigencia

ii) Trata lo que le añade el serlo por sí: da lo necesario, aunque no dé todo lo posible.

Esta primera parte está puesta como antecedente a la definición de la felicidad. Podría responder a la pregunta: si existe la felicidad, ¿qué condiciones ha de tener? Más aún: ¿podemos hablar de ella?, ¿realmente existe? Aristóteles vuelve a probar su existencia. O, por lo menos, la necesidad de su existencia. Esta última cuestión constituirá su primer paso:

a) Prueba que la felicidad es fin último: es fin de la naturaleza humana.

Los pasos que sigue son una recapitulación de la argumentación que ya hemos recogido en el llamado Proemio. Recordemos los pasos dados ahí¹¹⁸:

Establece la necesidad del fin

- a) Enuncia que todas las cosas humanas están ordenadas a un fin*
- b) Establece la diversidad de fines*
- c) Compara los fines entre sí*

Lo que en esta primera parte le llevó dieciséis párrafos de comentario, ahora le gusta sólo tres. Esta vez, forman parte de una sola línea en el esquema. Las premisas del razonamiento están ahora invertidas, aunque no estén señalado su lugar por el comentarador:

*Porque el bien parece ser diferente según las diversas acciones y artes, pues no es el mismo en la medicina que en la estrategia, y del mismo modo en las demás artes.¹¹⁹ Texto correspondiente al *b) Establece la diversidad de fines**

¿Cuál será, por tanto, el bien de cada una? ¿No es claro que es aquello por cuya causa se pone en obra todo lo demás? Lo cual en la medicina es la

¹¹⁸ Cfr. *In Et. Nic.* I, 1, n. 18 y ss.

¹¹⁹ *Et. Nic.* I, 7, 1097a 16-17

salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros menesteres, otra cosa; y en cada acción y elección el fin, pues es en vista de él por lo que todos ejecutan todo lo demás.¹²⁰ Con este pasaje identifica bien y fin. Es la parte donde a) *Enuncia que todas las cosas están ordenadas a su fin.*

El que sería el tercer paso, está formulado en un condicional. *De manera que si existe un solo fin para todo cuanto se hace, éste será el Bien practicable (πρακτον αγαθον); y si muchos, éstos serán los bienes.*¹²¹ Sólo señala una condición del bien óptimo en la actividad humana: si es, sea uno o sean muchos, tendrá que serlo para todo cuanto el hombre hace.

Ahora no compara. En cambio, la afirmación que sería su correspondiente en el Proemio, es una confrontación de jerarquía. c) *Compara los fines entre sí.* Ahí examina la subordinación de operaciones humanas y más tarde prueba la existencia del fin por la imposibilidad de absurdo en el Primer Motor del deseo humano.¹²²

Tomás de Aquino va más lejos en su comentario. En él, exige trascender la multiplicidad. *Pero si a esto se presentan varios bienes a los cuales se ordenen los diversos fines de las diversas artes, será preciso que la búsqueda de nuestra razón trascienda esta pluralidad hasta llegar a esto mismo, o sea, a algo uno.* Y da la razón de la exigencia: *Pues es necesario que sea uno el fin último del hombre en cuanto hombre en razón de la unidad de su naturaleza, como uno es el fin del médico en cuanto médico por la unidad del arte de la medicina.*¹²³

¹²⁰ *Et. Nic. 1, 7, 1097a 17-22*

¹²¹ *Et. Nic. 1, 7, 1097a 23-24*

¹²² *Cfr. In Et. Nic. 1, 2, 19-22*

¹²³ *In Et. Nic. 1, 9, n. 107*

Aristóteles no explicita este razonamiento. Se ha limitado a dejarlo entrever. Médico, militar o arquitecto tienen un fin y son algo uno. Como cada uno es diferente del otro, a cada uno corresponde un fin diferente. Pero no apela a la unicidad de su naturaleza. Tomás de Aquino sí. Parece que hace una inducción desde los ejemplos aristotélicos y descubre que a cada naturaleza corresponde un fin. Por eso él sí puede esgrimir como argumento a favor de la existencia de un *bien humano* la unicidad de la naturaleza humana. Aristóteles no lo hace puesto que deja el condicional abierto: *si existe un solo fin (...) y si muchos...* No obstante, inmediatamente después reconoce su limitación: *y con todo, debemos intentar esclarecerlo más aún.*¹²⁴

En la confrontación de textos encontramos dos argumentos a favor de la existencia del bien. En el pasaje del capítulo dos, Aristóteles había acudido a la jerarquía de bienes. En el capítulo siete, Tomás de Aquino sostiene la primera parte del condicional apelando a la unicidad de la naturaleza humana. Ambos argumentos precedidos por dos premisas: la teleología en toda actividad y la diversidad de fines en ellas. ¿Cuáles son las ventajas de uno y otro argumento? ya lo veremos.¹²⁵ Por lo pronto hemos destacado un nuevo argumento para la existencia del bien óptimo.

Una vez que se ha probado, de nuevo, la existencia del fin último, pasa a hablar de su esencia. ¿Cómo ha de ser el fin último? Si existe, ¿qué condiciones ha de tener? Tomás de Aquino descubre el esquema aristotélico dos pasos: primero prueba la existencia y luego se ocupa de la 'esencia'. Más adelante se verá a qué corresponde en realidad.

b) Establece dos condiciones de fin último: según término del movimiento natural del deseo.

¹²⁴ Et. Nic. I, 7 1097a 25

¹²⁵ Al final: enlistar y coleccionar argumentos.

Las cualidades que ha de tener el bien óptimo, se deducen de su carácter de término del movimiento del deseo, según el comentador. *El fin último es el término último del movimiento natural del deseo.*¹²⁶ Y de acuerdo a esta nota primordial se infieren otras dos:

a) *La primera, ser perfecta:* que posea su forma

Puesto que lo perfecto es lo que tiene su forma, en contraposición a lo imperfecto, que está dispuesto hacia ella.¹²⁷

El pasaje comentado es la repetición del argumento dado en el capítulo dos. La jerarquización de fines nos conduce al bien final. Sin embargo, Tomás de Aquino elabora una novedad. Descubre en la aparente repetición, la gradación de agentes y de fines. Más aún: la razón de tal jerarquía. Lo propio del agente es mover, será más perfecto en tanto que más mueva por sí. Lo propio del fin es ser apetecido, y lo será en mayor perfección en tanto que sea más apetecido por sí. La correlación entre agentes y fines precede al texto aristotélico donde gradúa los bienes en función de la felicidad. Lo presentamos en un cuadro:

Perfección	Grados de agentes:		Grados de fines:		Bienes:
	mueve por otro	ejemplos	apetecido por sí	apetecido por otro	
menor	no	el clavo por el martillo	no	el	medicina amarga Instrumentos Por su uso
mediano	el	el fuego calienta el as encendido	el	el	medicina dulce bien, honor, placer, inteligencia, virtud. Por sí y por la felicidad
mayor	el	Agente perfectísimo	el	nunca	Bien perfectísimo felicidad. Por sí siempre

¹²⁶ *In Et. Nic.* I, 9, n. 107

¹²⁷ *Cfr. In Et. Nic.* I, 9, n. 107

El texto aristotélico de donde se desprende la última columna de este cuadro es rico en contenido. Vayamos paso a paso.

*Puesto que los fines parecen ser múltiples, y que de entre ellos elegimos algunos por causa de otros, como la riqueza, las flautas, y en general los instrumentos, es por ello evidente que no todos los fines son fines finales; pero el bien supremo debe ser evidentemente algo final. Por tanto, si hay un solo fin final, éste será el bien que buscamos; y si muchos, el más final de entre ellos.*¹²⁸ En la premisa 'hay diversos fines' se apoya esta otra 'unos son más finales que otros'. Y los menos perfectos son los que son sólo medios. Es la primera parte de la caracterización de los más nítidamente fines: los menos fines son los elegidos como medios. Entre éstos están los instrumentos.

*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.*¹²⁹ La segunda parte de la caracterización de los fines más excelentes: los elegidos por sí mismos.

Estos son los fines más perfectamente tales. *Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad. A ella, en efecto, la escogemos siempre por sí misma, y jamás por otra cosa; -nos restan entonces los fines 'intermedios' o medianamente fines- en tanto que el honor, el placer, la intelección y toda otra perfección cualquiera, son cosas que, aunque es verdad que las escogemos por sí mismas -sin ninguna ventaja resultase elegiríamos, no obstante, cada una de ellas-, lo cierto es que las deseamos en vista de la felicidad, suponiendo que por medio de ellas seremos felices. Nadie, en*

¹²⁸ *El. Nic.* I, 7, 1097a 26-30

¹²⁹ *El. Nic.* I, 7, 1097a 31-35

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

*cambio, escoge la felicidad por causa de aquellas cosas, ni en general, de ninguna otra.*¹³⁰ De esta manera concluye la gradación de fines, que ha quedado esquematizada en el cuadro anteriormente presentado.

La manera de encontrar las notas características del fin último parte de la esencia del fin. Lo propio del fin es ser buscado por sí. Por eso el fin final será el que es buscado por y sólo por sí mismo. Pero la argumentación siempre viene acompañada de ejemplos. En cuanto se trata del fin final se le descubre un correlato en la vida común: la felicidad. La gente cualquiera, el 'nosotros' general, buscamos la felicidad. Eso que buscamos tiene las características del bien último.

Hemos concluido el tratamiento de la primera condición del fin último identificándolo con lo que llamamos 'felicidad'. Ya sabemos que no se trata de un instrumento, ni siquiera de actividades como el placer, o las virtudes, ¿qué será? ¿En qué consiste la 'felicidad'? Queda abierta la pregunta que cuestiona qué ha condicionado la respuesta: lo buscado por sí.

b') La segunda, ser suficiente por sí: que sea íntegro

Pasemos entonces, a la segunda condición que ha de poseer el fin buscado. Que sea íntegro -dice- puesto que *la naturaleza no falla en lo necesario*.¹³¹ La prueba es un ejemplo: *el fin de la generación humana no es el hombre al que le falta una parte de su cuerpo sino el hombre íntegro*.¹³² Nótese que de nuevo Tomás de Aquino apela a la *naturaleza* para su argumentación.¹³³

¹³⁰ *Et. Nic.* 1, 7, 1097b 1-7

¹³¹ *In Et. Nic.* 1, 9, n. 107

¹³² *In Et. Nic.* 1, 9, n. 107

¹³³ Naturaleza: principio de operaciones.

Un bien íntegro es el bien que buscamos. El estudio de la felicidad excluye todo parcialismo antropológico. Prerrogativa digna de un tratado filosófico. Bien total, suficiente para el hombre. No olvidemos que el fin es el *término del movimiento natural del deseo*. Y como tal ha de aquietarlo. *La misma conclusión parece resultar de la consideración de la autosuficiencia que es propia de la felicidad, porque el bien final, en la opinión común, debe bastarse a sí mismo.*¹³⁴

i) Trata lo que concierne a la razón de suficiencia elimina la indigencia.

La indigencia del hombre no se elimina si permanece solo. *Mas lo autosuficiente lo entendemos con referencia no sólo a un hombre solo que viva vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer, y en general a sus amigos y conciudadanos, puesto que, por su naturaleza, el hombre es algo que pertenece a la ciudad.*¹³⁵ A lo que el comentador añade: *en lo temporal: proporcionándoles la asistencia necesaria; y en lo espiritual: asistiendo o aconsejando.*¹³⁶ Lo cual significa que el bien óptimo será el que incluya bienes materiales y espirituales. La felicidad es entendida como algo -bienes- que 'se poseen' y se pueden dar.¹³⁷

Ahora bien, aclara que tal provisión no es infinita. Si afirmáramos que la felicidad requiere de tal infinitud nos situaríamos fuera del sentido común y haríamos imposible la consecución de un bien tan necesario. En fin, sostendríamos la naturaleza humana como un absurdo. *Por lo demás hay que fijar un límite a estas relaciones, pues si nos extendemos a los ascendientes*

¹³⁴ *El. Nic.* I, 7, 1097b 8-9

¹³⁵ *El. Nic.* I, 7, 1097b 10-11

¹³⁶ *In El. Nic.* I, 9, n.112

¹³⁷ Felicidad como 'algo', objeto manejable

y a los descendientes y a los amigos, iremos hasta el infinito. Más adelante habrá que examinar este punto.¹³⁸ Aristóteles deja abierta la investigación puesto que no sostiene del todo su postura. Tomás de Aquino nos remite a la *Economía o Política*, obras donde cumple su promesa de tratar los límites de la suficiencia. Sin embargo el comentador no deja de justificar al autor comentado: *Pero el Filósofo habla en esta obra de la felicidad tal como se la puede tener en esta vida. Porque la felicidad de otra vida excede a toda indagación de la razón.*¹³⁹ Para nuestro estudio bástenos el saber que en esta vida no se puede ser feliz en 'solitario'.

*Por lo pronto asentemos que el bien autosuficiente es aquél que por sí solo torna amable la vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad.*¹⁴⁰ El comentario redondea la afirmación: *Se dice suficiente por sí aquel bien que, aun por sí solo haría la vida elegible, no faltándole ninguna cosa exterior.*¹⁴¹ Descubrimos aquí otro matiz de la felicidad. Se entiende ahora como una vida en proyecto. Una vida que es *elegible, amable* gracias a un bien que la hace tal. Una vida tornada amable por un bien. Un bien que la hace elegible. Entre el texto y el comentario la felicidad cobra visos tanto de bien como de vida. El concepto de felicidad se torna escurridizo: bien poseído y transferible, bien transformador, vida elegible...

ii) Trata lo que le añade el serlo por sí: da lo necesario, aunque no dé todo lo posible

Para poder comentar el pasaje que sigue, Tomás de Aquino advierte una distinción. Se trata de matices del bien llamado 'suficiente'. Aunque suficiente

¹³⁸ *Et. Nic. 1, 7, 1097b 12-14*

¹³⁹ *In Et. Nic. 1, 9, n.113*

¹⁴⁰ *Et. Nic. 1, 7, 1097b 15-16*

¹⁴¹ *In Et. Nic. 1, 9, n.114*

es todo aquello que lo es *independientemente de los demás*.¹⁴² Hay dos maneras de serlo:

Suficiente tal que ya no es posible que reciba un aumento de bondad puesto que toda bondad es en tanto que participa de él, a saber, Dios. La segunda manera es la del bien que es suficiente *en cuanto contiene en sí todo aquello de lo cual el hombre es indigente por necesidad*.¹⁴³

*Ella -la felicidad- es aún más deseable que todos los bienes, y no está incluida en la enumeración de éstos. Si lo estuviese, es claro que sería más deseable después de haber recibido la adición del menor de los bienes, ya que con lo añadido se produciría un excedente de bien, y de dos bienes el mayor es siempre el más estimable.*¹⁴⁴

Este texto, en el comentario, es interpretado de la siguiente manera. *La felicidad de la que ahora hablamos tiene suficiencia de suyo porque en sí contiene todo aquello que es en sí necesario, pero no todo aquello que puede sobrevenir al hombre. De allí que pueda llegar a ser mejor por alguna cosa añadida.*¹⁴⁵ La felicidad, en cuanto da lo necesario, aquieta el deseo; y en cuanto que no da todo, permite un aumento de bien sin límite.

Con esto concluye el par de condiciones propias de la felicidad: *Es manifiesto, en suma, que la felicidad es algo final y autosuficiente, y que es el fin de cuanto hacemos.*¹⁴⁶ En el comentario está ordenado: *la felicidad, como es el*

¹⁴² *In Et. Nic. I, 9, n. 115*

¹⁴³ *In Et. Nic. I, 9, n. 115*

¹⁴⁴ *Et. Nic. I, 7, 1097b 17-19*

¹⁴⁵ *In Et. Nic. I, 9, n. 116*

¹⁴⁶ *Et. Nic. I, 7, 1097b 20-21*

fin último de todas las actividades humanas, es un bien perfecto y suficiente por sí.¹⁴⁷

¹⁴⁷ *In Et. Nic. I, 9, n.117*

Lección X

Ubiquemos esta lección respecto de la anterior.

1) *Presenta algunas razones y condiciones generales de la felicidad.*

(lección IX)

2) *Busca la definición de la felicidad (lección X)*

La lección X comenta la parte del texto donde Aristóteles señala, de nuevo, las condiciones de la felicidad. En realidad, se trata de una introducción a la delimitación de su propia postura. A continuación dirá específicamente en qué aquello en que consiste la felicidad, es decir, su definición.

Tomás de Aquino señala en el esquema del comentario un término que expresa la índole de la investigación: *Busca*. Se trata de una búsqueda. Como veremos no termina de afinar contundentemente una definición. Le da vueltas al tema, pondera algunas soluciones, pero no es tajante. Parece que la felicidad se escapa a encasillamientos.

Sin embargo, habrá que intentar alguna definición. El mismo Aristóteles lo reconoce al inicio del texto elegido para esta lección: *Quizá empero, parezca una perogrullada decir que la felicidad es el bien supremo; y lo que se desea, en cambio, es que se diga con mayor claridad en qué consiste.*¹⁴⁸

Veremos pues, el primer acercamiento a la definición de felicidad. El estagirita la caracteriza como operación. Para esto sigamos la estructura argumentativa descubierta por Tomás de Aquino.

a) *Muestra la necesidad de su búsqueda: todos la reconocen.*

b) *Examina la definición de la felicidad*

¹⁴⁸ *Et. Nic. L.I, 7, 1097b 22-24*

a') Se pregunta por su género

aa) Muestra que la felicidad es una operación del hombre:

la operación es bien final

bb) Prueba de dos maneras que hay alguna operación propia del hombre.

i) Primero, por las cosas que a éste le acaecen. Cada profesionalista tiene su obra propia.

ii) Segundo, por las potencias del hombre. Cada potencia tiene su acto propio.

cc) Hace ver cuál es la operación propia del hombre. La vida racional, la contemplación.

b') Luego del género busca las diferencias propias de la felicidad.

i) Dice que la felicidad es la operación óptima del hombre: es la mejor realizada.

ii) Le asigna además la continuidad y la perpetuidad: pues el hombre apetece el bien absoluto.

c') Llega a la definición de felicidad: operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta.

Aventurar una definición de felicidad no es fácil. Sin embargo, Aristóteles propone una. ¿Será la felicidad una operación? ¿Tenemos operación propia? Si lo es, ¿cuál es? Son tres pasos que se preguntan por las 'condiciones de posibilidad' de tal caracterización. ¿Por qué habrá que decir que la felicidad es operación? Parece que quien da razón de esta cuestión es Tomás de Aquino.

El punto de partida es lo comúnmente aceptado como felicidad. El antecedente de este pasaje lo encontramos en la lección anterior. La felicidad es algo reconocido como perfecto y suficiente por sí. Pero ¿dónde encontrarla? Es decir, ¿qué algo es lo que tiene esas notas?

a) Muestra la necesidad de su búsqueda: todos la reconocen.

La necesidad de buscar una caracterización más específica radica en la indeterminación que se encuentra al principio de una investigación sobre ella. Decir *que la felicidad es el bien supremo* y contentarse con ello es, realmente, una perogrullada. A un estudioso del hombre no se le aceptaría tal definición, que, en realidad no indica nada para la vida práctica.

Sí, Aristóteles ha demostrado su existencia por vía de movimiento. No nos movemos si no es por un fin. Y no hay fines si no hay uno final. Pero esto no basta. Es necesario saber en qué consiste. El paso siguiente es algo así como la determinación de su esencia.

Hay que señalar que la manera de haber demostrado su existencia tiene mucho que ver con la definición de ésta. La felicidad se ha presentado como término de un movimiento. Algo donde el hombre encuentre quietud. El hombre se concibe como un ser que se mueve. Esta concepción antropológica se refleja en su modo de entender la felicidad.

El hombre entendido como agente de movimiento. La felicidad entendida como término de éste. Peculiar movimiento, pero al fin y al cabo, movimiento. Tal vez no demuestre por qué ha planteado el tema en estos términos, pero lo que sí es cierto es que éstas son las coordenadas en las que investigamos. Por eso hay que ser tenerlas en cuenta.¹⁴⁹

b) Examina la definición de la felicidad

a') Se pregunta por su género

¿Cuál es el género de la felicidad? Esta pregunta viene ya con parte de su respuesta. La felicidad es *algo* del hombre. Es algo que en cierta medida

¹⁴⁹ ¿Hay alguna concepción de la felicidad que no esté planteada como término de un movimiento?

depende del hombre. Es un *algo* insertado dentro del dominio humano. Ya lo veremos.

*aa) Muestra que la felicidad es una operación del hombre:
la operación es bien final.*

Desde aquí empieza la propuesta del Estagirita. *Lo cual [en qué consistel podría tal vez hacerse si pudiésemos captar el acto del hombre].*¹⁵⁰ Acto del hombre. Ese es el punto de referencia. En esto consistirá la felicidad. Si el hombre es un ser que obra, entonces encontrará su perfección en la actividad. Ya estudiaremos las razones probativas de esta tesis. Por ahora será necesario advertir la premisa fundamental que indica Tomás de Aquino.

*La felicidad es el bien propio de cualquier cosa que tiene una operación propia. La felicidad es la operación propia de quien opera. La razón de esto estriba en que el bien final de una cosa es la perfección última de esa cosa. Pero la forma es una perfección primera y la operación, una perfección segunda.*¹⁵¹ La operación es el prius de perfección. Quien opera encuentra su bien en operar.

El comentario sostiene la prioridad de la operación. Para el que opera, operar es su perfección. Sin embargo, párrafos adelante, concede que la operación ocupa sólo un lugar -no el primero necesariamente- en la consecución del bien final.

La operación es perfección mayor respecto de la forma. En este eje sostendrá la argumentación a favor de la prioridad teleológica de la operación. La operación sigue a la forma. En la operación, la forma encuentra su plenitud. El ser entendido en estos términos es un ser en movimiento. Y el fin del movimiento es su perfección. El hombre entendido como ser en movimiento es un hombre

¹⁵⁰ *Et. Nic. L.1, 7, 1097b 25*

¹⁵¹ *In I Et. Nic. X, n.119*

cuya felicidad está en el movimiento, o en el fin del movimiento. De nuevo: no perdamos de vista este punto para ulteriores reflexiones. En el estudio de la actividad humana reconocemos la manera de concebir al hombre.

Hace una aclaración frente a una posible objeción, que se refiere a los fines exteriores. Si alguien arbitrara como objeción el que la operación no es fin cuando lo buscado como fin son cosas exteriores quedaría claro que en esos casos el hombre *usa* su operación, la pone como *medio* para conseguir un bien externo. El fin no lo ocuparía la operación. La cosa exterior supliría su lugar de fin. El comentario lo advierte *Pero si alguna cosa exterior es puesta como fin, no será sino por medio de una operación mediante la cual el hombre la obtenga; o haciendo algo como el que edifica una casa, o porque la usa o porque la disfruta.*¹⁵²

Sin embargo, siempre el fin se busca en la operación. *El bien final de una cosa debe buscarse en su operación.*¹⁵³ El ejemplo ilustrativo es el de la casa. Si el fin es la casa, hay operación. Ya sea como medio (edificarla) o como fin (usarla o disfrutarla). Pero el ejemplo ha dejado ya un hilo suelto. La operación, a veces, es medio y no fin. Lo cierto es que cada vez que el hombre se propone fines, ha de operar.

Nos parece encontrar en esta formulación, el razonamiento utilizado para probar que el bien óptimo es operación: Siempre que me propongo un fin (ya sea exterior o la misma operación) opero. Luego, la operación es fin último del hombre. Esta inferencia no nos parece totalmente contundente.

El que la felicidad consista en una operación no está del todo claro. El comentador termina por dejar dos posibilidades. Se puede decir que: *Así, la*

¹⁵² *In I Et. Nic. X, n. 119*

¹⁵³ *In I Et. Nic. X, n. 119*

felicidad es la operación propia del hombre. O bien, tal tesis puede resultar inaceptable.

Esta última opción está condicionada. Parece como si Tomás de Aquino saliera en defensa de su autor comentado y dijera: si no me acepta usted, que es operación, por lo menos acépteme que depende de ella. *Si se dice que la felicidad es alguna otra cosa, o bien esto será algo por lo cual el hombre se vuelve idóneo para este tipo de operación, o bien algo que alcanza mediante su operación, como se dice que Dios es la felicidad o bienaventuranza del hombre.*

¹⁵⁴ La felicidad tiene mucho que ver con la operación. Si no se acepta como operación: o es su propedéutica, o bien, es su consecuencia. Por esto diremos que parece que felicidad y operación tienen una relación causal.

Hagamos una recapitulación breve del argumento, que nos servirá para identificarlo:

- La operación es perfección última de la forma.
- En quien opera, su operar es su perfección.
- El hombre opera.
- El hombre se propone fines.
- El hombre logra sus fines en las operaciones. (Ya sean éstas medio o fin)
- El fin último del hombre es fin, luego se logra en la operación.
- El fin último o es operación, o es algo que lo prepara para la operación, o es algo que consigue con la operación.

A nosotros nos corresponde observar atentamente el argumento. Verlo como en una película. Nuestra investigación radica en percatarnos de las premisas fundamentales, y señalarlas. En este pasaje el principio sustentador es el de la relación forma-operación. Ese es un hilo que tendríamos que seguir en otra investigación. Por ahora tomémoslo como un axioma.

¹⁵⁴ *In I Et. Nic. X, n. 120*

bb) Prueba de dos maneras que hay alguna operación propia del hombre.

El comentador distingue dos argumentos. Los dos sostienen que todo agente actúa por un fin. En el primero el agente es el hombre entero; en el segundo, son cada una de las facultades. En los dos casos se trata de una actividad ordenada.

¿No es éste el argumento que había manejado desde el principio de la investigación? ¿No son éstas las afirmaciones que usó para demostrar que hay un fin final?¹⁵⁵ Es curioso. La premisa según la cual todo agente obra por un fin prueba que hay un fin final y prueba que ese fin final es operación propia.

i) Primero, por las cosas que a éste le acaecen. Cada profesionalista tiene su obra propia.

El argumento resulta ser una analogía. Compara al hombre en cuanto tal con el hombre en cuanto trabajador. *Pues así como para el flautista y para el escultor y para todo artesano, y en general para todos aquellos que producen obras o que 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 algún acto que le sea propio.*¹⁵⁶

Se trata de nuevo, del argumento esgrimido a favor de la existencia de un bien propio del hombre en cuanto tal. Una analogía y luego una reducción al absurdo. Si el hombre no tuviera una operación propia sería un absurdo. *¿O es que sólo habrá ciertas obras y acciones que sean propias del carpintero y del*

¹⁵⁵ Cfr. *In I Et. Nic.* nn. 8-18

¹⁵⁶ *Et. Nic. L.I.*, 7, 1097b 26-28

*zapatero, y ninguna del hombre, como si éste hubiese nacido como cosa ociosa?*¹⁵⁷

El comentario indica raíces más profundas del argumento. Lo que está hecho por una razón -humana o divina- no es absurdo, tiene un fin. Lo racional ordena hacia un sentido. Aristóteles compara la naturaleza de las profesiones con la naturaleza humana.

Tomás de Aquino se percató que la comparación de la analogía se establece entre las obras del hombre y las obras de la naturaleza. Y que si las de aquél no son absurdas, las de ésta menos. *Que lo que es según la naturaleza, ordenado por la razón divina, sea ocioso e inútil, es mucho más inconveniente que el que lo sea lo que está ordenado por la razón humana.*¹⁵⁸

¿Por qué?, sigue preguntándose el comentador. *Porque cada cosa - tanto natural como artificial- es por alguna forma, la cual es principio de alguna operación. Por consiguiente, como cada cosa tiene un ser propio por su forma, así también tiene una operación propia.*¹⁵⁹

Razón productiva, forma, operación, fin. Conceptos concatenados. No es la primera vez que aparecen en nuestro estudio. Sin embargo, en este fragmento se ve la estrecha relación que aletea entre ellos. No olvidemos el propósito de estas líneas: dar un par de argumentos a favor de que existe una operación propia del hombre. En la afirmación de que hay tal operación recaba la manera con la que demostró su existencia. Nada es sino por un fin. Pero, ¿realmente prueba que el fin es *operación*? ¿Realmente especifica la naturaleza del fin? Por lo pronto atendamos al siguiente argumento.

¹⁵⁷ *Et. Nic. L.I, 7, 1097b 29-30*

¹⁵⁸ *In I Et. Nic. X, n.121*

¹⁵⁹ *In I Et. Nic. X, n. 121*

ii) Segundo, por las potencias del hombre. Cada potencia tiene su acto propio.

Otra analogía es su segundo argumento. *¿O que si, como es notorio que existe algún acto del ojo, de la mano, del pie, y en general de cada uno de los miembros, no podríamos constituir para el hombre ningún acto fuera de todos los indicados? Se pregunta por su naturaleza específica: ¿Y cuál podría entonces ser?*¹⁶⁰

Aristóteles había comparado la operación propia del hombre con el acto propio de la profesión. Ahora lo compara con el acto propio de la facultad. Antes, el segundo término de la analogía era la profesión, al fin y al cabo, una operación del hombre. Ahora son las mismas facultades el segundo elemento de la comparación. Por eso ahora el hombre está más comprometido. Su misma naturaleza parece reclamar una operación propia.

Como casi siempre, encontramos más premisas en el comentario. Esta vez se trata de una que fortalece la analogía. En este segundo argumento para probar que el fin del hombre es una operación propia, encontramos otra pista sobre el modo de entender al hombre. No se trata sólo de una comparación entre términos unidos sólo por una semejanza. Hay entre ellos una realidad común, según Tomás de Aquino. Está el alma como acto.

Señala la unidad radical que otorga el alma. *Como el alma es el acto de todo el cuerpo, así ciertas partes del alma son los actos de ciertas partes del cuerpo, como la visión es el acto del ojo.*¹⁶¹ El alma es tan del hombre entero que cada

¹⁶⁰ Et. Nic. L. I, 7, 1097b 31-33

¹⁶¹ In I Et. Nic. X, n.122

operación es acto de alguna parte del alma. Alma y hombre tienen partes. Es decir, son un uno. Un uno con partes.

Luego, muestra la diversidad operativa de las partes. *Pero cualquiera de las partes del hombre tiene una operación propia, como la operación del ojo es ver, la de la mano palpar, y la del pie andar, y lo mismo ha de decirse de otras partes del cuerpo.*¹⁶²

La operatividad viene exigida por el acto del uno. Si hemos dicho que hombre y alma son un uno. Y que a sus partes les conviene una operación. Se sigue que al ser entero le corresponda una operación propia. *Luego, de esto se desprende que hay alguna operación propia de todo el hombre.*¹⁶³

Pero, ¿es válido este argumento? Lo que sostiene en el fondo es que a cada forma le corresponde una operación propia. En efecto, alma se define como acto del cuerpo. Y el acto de un cuerpo es la forma. A cada forma corresponde una operación propia. Esa es la cuestión que habría que probar. Y que ahora es tomada como un axioma en el que se apoyan los argumentos para demostrar que el bien humano es operación propia. Parecería una petición de principio, sólo que explicitada. Se demuestra que el fin del hombre es operación diciendo que es necesario que lo sea porque el hombre encuentra su fin en la operación. ¿No está argumentando con aquello que intenta probar?

Nos parece que los argumentos nos llevan a concluir que hay fin en la naturaleza humana. Pero no que tal fin sea una operación. A menos que se acepte que en el hombre, operar sea la mayor perfección. Y Tomás de Aquino lo duda...

¹⁶² *In I Et. Nic. X, n.122*

¹⁶³ *In I Et. Nic. X, n.122*

cc) *Hace ver cuál es la operación propia del hombre. La vida racional, la contemplación.*

Una vez que ha 'demostrado' que el fin del hombre es su operación propia. Aquí especificará cuál es, en qué consiste. Dirá qué ha de hacer el hombre para plenificarse. Para tener un bien perfecto y suficiente por sí. Por fin estamos ante un pasaje donde se propone decir lo que es propiamente su postura frente a la felicidad.

Nos encontramos frente a la primera aproximación. *El vivir con toda evidencia, es algo común aun a las plantas; mas nosotros buscamos lo propio del hombre.*¹⁶⁴ La felicidad del hombre consiste en alguna actividad vital. La forma del hombre es el alma. El acto del alma es vivir. *Pero no en el sentido de que vivir es el ser del viviente, sino en el sentido de alguna actividad de la vida, como entender, sentir, etc.*¹⁶⁵ El acto propio del hombre que buscamos es un acto vital pero no es el acto de la vida misma. Esta aclaración es de Aristóteles, y la hace al final, cuando ya ha determinado la vida propiamente humana. Pero Tomás de Aquino la adelanta tal vez por cuestiones didácticas.

Lo que Aristóteles busca es algo 'propio'. ¿Cómo lo identificamos? *Lo propio es lo que nadie más haga en el universo. Los hombres tienen vida semejante a las de las plantas. Por tanto, es preciso dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento.*¹⁶⁶

En el comentario encontramos unas consecuencias de esta declaración aristotélica. *Por esto puede decirse que la felicidad no consiste ni en la salud del*

¹⁶⁴ *Et. Nic. L.I, 7, 1097b 34*

¹⁶⁵ *In I Et. Nic. X, n.123*

¹⁶⁶ *Et. Nic. L.I, 7, 1097b 34*

*cuerpo, ni en su belleza, ni en la fuerza, ni en ser alto de estatura. Pues todas estas cosas se adquieren mediante las operaciones de la vida vegetativa.*¹⁶⁷

La exclusión que hace de las operaciones y de los resultados de la vida vegetativa encuentra aquí una raíz. En ellos no puede encontrarse lo propio del hombre, puesto que no es lo exclusivo de él. Obviamente no es el único texto donde lo expresa, sin embargo es éste un lugar donde, por indicar su postura, rechaza las contrarias. Y en esta ocasión, lo hace sistemáticamente.

Continúa el examen de las otras actividades vitales. *Vendría en seguida, la vida sensitiva; pero es claro también que ella es común aún al caballo, al buey y a cualquier animal.*¹⁶⁸

*Por lo tanto, -vuelve a deducir el comentador- la felicidad humana no consiste en algún conocimiento o deleite sensible.*¹⁶⁹

Y, ahora sí, después de este preámbulo donde ha cerrado posibilidades, empieza a incoar el tema de lo propiamente humano. Mismo al que dedicará una buena parte.

*Resta, pues, la que puede llamarse vida activa de la parte racional del hombre, -vida propia del hombre, pues de ella el hombre toma su especie¹⁷⁰ - la cual a su vez tiene dos partes: una, la que obedece a la razón; otra, la que propiamente es poseedora de la razón y que piensa.*¹⁷¹

¹⁶⁷ *In Et. Nic. X, n.124*

¹⁶⁸ *Et. Nic. L.I, 7, 1097b 35 1098a 2*

¹⁶⁹ *In I Et. Nic. X, n.125*

¹⁷⁰ *In I Et. Nic. X, n.126*

¹⁷¹ *Et. Nic. L.I, 7, 1098a 3-4*

En el siguiente cuadro presentamos las distinciones hechas por el texto y su comentario. En ellas se distingue lo propiamente humano como lo propiamente racional.¹⁷²

<i>Vida propiamente humana</i>	<i>Dos modos de vida racional:</i>	<i>Define esos modos de vida racional:</i>	<i>Acto propio:</i>
RACIONAL	<i>Esencialmente Vida contemplativa</i>	<i>Poseedora de la razón y que piensa por sí misma tiene el razonar y entender.</i>	<i>Acto de la razón o del intelecto.</i>
	<i>Participadamente Vida activa</i>	<i>Obedece a la razón es persuadido y regulado por la razón.</i>	<i>Acto del apetito regulado por la razón.</i>

Tomás de Aquino se adelanta a concluir: *Por tanto, porque la felicidad es principalmente el bien del hombre, en consecuencia, consiste en lo que es esencialmente racional que en lo que es racional por participación. Por tanto, puede decirse que la felicidad consiste principalmente más en la vida contemplativa que en la activa.*¹⁷³

Ahora si Aristóteles distingue a qué sentido de vida se refiere. Ya lo hablamos mencionado líneas arriba. *Pero como esta vida racional puede asimismo entenderse en dos sentidos, hemos de declarar, en seguida, que es la vida como actividad lo que queremos significar, porque éste parece ser el más propio sentido del término.*¹⁷⁴

¹⁷² Cfr. *In I Et. Nic. X*, n.126

¹⁷³ *In I Et. Nic. X*, n.126

¹⁷⁴ *Et. Nic. X*, 1098a 4-6

A continuación, el esquema de los dos últimos pasos dirigidos a examinar la definición de la felicidad.

- a) *Se pregunta por su género* es operación propia: la racional
- b) *Luego del género busca las diferencias propias de la felicidad.*
 - i) *Dice que la felicidad es la operación óptima del hombre: es la mejor realizada.*
 - ii) *Le asigna además la continuidad y la perpetuidad: pues el hombre apetece el bien absoluto.*
- c) *Llega a la definición de felicidad: operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta.*

Dos son las partes donde da la diferencia específica de la felicidad.

- i) *Dice que la felicidad es la operación óptima del hombre: es la mejor realizada.*

Si pues, el acto del hombre es la actividad del alma según la razón, o al menos no sin ella; -tiene en cuenta la operación del apetito regulado por la razón- y decimos de ordinario que un acto cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute un cualquiera o uno competente, por ejemplo el acto del guitarrista y el del buen guitarrista, y en general en todos los demás casos, añadiéndose en cada uno la superioridad de la perfección al acto mismo (diciéndose así que es propio del guitarrista tañer la guitarra y del buen guitarrista tañerla bien) (...) ¹⁷⁵ Sigue el condicional. Pero ahora lo interrumpiremos para estudiar este primer paso.

¹⁷⁵ El. Nic. L.I, 7, 1098a 7-12

Comenta Tomás de Aquino: *Sólo hay que agregar de parte de la operación lo que pertenece a la virtud.* ¹⁷⁶ Es decir, en un género de operaciones caben grados de perfección. Y aquí hemos de advertir dos cosas:

- Las operaciones son susceptibles de hacerse mejor o peor. (*añadiéndosele (...) perfección al acto mismo*)
- La operación mejor es el hombre mejor. (*lo propio del buen citarista...*)

Estas notas aclaratorias suponen una apertura en la gradación de la felicidad. Permiten el progreso en ella. Siempre cabe ser *más* feliz puesto que cabe un crecimiento en la perfección del acto.

Termina el condicional con una recapitulación que desembocará luego en la definición de la felicidad: (...) *si todo ello es así, y puesto que declaramos que el acto propio del hombre es una cierta vida, y que ella consiste en la actividad y obras del alma en consorcio con el principio racional, y que el acto de un hombre de bien es hacer todo ello bien y bellamente: y como, de otra parte, cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la perfección que le es propia, (...)* ¹⁷⁷ Y en seguida la definición. Pero primero veamos lo que añade el comentario.

Si la operación del hombre bueno o feliz es obrar bien y óptimamente según la razón, de esto se sigue que el bien humano, vale decir, la felicidad, es la operación según la virtud. Si es una sola virtud, la felicidad será el acto propio; si son varias las virtudes, la felicidad será la operación conforme la mejor de ellas. Porque la felicidad no sólo es el bien del hombre, sino el mejor. ¹⁷⁸

¹⁷⁶ *In I Et. Nic. X, n.127*

¹⁷⁷ *Et. Nic. L.1, 7, 1098a 12-15*

¹⁷⁸ *In Et. Nic. X, n.128*

La felicidad está emparentada con la virtud. Ya veremos en la siguiente diferencia de la felicidad, otra razón de ello. La virtud es el obrar según la razón. Pero es también la condición de posibilidad de la permanencia en el bien. Virtud que hace permanecer y hace progresar. La felicidad tiene una dimensión ideal, en el sentido de perfecta, y una dimensión dinámica, perfectible. La segunda diferencia, que ahora veremos representa ésta última faceta.

ii) Le asigna además la continuidad y la perpetuidad: pues el hombre apetece el bien absoluto.

En realidad, lo de la *continuidad* y la *perpetuidad*, está sólo implícita en el texto aristotélico. El sólo dice que la felicidad no es cosa de poco tiempo, su comentador lo radicaliza y dice que la felicidad ha de serlo para siempre. Seguramente Aristóteles estaría de acuerdo, pues no es la primera ni la única vez que lo menciona.

*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.*¹⁷⁹ ¿Por qué? ¿Por qué no nos basta unos momentos felices para declararnos bienaventurados? ¿Por qué? De nuevo en el comentario encontramos las razones que no aparecen en el texto griego. ¿Acaso la razón radica en la naturaleza de nuestras facultades? ¿O en nuestra propia naturaleza?

Tomás de Aquino compara nuestras facultades cognitivas y apetitivas con las de los animales. De esta manera demuestra cómo nuestra felicidad no puede reducirse a algo circunstancial.

¹⁷⁹ *Et. Nic. L.I, 7, 1098a 19-20*

<i>El ser dotado de:</i>	<i>Aprehende el ser:</i>	<i>Apetece el bien:</i>	<i>¿Cómo es su bien?</i>
Conocimiento sensible	El ser que es ahora	El bien de ahora	Sólo bienes particulares.
Conocimiento racional	El ser que es ahora y el ser que es absolutamente.	El bien no sólo el de ahora sino el bien absolutamente y siempre.	El bien perfecto. La felicidad continua y perpetua.

Así tampoco una sola operación realizada hace al hombre feliz; sino que es feliz cuando continúa realizando operaciones buenas a lo largo de toda su vida ¹⁸⁰ El carácter perpetuo de la felicidad exige virtudes. Sin la permanencia en el bien, no hay felicidad completa.

c) Llega a la definición de felicidad: operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta.

Por fin, aventura la definición propia. *De todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y la más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa.* ¹⁸¹

Bástenos ahora enumerar sus elementos. La felicidad:

- Es ante todo: bien humano. ἀνθρώπου αγαθόν
- Es operación, actividad. εὐεργεία

¹⁸⁰ *In I Et. Nic. X, n. 129*

¹⁸¹ *Et. Nic. L.I, 7, 1098a 16-18*

- Es del alma. ψυχη
- Según su mejor perfección. αρετη
- En toda la vida. τελειοτατη

Lección XI

D) Muestra qué es la felicidad

A) Muestra la naturaleza de la felicidad

A') Desarrolla el tema

1) Presenta algunas razones y condiciones generales de la felicidad (L.IX)

2) Busca la definición de la felicidad

a) Muestra la necesidad de su búsqueda (L.X)

b) Examina la definición de felicidad (L.X)

c) Muestra que esta definición no es suficiente (L.XI)

B') Confirma su posición acerca de la felicidad por lo dicho por los demás. (XI)

B) Refuta cierta duda acerca de la felicidad (L.XI)

II) Determina cierta propiedad de la felicidad (L.XI)

Una vez, ubicados en el contexto de la segunda parte de nuestro trabajo, donde nos ocupamos de la postura propiamente aristotélica, pasemos a exponer el esquema.

c) Muestra que esta definición no es suficiente

a') Dice qué debe mostrarse aún acerca de ella

i) Explica qué se ha dicho y qué falta aún por decir se ha delimitado extrínsecamente falta especificar su naturaleza intrínseca.

ii) Da la razón de ello la razón humana es gradual.

iii) Muestra las cosas que ayudan al hombre a encontrar la naturaleza de la verdad Son dos. El tiempo: en él suceden más experiencias. El estudio: sin él, todo se olvida.

b') Dice de qué modo ha de buscarse lo que aún queda por verse de la definición de la felicidad

aa) Lo presenta en general. La certeza es proporcional a la materia.

bb) Lo hace ver en especial.

i) Primero, por los diversos modos observados en los diversos objetos. Triple diversidad: en el fin, en los temas, en los principios.

ii) Segundo, por lo que se observa corrientemente en todos. En los principios está contenida toda la ciencia. De los principios ha de saberse: cuáles son, cuál es su orden y diferencias.

B') Confirma su posición acerca de la felicidad por lo dicho por los demás

B) Refuta cierta chida acerca de la felicidad

II) Determina cierta propiedad de la felicidad

Empecemos ahora el estudio de la última parte de la exposición de la postura aristotélica. Lo que ahora veremos es la insuficiencia de la ciencia sobre el hombre. En el inciso *b)* ha examinado la definición de felicidad. Ahora, en el *c)* muestra su límite. Movimiento dialéctico curioso en un griego, pero aún más sorprendente en la apoyatura que encuentra en el medieval. En cuestiones humanas, la razón -los intentos de racionalidad- han de proceder con cautela. No se puede decir todo de todo.

Habían definido a la felicidad: *el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección que le es propia; y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa.*

¹⁸² Pues esta misma definición no satisface al autor. Tomás de Aquino descubre el hilo de esta autorrefutación.

c) *Muestra que esta definición no es suficiente*

a') *Dice que debe mostrarse aún acerca de ella*

¿Explica qué se ha dicho y qué falta aún por decir se ha delimitado extrínsecamente falta especificar su naturaleza intrínseca.

Aristóteles introduce esta parte autoexaminatoria con esta frase que justifica su anterior definición. *Baste por ahora con este bosquejo del bien, porque conviene a lo que parece, empezar por un esbozo, aplazando para más tarde el dibujo de los pormenores.* ¹⁸³

Un *esbozo*. Así caracteriza lo que ha hecho. Tomás de Aquino hace equivaler esta expresión a la *descripción extrínseca*. Se trata, sea lo que sea, de una delimitación. ¿Qué es una delimitación? *Se llama delimitación al conocimiento de una cosa a través de algo común que la circunda.* Una 'delimitación limitada' indicadora de la meta que ella misma no alcanza. *Sin embargo, a través de algo común no se declara todavía, en especial, la naturaleza de esa cosa. (...) Después, una vez vistas algunas otras cosas, es preciso que se retome lo que fue primero determinado figurativamente, y así esta segunda vez sea descrito más plenamente. De ahí que el mismo Aristóteles más adelante, al final de esta obra, completará el tratado de la felicidad.* ¹⁸⁴

¹⁸² *Et. Nic.* L.I, 7, 1098a 16-17

¹⁸³ *Et. Nic.* L.I, 7, 1098a 21-22

¹⁸⁴ *In Et. Nic.* L.I, XI, n. 131

Así, con este pasaje, inicia Tomás de Aquino el comentario. Es verdad que Aristóteles ha hecho sólo una descripción figurativa, un esbozo, una delimitación extrínseca, una descripción aproximativa, algo ha dicho por lo común que la circunda. Lo que ha dicho como si fuera una definición, no alcanza lo que debería: *la naturaleza de la felicidad*. Ella está reservada para quien camine muchísimo más. Quien llegue al final de la *Ética*¹⁸⁵, tal vez esté en mejores condiciones para conocerla.

Definir estas cuestiones es, sin duda, un riesgo. Ya veíamos el capítulo anterior las dificultades que acarrea afirmar la felicidad en términos de pura operación. Nosotros examinaremos las razones de la insuficiencia de esta primera determinación, pues nos queremos detener a observar cuáles son las primeras dificultades con las que se topa quien quiere plantear el problema de la felicidad. Por lo menos, con las que se topó Aristóteles. Tomás de Aquino encuentra una.

ii) Da la razón de ello la razón humana es gradual.

En este y en el siguiente inciso, nos parece que el comentario hace una pequeña inversión del texto aristotélico. Pues en el griego están escritos: primero lo que ayuda al hombre a encontrar la naturaleza de la verdad y luego el texto que - según nosotros- se refiere a dar razón de los límites de nuestro conocimiento.

El texto que comenta parece ser este: *Tal ha sido el origen de los progresos en las artes, como quiera que todo hombre puede añadir lo que en ellas aún falta.*¹⁸⁶ En toda disciplina siempre cabe más progreso. El comentador hace algunas observaciones.

¹⁸⁵ *In Et. Nic.* nn. 2065-2136

¹⁸⁶ *Et. Nic.* L.I, 7, 1098a 26

En primer lugar, expresa el hecho que se nos presenta de inmediato. No conocemos todo de todo. *Pertenece al hombre adelantar poco a poco en el conocimiento de la verdad.*¹⁸⁷ Por eso *todo hombre puede añadir.* Así es nuestra vida. Mejor dicho *es propio de la razón no aprender la verdad en un instante.* Razón que en el fondo, es razón de la naturaleza humana.

El comentario hunde sus raíces en una afirmación de indole antropológica. Así empieza este párrafo: *Da razón -Aristóteles- de lo dicho expresando que a la naturaleza de todo hombre...*¹⁸⁸ Lo que dirá a continuación lo afirmará de la naturaleza humana. Es un presupuesto importante. Acepta el comentador, que existe una naturaleza y que como tal tiene determinadas notas distintivas.

Todas las cosas tienen naturaleza. En el punto del comentario en que nos detenemos habla de la naturaleza de todo hombre, y de la naturaleza de la razón. En este segundo punto del esquema Tomás de Aquino introduce todo el tema de esta lección. El tema de la gradualidad del conocimiento humano. Primero ha mostrado el hecho: sucede que aún no sabemos todo sobre la felicidad. Luego, va a la causa del hecho: conocemos poco a poco.

¿Qué alcances tiene esta 'razón'? Parece que el aquinate aprovecha esta puerta para hacer una cierta teoría del conocimiento. A la par del estudio sobre el 'qué' es la felicidad, encontramos el estudio del 'cómo' la conocemos. No deja de ser curioso que en autores como los antiguos esté tan meridianamente presente ese afán moderno de seguridad cognoscitiva. No tiene los mismos lentes escépticos, es verdad; pero tampoco se podría afirmar que ni se preocuparon del asunto.

¹⁸⁷ *In Et. Nic. L.I. XI, n.132*

¹⁸⁸ *In Et. Nic. L.I. IX, n. 132*

La argumentación del comentario enmarca el modo de conocer 'racional' a diferencia del 'intelectual'. La razón de los hombres *versus* al de las sustancias intelectuales. Sigamos la argumentación paso a paso.

En primer lugar describe la manera de proceder de la razón humana. Ya habíamos señalado el hecho de que Tomás de Aquino se refiriera a *la naturaleza*. Ahora concentrémonos en la descripción. *A la naturaleza del hombre parece pertenecer el que, a través de las cosas que contienen bien la descripción de algo, lo conduzca de lo imperfecto a lo perfecto ordenando por partes, examinando primero una parte y después otra.*¹⁸⁹ En síntesis: gradual. Poco a poco. Parte por parte. ¿No ha sido así todo su estudio sobre la felicidad? La teoría del conocimiento está en perfecta armonía con el resto de la investigación.

El método indicado en el libro 7 capítulo 3 de la *Metafísica* está vigente: de lo más evidente *quoad nos* a lo más evidente *per se*.

A continuación, se dirige a la causa de este modo de conocer. ¿De qué dependerá: del modo de ser de la verdad conocida o del modo de conocer del conocedor? Veamos, ¿con qué cuenta el hombre para acceder a la verdad? *Pues a la naturaleza del hombre pertenece usar la razón para conocer la verdad.*¹⁹⁰ Por ahí irán las razones del carácter plurioperativo del conocimiento.

Al hombre corresponde usar la razón. Bueno, ¿y qué? Pues precisamente por eso su conocimiento es de tal manera. *Es propio de la razón no aprehender la verdad en un instante.*¹⁹¹ Encontramos una definición de razón. Definir es, en cierto modo, decir qué es lo propio.

¹⁸⁹ *In Et. Nic.* L.I, IX, n.132

¹⁹⁰ *In Et. Nic.* L.I, IX, n. 132

¹⁹¹ *Idem*

¿Cuál es la consecuencia de esta nota humana? La misma que se trataba de explicar: *Por eso pertenece al hombre adelantar poco a poco en el conocimiento de la verdad. Así somos. Pero no creamos que así es todo conocimiento de la verdad. Es contrastante con otro modo de conocer. Pero las sustancias separadas, que se denominan intelectuales, obtienen en un instante, sin ningún proceso de búsqueda, el conocimiento de la verdad.*¹⁹² Son denominadas *intelectuales* probablemente por su peculiar modo de conocer.

Lo propio de la razón será la discursividad; lo propio del intelecto será la inmediatez. Dos modos de conocer la verdad. ¿Dos verdades conocidas? No, sólo habla de la verdad. Pero de este tema no dice nada más. Aristóteles quería señalar un hecho; Tomás de Aquino aprovechó para explicar la gnoseología humana.¹⁹³ Pero como este es un tratado sobre la felicidad hemos de pasar a estudiar los elementos que concurren en ese proceso discursivo.

iii) Muestra las cosas que ayudan al hombre a encontrar la naturaleza de la verdad. Son dos. El tiempo: en él suceden más experiencias. El estudio: sin él, todo se olvida.

Este es el texto donde Tomás de Aquino encuentra dos elementos que potencian el conocimiento. *De la competencia de cualquiera puede estimarse, por demás, el ir adelante y ajustar entre sí los trazos acertados del bosquejo, como también el tiempo es en esto un precioso inventor o auxiliar.*¹⁹⁴ Dos son: tiempo y estudio. Veamos cómo lo son el uno y el otro.

¹⁹² *Idem*

¹⁹³ Sobre este particular encontramos una exposición más completa en el Proemio que hace Tomás de Aquino a los Tratados de Lógica aristotélicos.

¹⁹⁴ *Et. Nic. L. I, 7, 1098a 23-25*

El tiempo. *Pues si alguien procediendo a través del tiempo investiga la verdad, el tiempo lo ayuda a encontrarla.*¹⁹⁵ La razón es quien descubre la verdad. El tiempo sólo ayuda. *Esto no significa que el tiempo por sí mismo haga algo para ello, sino que su colaboración es según las cosas que se van dando en él.*¹⁹⁶ Si para conocer la naturaleza de cualquier cosa hace falta tiempo, más para conocer la naturaleza de la felicidad.

En el paso del tiempo suceden muchas cosas. Y con el paso del tiempo aprendemos más. En una cuestión tan propiamente humana, como es la felicidad, cobra especial relieve el concurso del tiempo. *El tiempo es un precioso inventor o auxiliar.* Hace falta esperar. Tener paciencia. Observar, estar atentos a lo que suceda. Y así, avanzaremos en la ciencia. La causa de la ayuda del tiempo no es el tiempo sino el conocimiento de lo que sucede en él.

Nos previene Tomás de Aquino: *después de un tiempo verá lo que no viera al principio.* Por eso, hay que reconocer que no todo se sabe aún. Y que, como siempre el tiempo seguirá, siempre se puede saber más. Probablemente esa sea la razón por la que se puede generalizar a la ciencia en cuanto tal. Como ningún hombre agota el tiempo, y el tiempo trae nuevas cosas, siempre se puede avanzar respecto a otros hombres. El avance no se restringe al tiempo que dure un hombre, sino todos los hombres.

*Y esto no sólo en cuanto a un mismo hombre que después de un tiempo verá lo que no viera al principio, sino también en cuanto a diversos hombres, como cuando uno capta las cosas que descubrieron sus predecesores y añade algo.*¹⁹⁷ El texto griego es clarísimo, y ya lo hemos citado: *Tal ha sido el origen de*

¹⁹⁵ *In Et. Nic. L.I, IX, n. 133*

¹⁹⁶ *Idem*

¹⁹⁷ *Idem*

*los progresos en las artes, como quiera que todo hombre puede añadir lo que en ellas aún falta.*¹⁹⁸

De la consideración del tiempo como causa de progreso en el conocimiento se puede extraer una consecuencia metodológica: el conocimiento de la historia. Y con esta norma de conducta científica se rige Aristóteles en su obra. Ya no nos detendremos en eso, pero sí señalaremos que para llegar a su conclusión sobre lo que es la felicidad, ha tomado ya a estos primeros niveles de la investigación, las opiniones de otros filósofos. Nosotros no hemos querido estudiarlas para concentrar nuestra atención en la postura aristotélica, sin embargo, había que indicarlo. Así pues, para los estudiosos de cualquier cosa, siempre es recomendable el establecimiento de la comunicación con sus predecesores.

La otra ayuda para el conocimiento se refiere al estudio. Un estudio sin tiempo es un estudio atrasado. Un tiempo sin estudio, es un tiempo perdido. *Si se deja de lado el ejercicio del estudio, el tiempo es más bien causa de olvido.. De nuevo lo generaliza a los hombres en su conjunto tanto en relación a uno como a varios hombres, que si se entregan a la negligencia olvidan lo que supieron*¹⁹⁹

El estudio viene a ser una *conditio sine qua non* del avance en el tiempo. No basta que se tenga tiempo. Hace falta aprovecharlo. Si no, se pierde lo adquirido. *Por eso vemos que muchas ciencias de gran vigor entre los antiguos han caído poco a poco en el olvido por haber cesado su estudio.*²⁰⁰ La ciencia existe en los científicos.

¹⁹⁸ *Et. Nic.* L.I, 7, 1098a 26

¹⁹⁹ *In Et. Nic.* L.I, IX, n.134

²⁰⁰ *In Et. Nic.* L.I, IX, n.134

Como vemos, la ciencia permanece en existencia dependiendo de la gente que la estudia. Estos autores respetan el estatuto ontológico del saber. No lo hipostatizan pretendiendo que permanezca en sí. Y reconociendo su esencia accidental, previenen a los hombres de las causas de su desaparición. Si se deja de estudiar, se retrocede en el saber.

Hemos concluido la parte dedicada a señalar los límites del conocimiento, en especial, acerca de la felicidad. No tenemos aún una idea acabada de ella en la definición dicha en párrafos anteriores, puesto que nuestro conocimiento es susceptible de aumento. Para avanzar contamos con la ayuda del estudio en el tiempo. Ahora, ¿qué se puede añadir a la noción de felicidad con la que contamos? Este será el tema del próximo apartado.

b') Dice de qué modo ha de buscarse lo que aún queda por verse de la definición de la felicidad

Volvemos a las consideraciones metodológicas. Es un ir y venir de la materialidad del tema a la formalidad del método. No están tan separados como creyéramos. Del modo de conocer depende de lo que conocemos y viceversa. Si lo que ahora buscamos es algo más sobre la felicidad, algo que nos la defina intrínsecamente, tendremos que advertir primero hasta dónde podemos llegar. A este objetivo se dirigen los próximos incisos.

aa) Lo presenta en general. La certeza es proporcional a la materia.

No es la primera vez que Aristóteles advierte la proporcionalidad del grado de certeza con la materia. De nuevo lo repite. Y dice que es preciso. *Mas por otra parte, es preciso recordar lo dicho antes en el sentido de que no en todas las cosas se ha de exigir la misma exactitud, sino en cada una la que consiente*

la materia que se trata, y hasta el punto que sea apropiado al método de investigación. ²⁰¹ Esto ya lo advirtió desde el proemio. ²⁰² Ahí da las tres razones por las cuales hay que contentarse con obtener una imperfecta, pero humana, certeza en cuestiones de moral.

bb) Lo hace ver en especial

¿Cuáles distinciones hay que tomar en cuenta para tratarlas distinto? ¿Cuáles son los criterios de diversidad? Primero, los modos de cada ciencia: el fin, los temas y los principios. Segundo, lo común a todas las ciencias: los principios. Diversidad y unidad. Para poder saber cómo tratarlas igual o desigual según el caso.

i) Primero, por los diversos modos observados en los diversos objetos. Triple diversidad: en el fin, en los temas, en los principios.

Primero, el fin. El objetivo del científico. Hemos hablado mucho de que la actividad del hombre es teleológica. Y que cada cosa que hace depende en su existencia y en su modo de ser del fin para el que fue hecha. Por eso las ciencias o disciplinas se definen y se distinguen, primero, por el fin.

De una manera investiga el ángulo recto el carpintero, y de otra el geómetra; el primero hasta donde pueda ser útil a su obra, en tanto que el segundo, contemplador de la verdad, considera su esencia o sus propiedades. ²⁰³

²⁰¹ *Et. Nic. L.I, 7, 1098a 26-29*

²⁰² *Cfr. supra In Et. Nic. L.I, III, 1), nn. 32-36*

²⁰³ *Et. Nic. L.I, 7, 1098a 30-32*

La separación es tan clara que podríamos graficarla de esta manera:

<i>El hombre...</i>	<i>Se ocupa de:</i>	<i>De esta manera:</i>	<i>Para:</i>
Operario	La línea recta	Como algo útil para lo que hace.	Para cortar madera.
Especulativo		Como algo para conocer su verdad.	Para saber qué es, cómo es, por qué es.

La diferencia entre ciencias especulativas y prácticas es fácil de delimitar. Por eso pasaremos a otro criterio de distinción. Hay diversas ciencias operativas. Una de ellas es la ciencia moral. Pero en ella no se estudia todo del hombre. Cada ciencia tiene su tema propio. *De acuerdo a este modo -de distinguir los temas de cada una- ha de procederse en las demás ciencias operativas, para que no se siga este inconveniente: que en una ciencia moral se hagan muchos discursos no pertinentes a la tarea de dicha ciencia.* Y pone el ejemplo de la ciencia que ahora está ejerciendo. *Como si alguien quisiera estudiar en esta ciencia moral todo lo concerniente a la razón y a otras partes del alma, debería decirse mucho más de esto que de la ciencia moral misma.* La ciencia moral no trata todo del hombre, no habla de la razón ni de las otras partes del alma. Quien así lo hiciera tendría un vicio. *Pues en cada ciencia cabe un hombre vicioso, como el que se entretiene en las cosas que están fuera de esta ciencia.*
204

Podemos extraer una premisa que sostiene parte de la argumentación. Un buen científico es virtuoso. Si sabe sobre su ciencia, ésta constituye una virtud en él. El saber es una virtud, pero no al estilo *socrático*.

²⁰¹ *Et. Nic. L.I, IX, n.136*

*Pues por manera análoga -a la distinción entre operativas y especulativas- hay que proceder en lo demás, no sea que los suplementos de las obras resulten en número mayor que las obras mismas.*²⁰⁵ Tema y modo de proceder han de ser proporcionales. No hay que pretender responder cuestiones con una ciencia a la que no le corresponde. Perfecta correlatividad. Eso es lo que quiere señalar Aristóteles. Es como si quisieran decirnos que tengamos cuidado en ver con qué ciencia buscamos la felicidad. No sea que pretendamos resolver la cuestión con una ciencia incapaz de ello.

Son tres los niveles de distinción entre las ciencias. Este último párrafo da la tercera manera de distinguir las ciencias. *Ni tampoco en todos los casos se ha de exigir dar razón de la causa de la misma manera, sino que en algunos bastará con establecer correctamente los hechos -como en el caso de los primeros principios-, y aquí el hecho es lo primero y el principio.*²⁰⁶ Las ciencias difieren desde sus principios.

La razón de esta afirmación: *tampoco en todos los casos se ha de exigir dar razón de la causa de la misma manera*, la encuentra Tomás de Aquino en la imposibilidad de irnos al infinito.²⁰⁷ Hace falta postular los principios. Mejor dicho, tomarlos en cuenta. Principios que son en uno y otro caso diferentes.

Antes que descubrir la distinción atendamos a lo común. La definición de principio: *Corresponde a principio, ser primero. Por eso es que no puede*

²⁰⁵ *Et. Nic. L.I, 7, 1098a 33-34*

²⁰⁶ *Et. Nic. L.I, 7, 1098a 35 - 1098b 1-2*

²⁰⁷ *Cfr. in Et. Nic. L.I, XI, n.137*

resolverse en algo anterior. ²⁰⁸ Hay muchos principios. La diversidad radica en el modo de manifestarse. *No se manifiestan del mismo modo.* ²⁰⁹

De los principios algunos son contemplados por inducción, otros por el sentido, otros por alguna costumbre, y unos de una manera, y otros de otra.

²¹⁰ Tomás de Aquino termina el enmarque. Exponemos el texto en un recuadro que nos hará ver las distinciones más claramente: ²¹¹ (los espacios en blanco indican una omisión del aquinate)

<i>Modo de captarlo:</i>	<i>Por ejemplo:</i>	<i>En la ciencia:</i>
<i>Por inducción. A partir de lo particular imaginario.</i>	<i>Todo número es par o impar</i>	
<i>Por el sentido.</i>	<i>Todo viviente necesita alimentarse</i>	<i>En las ciencias naturales.</i>
<i>Considerados por la costumbre.</i>	<i>Las concupiscencias disminuyen si no las obedecemos.</i>	<i>En las ciencias morales.</i>
<i>Se toman a través de la experiencia.</i>		<i>En las artes operativas.</i>

²⁰⁸ *In Et. Nic. L.I, XI, n.137*

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ *Et. Nic. L.I, 7, 1098b 3*

²¹¹ *In Et. Nic. L.I, XI, n.137*

ii) Segundo, por lo que se observa corrientemente en todos.

En los principios está contenida toda la ciencia. De los principios ha de saberse: cuáles son, cuál es su orden y diferencias.

En este último pasaje se explica la importancia del papel que juegan los principios. De ahí la primera exhortación de Aristóteles: *Debemos, por tanto, esforzarnos en ir hacia los principios atendiendo en cada caso a su naturaleza, y poner luego, toda nuestra diligencia en definirlos correctamente, porque de gran momento son ellos para lo que de ahí se siga. Por ello se mira el principio como más de la mitad del todo, y por él tórnase manifiesto mucho de lo que se investiga.*²¹²

Conscientes del carácter discursivo de nuestra mente vayamos paso a paso. *...atendiendo en cada caso a su naturaleza...* Se trata de conocerlos y aplicarlos tal cual son.

Además debe estudiarse de qué manera se disponen en el conocimiento del hombre, vale decir de manera tal que sepa distinguir los principios entre sí y de las demás cosas.²¹³ *...poner luego, toda nuestra diligencia en definirlos correctamente.* Habíamos dicho que definir contenía una doble dimensión: saber los límites y saber el contenido. Por eso Tomás de Aquino indica: distinguirlos entre sí y de lo demás. Ahora bien, ¿por qué tanto cuidado en entenderlos?

Es clara la respuesta: *porque de gran momento son ellos para lo que de ahí se siga.* De los principios se sigue, de alguna manera, la ciencia total. *Por ello se mira el principio como más de la mitad del todo, y por él tórnase manifiesto*

²¹² *Et Nic. L.I, 7, 1098b 4-9*

²¹³ *In Et. Nic. L.I, XI, n.138*

*mucho de lo que se investiga.*²¹⁴ La razón es clara: *todo lo demás que queda por conocer está contenido en los principios.*²¹⁵ Y con esto da fin a la parte dedicada a conscientizarse del límite y los modos de nuestro conocer.

²¹⁴ *Et. Nic. L.I, 7, 1098b 4-9*

²¹⁵ *In Et. Nic. L.I, XI, n.138*

CONCLUSIONES

Capítulo 1: El punto de partida: un orden estudiado, un orden finalizado.

Introducción

1. El fin se define como orden

- 1.1 La razón conoce el orden. A ella le corresponde con propiedad.
- 1.2 El orden se da en las partes. Exige multiplicidad.
- 1.3 El fin ordena las partes.
- 1.4 La moral es la ciencia que resulta de la actividad de la razón que al considerar hace el orden en las operaciones de la voluntad. Tiene una dimensión teórica y otra práctica: considera y ordena. Para hacer el orden, hay que saber. (Cfr. 6.1)
- 1.5 El hombre será estudiado como agente voluntario en vista del fin. (Cfr. 9.1)
- 1.6 La sociedad es algo sin lo cual el hombre no logra su fin. Sin la sociedad, el hombre no sobrevive ni logra una vida plena.

Proemio

2. El fin se define como bien

- 2.1 La causa se conoce por sus efectos.
- 2.2 Hecho: nos movemos.
- 2.3 El bien es causa final del movimiento.
- 2.4 El movimiento lo hace el apetito hacia un fin conveniente.
- 2.5 El fin conveniente es el bien.
- 2.6 La 'naturaleza' es el concepto que resulta de entender el agente del movimiento como algo ordenado a un fin específico. (Cfr. 9.2)
- 2.7 El ordenamiento a un fin o bien, la consecución de un bien sólo se consigue con un ordenador inteligente.

2.8 El fin mueve al hombre sólo si es conocido por él, en razón de bien. El hombre sólo se mueve por bienes conocidos como tales, sean éstos reales o no. Aquí encontramos el papel de la inteligencia: el fin elegido depende del conocimiento.

2.9 El bien real es aquél que participa del Sumo Bien. (Tomás de Aquino)

3. El fin se define como perfección.

3.1 Definido así, se puede hablar de gradación de fines.

3.2 Hay perfección primera y perfección segunda. La primera es la forma y la segunda es la operación.

3.3 La perfección así entendida supone el concepto de naturaleza teleológica.

3.4 La operación o es inmanente o es transitiva. La más inmanente es la más noble.

4. El fin y las acciones

4.1 El fin y lo que es para el fin son proporcionales.

4.2 Lo que es para el fin está subordinado al fin. Lo que es para el fin depende en el saber y en su propio fin del fin al que está subordinado. Aunque aquí se presentan algunas dificultades para entender la efectiva dependencia en el saber.

4.3 La subordinación de actividades se debe a la subordinación de los fines.

4.4 Tal subordinación depende de la elección pero también depende de la naturaleza de las cosas. Aquí entra la actividad de la voluntad que elige la subordinación.

Capítulo 2: El hombre agente hacia un fin: la ciencia y sus sabios

Lección II

5. Pruebas de la existencia del fin último humano

5.1 Estas pruebas justifican el sentido de la existencia humana.

5.2 Primera prueba: Los hombres actuamos por él.

5.3 Segunda prueba: Si no existiera, nos iríamos al infinito. Prueba de reducción al absurdo.

5.4 Tercera prueba: No conseguiríamos ningún fin

5.4.1 Irse al infinito significa la no-consecución de ningún fin.

5.4.2 El deseo de él sería absurdo. A un fin inexistente un deseo absurdo. (Cfr. 4.1)

5.4.3 Existe un fin puesto que existe el primer ordenador y éste no se frustra. (Tomás de Aquino.) Prueba por la causa del fin del hombre. Consideramos necesario fundamentar esta tesis.

6. Fin y conocimiento

6.1 Para ordenar la propia vida es necesario conocerlo. (Cfr. 1.4)

6.2 La moral estudia la acción en cuanto ordenada.

6.3 Es difícil conocer el fin humano, por eso sólo lo conocemos con verosimilitud. (He aquí la razón de la insuficiencia de toda definición, Cfr. 10)

6.4 La ciencia a la que le corresponde es la Política:

6.4.1 No está clara la razón de que ella busque el fin último humano: si es porque de hecho manda o porque es la que debería mandar.

6.4.2 Rige sobre las ciencias prácticas y las especulativas, aunque de diferente modo.

6.4.3 Tomás de Aquino señala una ciencia más alta: la divina. Porque el bien cuyo es su objeto lo es de todo el universo.

6.5 El bien es entendido como el bien común. El fin es el bien de todos y lo es por su extensión cuantitativa.

Lección III

7. Ciencia y sabios del fin humano

7.1 A la materia de tal ciencia hay que exigir certeza imperfecta.

7.1.1 Por la diversidad de juicios

7.1.2 Porque los bienes son tales si se eligen ordenadamente.

7.1.3 Por la impredecibilidad de la actuación. Por el principio de libertad.

7.2 Al oyente: sólo la aprende quien ya la tiene.

7.2.1 Por la edad: conocimiento de las acciones de la vida.

7.2.2 Por la virtud. Ejercicio del objeto de esta ciencia: la virtud.

7.2.3 Paradoja: para aprender hay que saber.

Capítulo 3: Noción aristotélica de felicidad.

Lección IX

8. Fin y naturaleza.

8.1 A la unidad de naturaleza corresponde la unidad de fin.

8.2 La naturaleza del fin es ser apetecido por sí.

8.2.1 De ahí, la gradación de fines.

8.2.2 Aristóteles al considerar la naturaleza del fin, encuentra el máximo grado en la felicidad.

8.3 La naturaleza del fin último es ser apetecido solamente por sí. De esto se desprenden sus cualidades:

8.3.1 Es íntegro.

8.3.2 Es suficiente por sí.

8.3.3 Problema señalado por Tomás de Aquino: el límite de tal bien. En esta vida siempre cabe más bien.

8.4 Bien óptimo se define como 'lo que torna amable la vida'. Aristóteles deja indefinido el alcance del deseo.

Lección X

9. El fin definido como operación humana.

9.1 El hombre entendido como agente de movimiento. (Cfr. 1.5)

9.2 La naturaleza humana alcanza su perfección en la operación.
(Cfr. 2.6)

9.3 El hombre cuando actúa, actúa por un fin.

9.4 La operación sigue a la forma. La forma da unidad a la naturaleza. La operación del hombre sigue al alma.

9.5 El fin o es operación, o la operación es su propedéutica o es su consecuencia.

9.6 La operación óptima del hombre es la vida de la razón. En especial, la propiamente racional, la contemplación de Dios, pero también la que es racional por participación, es decir, la virtud.

Lección XI

10. La insuficiencia de la definición de felicidad.

10.1 La razón es discursiva. El conocimiento es gradual

10.2 La sabiduría sólo existe en los sabios. Para conservarla es preciso estudiarla.

10.3 El estudio en el tiempo suplirán esta insuficiencia.

10.4 El saber es una virtud.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM. Segunda Edición, 1983, México, D.F. Versión española y notas de Antonio Gómez Robledo.

ARISTÓTELES, Ethique a Nicomaque, Bibliothèque de textes philosophiques. Librairie Philosophique. J Vrin. Troisième édition, 1972, Paris. Introduction, notes et index par J. Tricot.

DE AQUINO TOMAS, Comentario a la Ética a Nicómaco, Madrid, 1960.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ALVIRA, Rafael, La noción de finalidad, EUNSA, Pamplona, 1978

ALVIRA, Tomás, Naturaleza y libertad, EUNSA, Primera edición, Pamplona, 1985

ARISTÓTELES, Metafísica, Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Ed. Gredos. Segunda edición, Madrid, 1982

ARISTÓTELES, Obras completas, Ed. Aguilar, Trad. Francisco de P. Samaranch, Madrid, 1977

ARISTÓTELES, Del Alma, Ed. Gredos, Madrid, 1978

ARISTÓTELES, Política, Ed. Porrúa, Colección Sepan cuántos núm. 70, México, 1979

BRENTANO, Franz, Aristóteles, Barcelona, 1930

CANTÚ, Francisco, El último fin del hombre en el pensamiento de Aristóteles, Tesis doctoral, 1981

CASO, Antonio, Evocación a Aristóteles, S.E.P., México, 1946

COPLESTON, Frederick, Historia de la filosofía, Ed. Ariel, Cuarta edición, Primera reimpresión, Tomo I., México, 1983

DE AQUINO, Tomás, Los principios de la realidad natural, S.E.P., México, 1986

- DE AQUINO, Tomás, El ser y la esencia, S.E.P., México, 1986
- DE AQUINO, Tomás, Suma contra gentiles, Ed. Católica, Madrid, 1960
- DE AQUINO, Tomás, Suma teológica, Ed. Católica, Madrid, 1955
- DERISI, Octavio, Los fundamentos metafísicos del orden moral, Consejo Superior de Investigación Científica. Instituto de Filosofía Luis Vives. Tercera edición. Madrid, 1969
- JAEGER Wagner, Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual, Ed. F.C.E., México, 1971
- JAEGER Wagner, Paideia, F.C.E., Trad. Joaquín Xirau, W. Rocesd, México, 1975
- LLANO CIFUENTES, Carlos, Las formas actuales de la libertad, Ed. Trillas, México, 1983
- LLANO CIFUENTES, Carlos, El futuro de la libertad, EUNSA, Primera edición, Pamplona, 1985
- MONTOYA, Aristóteles: sabiduría y felicidad, Ed. Cincel, España, 1985
- ORTEGA Y GASSET, José, Estudios sobre el amor, Biblioteca General Salvat, España, 1971
- PLATÓN, Diálogos, UNAM, México, 1921
- POLO, Leonardo, Teoría del conocimiento, Tomo I. EUNSA, Pamplona, 1984
- REALE, Giovanni, Introducción a Aristóteles, Ed. Herder, Barcelona, 1985
- ROSS, W.R. Aristóteles, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957
- RYAN, Eugene, La noción de bien en Aristóteles, Trad. W. Trejo, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM, Primera edición, México, 1969
- VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés, Estudio sobre la amistad. Ed. Rialp, Segunda edición, Madrid, 1975