

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

EL CONCEPTO DE VIRTUD MORAL EN ARISTÓTELES.

TESIS

PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA.

PRESENTA:

MABEYGNAC MAZA DUEÑAS.

DIRIGE:

DRA. TERESA PADILLA LONGORIA.



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.

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
La dynamis de la virtud moral.....	4
CAPÍTULO II	
El concepto de virtud moral.....	30
CONCLUSIONES	81
BIBLIOGRAFÍA	93

INTRODUCCIÓN.

El propósito principal de la tesis consiste en abordar el concepto de la *virtud moral* en Aristóteles. Dicha noción será expuesta, como un proceso que muestre cómo se realiza la virtud en un agente, para que de ese modo, pueda conocerse las partes que la componen, las consecuencias que se derivan de ella, y la importancia de ponerla en práctica. El desarrollo de este tema también implica reparar en las consideraciones de Aristóteles como una *ética integral*, es decir, como una ética que concilie conceptos que pueden plantearse en términos de oposición, tales como la razón con las pasiones, o el ser natural con el ser social, o el bienestar individual con el bienestar colectivo. Para lograr dicho fin considero necesario comenzar exponiendo ciertas nociones esenciales que posibilitan el acto de virtud. De inicio se abordará las nociones de *potencia* y *acto*, para describir las potencias del ser humano, y observar cuál es el concepto de hombre de Aristóteles, así como de su concepción de naturaleza humana. Con lo anterior se ligarán las potencias del hombre con el acto como *finalidad* del hombre. Siendo la *felicidad* el mayor bien a alcanzar, el fin que se persigue. Para que el hombre alcance su finalidad se expondrá que es necesario la adquisición de *tres bienes* que responden a tres formas de vida, donde la más común es la vida de acuerdo con el placer, que se centra en la satisfacción del cuerpo, otra más es la vida con respecto a la política, y refiere al vínculo entre un ciudadano con su comunidad, que implica a su vez, como parte de ella, a la vida con relación a la ética, siendo ésta una primera instancia donde el individuo puede actuar con base en la virtud, para después atender la forma en la que es posible colaborar con su comunidad. Como última forma de vida se tiene la contemplativa, perteneciente a aquellos que dedican su intelecto a estudiar los primeros principios, los objetos mas excelsos, las causas del mundo.

Después se abordará la importancia que se desprende de la afirmación aristotélica de concebir al hombre como un ser por naturaleza político, lo que describe una condición ineludible de que los seres humanos están sujetos a convivir entre ellos. Esta condición plantea el cuestionamiento de entender cuál puede ser la mejor forma en la que las personas puedan relacionarse.

Una vez expuesto el anterior contexto, es posible abordar la noción de virtud para reflexionar cada una de las aspectos que la compongan. El primer elemento a tratar será el

de la *intención*, considerado como el motor de la acción y lo que determina el objetivo que se quiere lograr. Posteriormente se atenderá la noción de la *deliberación*, comprendida como una reflexión que atiende los medios por los cuales va obrarse. Luego se observará la *voluntad*, como un acto que describe a un agente que se halla obrando por libre albedrío, lo que implica proponer un sujeto responsable que es consciente de las consecuencias de sus acciones, pues es un hecho que se obra una vez que se ha deliberado. En este punto se observará los *principios de la acción* que nos muestran las condiciones por las que un individuo puede verse afectado para actuar, en donde el principio interno refiere a una persona que obra de acuerdo con sus deseos y fines. En contraste se tiene el principio externo que indica que un individuo se halla bajo situación de coerción u obligación moral de hacer algo en contra de lo que quiere el agente. De los dos anteriores, se desprende la acción mixta, entendida como un momento donde el sujeto se ve impelido por una fuerza externa que lo conmina a obrar de cierta forma, pero a su vez, se halla con la posibilidad de actuar por deseo. La dificultad que se halla en las circunstancias donde se aplican los principios de la acción nos acerca a percibir la necesidad de la *elección*, comprendida como la unión del deseo y la opinión, y ambas, como el resultado de una deliberación. Con los elementos anteriores puede abordarse de una manera plena la noción de *virtud ética*, que define un *modo de ser* relativa a una elección que nos ayuda actuar de la mejor forma posible, acercándonos al mayor bien que sólo se distingue con la recta razón o *prudencia*, que define el termino medio entre el defecto y el exceso. De la *virtud ética* se enfatizará la noción de *modo de ser* como consecuencia de un ejercicio, como la construcción de un hábito que, a la postre, se vuelve una forma de vida. Una vida que se logra con la asistencia de la prudencia que se encarga de sopesar en cada circunstancia, el término medio relativo a nosotros entre los extremos del vicio.

Más adelante se expondrá la noción de *justicia* considerada por Aristóteles como la virtud perfecta, por su condición de concretarse a ser realizado al hacer un bien a los demás. Al final de esta exposición, se hará referencia a la *amistad*, como la forma más adecuada en la que una persona puede influenciar a otra y ser influenciado a su vez, por éste, en el *modo de ser* de la virtud, ya que el poseer un amigo auténtico, al que se perciba como un fin en sí mismo, y no como alguien al que puedes convivir por buscar el placer o la utilidad en él, inspira a practicar el ejercicio de la virtud con mayor convicción.

Por último, se planteará la semejanza del amor a la sabiduría, con el amor a la virtud, como un modo para involucrarse con este ejercicio, y desarrollar un vínculo con ella, mas allá de un sentido del deber. Para después observar la posibilidad de pensar una *virtud moral* que se comporte como una *virtud rectora* de las demás virtudes, por consistir en contener un *modo de ser* que se preocupe principalmente por el bienestar de los integrantes de una comunidad.

Capítulo I

La *dynamis* de la virtud moral.

En un mundo donde es fácil indignarse por el trato cruel del hombre contra el hombre, en donde la maldad puede generar provechos mientras que la virtud no, o en donde el engaño y la malicia a menudo pueden confundirse con la verdad y la sinceridad, se vuelve apremiante preguntarse: ¿Cuál es la importancia de la ética para la vida del ser humano? ¿Por qué puede ser valioso ser una buena persona ante un entorno que puede ser hostil? ¿Para qué ser benévolos con nuestros semejantes, cuándo éstos pueden perjudicarnos? ¿Qué diferencia puede hacer en nuestra vida la puesta en práctica de la *virtud*? O en palabras más concretas: ¿De qué nos sirve ser virtuosos? Considero que el inicio de una respuesta concreta a estas inquietudes, se obtiene en un sencilla sentencia de Aristóteles: “...**el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros**”¹ Este planteamiento sostiene que existe un lazo ineludible que relaciona a las personas en estrecha convivencia. En este sentido, el argumento se vuelve la piedra angular de la reflexión de la ética aristotélica, en donde para que una convivencia en una comunidad sea posible, plena y perdurable, es necesaria una sistemática reflexión acerca de la mejor forma de comportarnos hacia los otros, y conseguir la manera de vivir en paz como seres sociales. La *virtud moral* es planteada por el filósofo de Estagira, como una forma de vida que considera en su *hacer*, el bien de la comunidad. No solamente implica la guía al mejor procedimiento que podemos tener ante los otros que comparten nuestra sociedad, sino que compete también la búsqueda por una felicidad que nutra la vida. Ser virtuoso significa en Aristóteles, un *estar bien* en el mundo, que puede enunciarse como la oportunidad de vivir la mejor vida posible para el ser humano. Y que esto signifique que nuestro *hacer* cotidiano, sea una búsqueda infatigable por la excelencia de nuestras capacidades intelectuales, físicas y de ambas trabajando en conjunto. Para Aristóteles la *virtud* es un **modo de ser**, es una práctica, un ejercicio que se alcanza y se perfecciona en su *hacer* de todos los días. Sin embargo, esta noción de virtud como *modo de ser*, es aplicable a toda profesión posible, de forma que existe una virtud del guitarrista (o del artista en general) una

¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. IX, 9, 1169b 15-20. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

virtud del guerrero, del ciudadano, o incluso Aristóteles sostiene que existe una virtud del género, como la virtud del hombre, de la mujer, del amo, del esclavo y demás imaginable. La virtud que atañe a este texto es la *virtud moral*. Ahora bien, la *virtud moral* en Aristóteles, es expuesta en este texto, como la respuesta a las preguntas antes planteadas sobre la importancia de la ética en el ser humano, sobre el significado que tiene la virtud en la vida del hombre. Y como la virtud se entiende como algo primordial, se vuelve entonces necesario, conocer lo que implica dicha noción, conocer el proceso en el que se genera un acto ético en un agente, atendiendo sus causas y motivaciones, sus medios y formas, sus fines y propósitos, sus problemáticas y condiciones. En otras palabras, es tratar a la *virtud moral* en su proceso de realización, desde el primer instante en el que un agente se motiva para elegir el acto ético,² pasando por sus partes que la constituyan en su ejercicio, hasta lograr un momento donde se configura un *modo de ser* virtuoso. Este proceso puede facilitar la comprensión de lo que implica obrar con virtud, e identificar por ende, la cercanía o distancia que tiene cada actuante con respecto a ella. De manera que al observar los momentos y las partes que conforman a la *virtud moral*, pueda permitir por un lado, conocerla, para saber si se tiene el interés de ponerla en práctica, mientras que por otra parte, posibilite su entendimiento, para saber cómo ejercerla. No sobra acotar, que Aristóteles considera que a la *virtud moral* se le conoce principalmente en el ejercicio de ella, pero sostiene también, que las reflexiones acerca de la virtud, permiten una mayor comprensión que facilite su puesta en práctica.

La ética que propone Aristóteles, es también expuesta como una *ética integral* entre polos que pueden ser contrapuestos, es una conciliación entre elementos que son posibles considerar como partes de una descripción de naturaleza humana, como la conciliación entre la razón con las pasiones, o la unión entre descripciones acerca del ser social y el ser natural, o como la importancia de lograr en equilibrio entre el bienestar del individuo, con el bienestar de una colectividad. Su ética es expuesta, como una conciliación de nociones que dibujan su concepto de hombre y de naturaleza humana, permitiendo por ello, motivar una reflexión actual sobre la importancia de concebir a un ser humano que no contraponga los rasgos que se prediquen de él, sino que por el contrario, pueda entenderse una

² Por *acto ético* se entiende aquella acción que, se genera de la convivencia humana, y que consiste en una forma deliberada de cómo afectar a los demás, es decir, que se esta consciente de cómo se debe tratar a los individuos con los que se relaciona.

coincidencia armónica de sus partes, y pensar en un tipo de ser humano que pueda intentar resolver los problemas modernos que nos atañen. Se expondrá también, la importancia de retomar la consigna helena de amar a la sabiduría, para asemejarlo por un amor a la *virtud moral*, y percibir un ánimo que no canse sus fuerzas ante la presión del deber moral, sino que se estimule por una afección a una virtud, que permita percibirla como un fin en sí mismo, que permita una mayor disposición para constituirse una forma de vida virtuosa, de manera que entre el conocimiento de la virtud, y el amor hacia las consecuencias que produce ésta, pueda observarse una manera para constituirse un *modo de ser* virtuoso. La exposición de lo que implica la *virtud moral*, permite observar la posibilidad de concebir una *virtud*, que se muestre como *rectora* ante las demás virtudes, por ejemplificar un *modo de ser* que se preocupe por el bienestar de los demás antes que por el bienestar propio, es una *virtud moral* que puede plantearse como generadora de las demás virtudes, no desoyendo las apreciaciones éticas aristotélicas, sino considerándolas como base, como lineamiento a seguir. Pero antes de indagar sobre los componentes que configuran la *virtud moral*, considero de suma importancia describir aquellos elementos que posibilitan el acto de la virtud, sustentos ontológicos que anteceden y constituyen la base de la construcción argumentativa alrededor de la noción a estudiar.

Pues bien, en inicio se debe de considerar la *dynamis de la acción*, es decir, la *potencia* que posibilita el acto de virtud, para con ello observar con claridad la propuesta aristotélica de la *naturaleza humana*, así como de su *concepto de Hombre*, lo que permita comprender con plenitud el concepto de virtud, ya que habremos de estudiar sobre cuál es la *potencia* del hombre y cuál es también su finalidad. Pero vayamos por partes. ¿Qué es lo que entiende Aristóteles por *dynamis*, por *potencia*? En el libro IX de la *Metafísica*, llamado *Teheta*, Aristóteles define a la *potencia* como “... el principio del cambio producido en otro, o (en ello mismo pero) en tanto que otro (...) se denominan potencias ya de hacer o padecer algo, ya de hacerlo adecuadamente (...) potencias de hacer y padecer son, en cierto modo, una (en efecto, una cosa tiene potencia, bien porque ella misma puede padecer, bien porque otra cosa puede padecer por su acción)”³ De esta descripción resalta el hecho de que la *potencia* en primera instancia, tiene dos sentidos, el primero, significa que tiene la

³ Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. 1046a 5 – 30. Ed. Gredos, Madrid, 1994.

capacidad de ser susceptible de que lo afecten de uno u otro modo, y el segundo, muestra la capacidad de afectar a otros. De esta manera, un árbol puede ser afectado para volverse leño de cabaña o figura, o puede afectar a otros, como los animales con su liberación de oxígeno.

Un rasgo más de la *potencia* lo describe el Estagirita en su *libro V, Delta*, de la misma obra, al plantear que se “... llaman además, **potencias a todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles o inmutables, o no se dejan cambiar fácilmente para peor**”⁴ De este modo se coloca un acento sobre una característica de la *potencia*, que se centra en que ésta mantiene su cualidad de padecer o afectar de manera permanente, a no ser que la *potencia* de un objeto se destruya. Esto significa que una árbol mantendrá su capacidad de ser afectada o afectar, siempre y cuando no sea destruido, como le puede suceder con su contacto con el fuego, de lo contrario conservará dicha cualidad permanentemente.

Ahora bien, el especialista During enfatiza que la *potencia* es “... **una capacidad para algo, en especial una capacidad de producir o padecer un cambio o movimiento**”⁵ Lo que especifica el modo en que la *potencia* afecta o es afectado, porque bajo la noción de *movimiento* en un sentido griego, y particularmente aristotélico, no puede entenderse que la manera de afectar sea nada más la de trastocar el objeto de forma superficial, como cuando se desplaza algo, o se le corta, o se le graba, etc, sino que se le imprime una fuerza para desarrollar las capacidades de ese objeto en distintos niveles. Lo que puede percibirse si se piensa en un árbol, que poseyendo en su potencialidad la cualidad de dejarse afectar por este peculiar movimiento, producido (digamos por el agua y el sol) permite que el árbol como vegetal desarrolle todas sus capacidades orgánicas, provocando su incremento de tamaño, o la maduración de su tallo y hojas. El *movimiento* que se percibe no es de desplazamiento, sino de *cambio*, de un proceso que permite que algo alcance con plenitud sus capacidades para las que ha nacido. Pero de ello se hablará más adelante. Mientras tanto, es también necesario señalar otro rasgo importante de la *potencia*.

During acota además, que la “***Dynamis puede significar (...) algo idéntico que existe ora actualmente, ora potencialmente***”⁶ Este señalamiento muestra que la *potencia* puede

⁴ *Ibid.*, V, 1019a 25-35.

⁵ During, I., *Aristóteles*. Trad. Bernabé Navarro. Ed. UNAM, México, 2005. p. 953

⁶ *Ibid.*, p. 331.

comportarse como algo pasivo, o como algo activo, es decir, en cuanto pasivo, se entiende que una bellota de roble tiene la potencialidad arbórea para crecer como árbol, pero mientras es bellota queda como algo latente, como algo que espera un cambio cualitativo para volverse activa, de manera que esta semilla de roble al comenzar a enraizarse en la tierra se vuelve como una *potencia* en activo. Otro ejemplo es puesto por el propio Aristóteles cuando describe que todos los hombres tenemos la potencialidad de pensar, pero cuando alguien duerme o yace bajo estado de coma, esa *potencia* para pensar se halla latente, pasiva, presente aunque ausente, pero en el instante que ese individuo pueda ejercer su inteligencia, su potencialidad de pensar se volverá de algo pasivo a activo.

Una caracterización que permite entender mejor a la potencia, puede encontrarse en las reflexiones que Heidegger explora sobre la *dynamis* en su texto *Hitos*. En dicha obra, el filósofo puntualiza que esta noción “... *significa la capacidad o, mejor dicho, la adecuación para algo; la madera que está presente en el taller es adecuada para hacer una mesa; pero la madera no tiene en general ese carácter adecuado para ser mesa, sino solo y únicamente la madera seleccionada y cortada para ese fin*”⁷ De esto se desprende que puede haber por un lado, cualidades de las cosas que respondan propias a su función natural, mientras que, por otro lado, puede haber cualidades que se adecuen según sus propiedades, de manera que el árbol del tejo tiene su potencialidad como vegetal para desarrollarse y crecer, propia de su naturaleza, pero por sus propiedades de elasticidad y resistencia, permite que siendo madera, sea el material idóneo para construir un arco largo medieval.

Resumiendo hasta aquí: la *dynamis* como potencialidad tiene la capacidad de padecer o afectar algo, esta susceptibilidad de recibir, que es a su vez posibilidad de hacer, se manifiesta como *movimiento*, no entendida como desplazamiento, sino como cambio que motiva el proceso respectivo de cada cosa. La potencialidad es también, algo inmutable e impasible, siempre presente, aunque que esté bajo una manifestación de ausente. Y tiene además, un comportamiento pasivo o activo, dependiendo de su momento.

Ahora bien, la explicación sobre qué es la *dynamis* queda incompleta, de no considerar su otra parte intrínseca, que es el *acto*, ya que es el propio Estagirita quien nos relata su importancia al enunciar que “... **el acto antecede a la potencia.**”⁸ Lo que significa

⁷ Heidegger, M., *Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Ed. Alianza, p. 232.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. 1049 b 5. Ed. Gredos, Madrid, 1994.

que el factor determinante de la *potencia* de algo, es su *fin* para el cual se halla (por decirlo de alguna manera) diseñado. En palabras de Copleston: “... *el acto es el fin, aquello para lo cual existe o se adquiere la potencia.*”⁹ Es decir, si una ave tiene en sí, la potencialidad de volar, si tiene las cualidades anatómicas para vencer la gravedad de la tierra, con el cambio de presión que provoca bajo sus alas, no es porque primero haya tenido sus ancestros de hace ciento cincuenta millones de años, la potencialidad de volar, posibilitando el vuelo, sino porque en acto volaron sus antepasados y de ello, se fue desarrollando la potencialidad que ahora apreciamos en los cielos. El *acto* antecede a la *potencia*, porque el *acto* es el *fin* hacia donde se dirige la *potencia*, el *acto* es una finalidad que determina la meta a llegar, es “... *el proceso por el cual se alcanza su forma perfecta.*”¹⁰ Y esto es así, porque si el águila no pudiese abatir sus alas en vuelo, quedaría atrofiada, su finalidad como ave rapaz estaría incompleta, sus cualidades no desarrolladas la llevarían incluso a triste final. Sobre este punto consideremos al comentarista Tomás Calvino Martínez que interpreta que el *télos* “... *es el fin en cuanto comporta el perfeccionamiento, la plenitud de algo. Por eso, lo que alcanza su télos es teleión (perfecto)*”¹¹ De manera que algo que posee cierta potencialidad, y que ésta es llevada al cumplimiento de su *fin*, se vuelve perfecta, porque ejerce esa actividad para la cual fue creada, es entonces que la *potencia* se vuelve *acto*, porque fue el *acto* que con antelación definió las especificidades de la *potencia*, porque *perfectas* “... **son las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo este bueno; son, efectivamente, perfectos en la medida en que poseen la plenitud final.**”¹² Al respecto, Düring agrega con acierto sobre la finalidad y su relación a la ética : “*Su ética está totalmente dentro de la esfera de su filosofía del telos. Para Aristóteles telos significa que todo tiende hacia su perfección, ni objetivo ni finalidad reflejan el pleno sentido del término, pues el telos incluye también el proceso, por el cual algo alcanza su forma perfecta. (...) Un telos universal lo hay solamente para la naturaleza como un todo*”¹³

Es pertinente añadir que la finalidad cobra tanta importancia sobre la *potencia*, debido que para el pensamiento aristotélico, la finalidad siempre se halla entrelazada de forma indisoluble con la *esencia*, léase, si el *fin* determina las peculiaridades de cierta

⁹ Copleston, F., *Historia de la filosofía*. Tomo I, Ed. Ariel, Barcelona, 2004. p. 313.

¹⁰ Düring, I., *Aristóteles*. Trad. Bernabé Navarro. Ed. UNAM, México, 2005. p. 675.

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvino Martínez. Ed. Gredos, Madrid, 1994. p. 245.

¹² *Ibid.*, 1021b 20-25.

¹³ Düring, I., *Aristóteles*. Trad. Bernabé Navarro. Ed. UNAM, México, 2005. p. 673.

potencia, es en razón de que la *esencia* es lo que hace que algo sea lo que es, y sin lo cual dejaría de ser lo que es, la finalidad en este sentido es la dirección orientada a que dicho cometido se cumpla, de manera que al percibirse la forma de un objeto, es posible describir su *esencia*, permitiéndonos percatarnos de su finalidad, definiendo a su vez su tipo de potencialidad. En otras palabras, al observarse la forma de un animal, digamos un salmón, es posible describir su *esencia* como un animal acuático, que nada particularmente en contra corriente de los ríos para liberar sus huevos, cumpliendo una finalidad en un ciclo natural, participando como motor de más vida al generar congéneres o siendo complemento alimenticio de otro animal, estas peculiaridades facilitan la deducción para determinar que la potencialidad del salmón a grandes rasgos, es el permitirle nadar en río y contra corriente para cumplir su ciclo vital. Lo importante a destacar, es la relación que existe primero entre *forma* y *esencia*, para vincular que cierta tipo de *esencia* determina su finalidad, y que ésta, a su vez, nos describe las peculiaridades de la potencia de algo.

Una vez planteado las posibilidades de la potencia, como su relación con el *acto*, podemos pasar a tratar su vínculo con la *acción*, y de forma particular, con la *acción moral*. Aristóteles presenta en su investigación por averiguar lo que es la virtud, los ***tres contenidos del alma*** como lo llama en la *Ética Nicomáquea*, en donde define primero a las ***pasiones*** como “...**todo lo que va acompañado de placeres y dolores**”¹⁴ presentando numerosos ejemplos como el amor, el odio, el deseo, la compasión, el miedo, el coraje, la envidia, la apetencia, la alegría etc. Lo segundo que sucede en el alma es la *dynamis*, traducida aquí como ***facultad*** y que el celebre alumno de Platón entiende como “...**aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos**”¹⁵ Por último, describe que en el alma se dan los ***modos de ser*** entendido como “...**aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto a las pasiones ...**”¹⁶ Siendo la virtud, el eje por el que se entrelazan los contenidos del alma, explicando además la relación de potencia con el acto ético. Con lo anterior puede hilvanarse un acercamiento a la idea de *naturaleza humana* entendida por Aristóteles, así como de su *concepción de hombre*, pues el ser humano por naturaleza posee *dynamis*, es decir, potencia (o facultad) para ser

¹⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. 1105b 20-30. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

¹⁵ *Ibid.*, 1105b 20-30.

¹⁶ *Ibid.*, 1105b 20-30 .

afectado y padecer pasiones, y potencia al mismo tiempo para afectar, posibilitándolo para hacer algo con lo que siente, con lo que piensa, y construirse un *modo de ser* en conformidad con la razón. En este sentido, el filósofo de Estagira estaría presentando una *noción de hombre* en dos niveles, primero, trata de buscar los principios que describan al hombre en su universalidad, se concentra en detallar lo que el hombre es en *potencia*, (teniendo pasiones, razón y modos de ser descrito hasta aquí) para después particularizar que cada persona tiene la posibilidad de completar o no esa potencia, trata de enfatizar que el hombre puede ser lo que el propio hombre haga consigo mismo, es decir, que el ser humano puede moldear su vida con base a lo que considere que es mejor para él. Pienso que es acertada la forma en la que Aristóteles describe la naturaleza humana, pues aunque es de sobra conocido la preponderancia que juega la razón en el hombre en este pensador, y que a continuación se abordará, el célebre alumno de Platón se percató que el ser humano no es nada más pensamiento, sino pasiones también, y que éstas no deben percibirse como males necesarios en el ser humano, como obstáculos a vencer nada más, sino como parte integral de su vida, pues no toda pasión es mala, sino solo algunas, y en ciertos momentos. Por otra parte, no solo puntualiza que hay razón y pasiones, sino que observa una facultad, una capacidad de sentir y hacer, que permita constituirnos un modo de actuar en el devenir de la vida, esto significa que se rompen determinismos que sostengan que el hombre es víctima de sus pasiones, condenado a sufrir la negación de éstas. Ciertamente admite que la naturaleza humana es imperfecta y contradictoria, pero no por ello, se vuelve una naturaleza incontrolable, tortuosa, sino que existe la posibilidad de constituirse un *modo de ser* entre las pasiones y el pensamiento, en equilibrio y armonía, donde la naturaleza humana se vuelva tormentosa para los que así lo han decidido, pero de todo lo anterior se abordará más adelante. Lo importante en este punto, es percatarse que dicha descripción del hombre, es hoy en día vigente, pues tiene la cualidad de ser una descripción integral, es decir, que no sustenta la naturaleza humana en ser pura razón, o pura pasión, sino de que la naturaleza humana se constituye de la relación de estos polos, y no en una relación inconciliable, determinista o caótica, sino que se tiene la facultad de lograr una buena relación entre dichos polos, no en tensión de pelea nada más, sino en tensión de esfuerzo por lograr un moderado control de las pasiones. Esta concepción ha resistido los vaivenes en el pensamiento filosófico que conciben al hombre más inclinado a la razón o más sujeto

a las pasiones, escindiendo y peleando la naturaleza humana que Aristóteles describe como parte de una sola, que en su esfuerzo debido, puede ser placentera.¹⁷

Ahora bien, el filósofo de Estagira piensa que “... **la virtud es la mejor disposición, modo de ser o facultad de todo lo que tiene un uso o función.**”¹⁸ Aclaremos primero, la virtud no es *pasión*, ni tampoco es *facultad*, sino que es *modo de ser*, es decir, es lo que se hace con las pasiones por tener la *facultad* para hacerlo. En otras palabras, **la *dynamis de la acción ética, es la virtud moral***, y ésta es primero, la *facultad* de padecer emociones, y es en segundo término, la *facultad* de hacer algo con esas emociones, es decir, construirnos un *modo de ser*. Al respecto, W.D. Ross indica que efectivamente, la “... **virtud no puede ser un sentimiento (...)** estos sentimientos no implican elección, no son la permanencia de una actitud sino simples afecciones pasivas. Ni, por razones parecidas, la virtud puede ser una simple capacidad. Debe ser, pues, una disposición (modo de ser) resultado del desenvolvimiento de una capacidad por el propio ejercicio de esta capacidad.”¹⁹ Hasta aquí es necesario tener presente que en el planteamiento aristotélico, si se puede ser virtuoso o vicioso, es porque se tiene la potencia para hacerlo, si no, simplemente no se podría obrar con ellas. Ya se ha dicho con anterioridad, que esta potencia descrita como facultad se da en alma, pero eso no implica que de la facultad se derive el hecho de la virtud, para ésta uno debe esforzarse, “... **de ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirla y perfeccionarlas mediante la costumbre (...)** de todas las disposiciones naturales adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos la actividades (...) pues lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo.”²⁰ Pero pensemos, si la virtud es en parte un *modo de ser* gracias a la facultad de sentir pasiones, entonces habrá que preguntarse: ¿cuál es la finalidad de esta facultad? así como ¿cuál es el medio por la que el *modo de ser* afecta a la facultad? o bien exponer ¿a qué tipo de virtud se está refiriendo.?

Veamos, Aristóteles sostiene que existe una *naturaleza humana*, y que la parte más perfecta de ésta, es en aquello que le es más propio, es decir: la *razón*. Si se puede afirmar que el águila vuela, el delfín nada y el guepardo corre, se tendrá que decir también que el

¹⁷ Por mencionar algunos ejemplos de filósofos que sostienen una concepción racionalista del hombre en cuanto ética se refiere, puede nombrarse al idealismo de Platón, o a la ética del deber de Kant, o la ética axiomática de Spinoza, en contra posición del empirismo de Hume, o del emotivismo de Wittgenstein.

¹⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. II, 1218 b30- 1219^a. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

¹⁹ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. p.278.

²⁰ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet, 1030a 25-30. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

hombre piensa. Por ello, **“... lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz,”**²¹ Sin embargo, los animales cumplen sus funciones naturales no por voluntad, sino por principio de especie, lo que hace al hombre superior, pero al mismo tiempo lo mantiene en la posibilidad de comportarse peor que bestias. Con la razón y las virtudes se puede cumplir la perfección en nosotros, pues no estamos predeterminados como ellos, y por eso podemos alcanzar logros insuperables no cercano a los animales, tal don, es también la propia “maldición” de no obrarse conforme a lo propio en nosotros. Por tanto, la posibilidad de hacer uso de la razón, es parte de la descripción de naturaleza humana, y para abarcar plenamente la concepción de *hombre* de Aristóteles, será necesario remitirnos a su noción de *función*, pues en su *Política* explica que las cosas se definen por sus funciones y facultades,²² y **“... toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo que hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia.”**²³ De forma que si la virtud es la actividad que lleva a buen cumplimiento la función de una cosa, habrá que apreciar primero, cuál es la *función del hombre*. Sobre este tema, W.D. Ross sostiene que el Estagirita introduce este término platónico de *función*, para dar respuesta a la pregunta de qué género de vida es el que puede ofrecerle mayor satisfacción al hombre, pues es la *función*, la noción que refiere a una actividad propia de cada cosa. De forma que si se piensa en funciones vitales orgánicas, como las del crecimiento y la reproducción, se encontrará que, dichas funciones, no son exclusivas de los humanos, sino que son rasgos que compartimos con las plantas y animales. Mientras que por otra parte, al pensar sobre una función más particular, como el aspecto sensitivo, de igual manera se hallará una similitud más con los seres animales. Pero en el caso del hombre, al pensar en una función exclusiva de él, se halla una facultad que se superpone a las demás, y que exige ser

²¹ *Ibid.*, X 1178^a 5-10.

²² Aristóteles, *Política*. Trad. Manuela García Valdés. 1253 a 13-15. Ed. Gredos, Madrid, 1999.

²³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julío Pallí Bonet. II, 1106a 15-25. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

actividad y no potencialidad, que como se ha mencionado con anterioridad, es la razón. En ella se da el bienestar de la vida del hombre, pues significa que es la mejor de todas las virtudes, y que por ello implica la necesidad de no ejercerse en breves periodos, sino en toda una vida.²⁴ Con base en la idea aristotélica de que todo organismo natural tiene su propia naturaleza, siendo el hombre el que posea una naturaleza peculiar, un principio intrínseco de cambio, entonces se concluye que la *función del hombre* es vivir una vida conforme a su naturaleza, es una actividad para realizar su *forma* de la manera más completa posible.²⁵ Jonathan Lear agrega además que si la “... *si la función de un hombre es una actividad del alma conforme a, o no al margen de, un logos – y si decimos que cualquier cosa y cualquier cosa buena tiene una función que es del mismo tipo, e.g. un guitarrista y un buen guitarrista (...) (toda vez que la función de un guitarrista es tocar la guitarra y la de buen guitarrista tocarla bien), si éste es el caso y establecemos que la función del hombre es un cierto tipo de vida, y ésta no es sino una actividad o unas acciones del alma que entrañan un logos, y que la del un hombre bueno es el cumplimiento bueno y noble de éstas, y si una acción se realiza bien cuando se realiza conforme a la virtud adecuada: si éste es el caso, entonces el bien humano resulta ser la actividad del alma conforme a la virtud, y si hay más de una virtud, conforme a la mejor y más completa*”²⁶

El Estagirita piensa que es natural en el ser humano, la convivencia con los semejantes de forma ineludible, al pensar que “...**el hombre es por naturaleza un animal gregario y sólo puede realizar su fin en comunidad**”²⁷ Aristóteles observa que la perfección del hombre se completa en su propia naturaleza, en el cumplimiento de su finalidad. ¿Pero en qué consiste su finalidad? Si por naturaleza tenemos la potencialidad de ser virtuosos, y hemos visto, el lazo intrínseco entre potencia y acto, léase: entre *dynamis* y *finalidad*, por ende, tendemos hacia un *fin*, ese *fin* es el **bien**, pues Aristóteles afirma que todo “... **arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.**”²⁸ Siendo para el hombre una actividad de acuerdo con lo que le es más propio, de lo que le es excelente en una práctica habitual de su intelecto, porque “... **el bien del hombre**

²⁴ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. p. 274.

²⁵ Lear, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*. Trad. Pilar Castrillo Criado. Ed. Alianza, Madrid, 1994. p.189.

²⁶ *Ibid.*, p.188.

²⁷ Aristóteles, *La Política*. Trad. Manuela García Valdés. 1253a 19-20. Ed. Gredos, Madrid, 1999.

²⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. X , 1094 a 1-3. Ed.. Gredos, Madrid, 1985.

es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz”²⁹ De manera que la *finalidad del hombre* sólo puede ser realizada mediante un esfuerzo constante, no basta que nuestra potencialidad nos oriente hacia el sentido de la finalidad, ni tampoco basta que hagamos uso de la razón de forma esporádica, sino que implica un hábito, y un hábito en excelencia, en otras palabras, en una virtud, pues hemos visto que la virtud es, sobre todo, un *modo de ser* que ejercita una facultad, en este caso, la exigencia de vivir conforme al intelecto. Ahora bien, es importante acotar una percepción que describe W. D. Ross, al plantear que el *bien del hombre* debe presentar dos rasgos, el primero, es que el bien no debe ser medio para alcanzar un fin, sino por el contrario, debe ser un bien final, elegido por sí mismo, porque de otra manera habría muchos tipos de bienes que conducirían a múltiples finalidades, cancelando la posibilidad de describir unas características universales del hombre, pues cada finalidad distinta propondría sus medios respectivos para ser alcanzados, generando una concepción donde se describiesen distintos tipos de hombres con diferentes naturalezas. Es decir, digamos que la finalidad del águila es procrearse mediante la caza del vuelo para preservar su especie, y toda águila que lleve en buen cumplimiento su función adquiere su bien, de forma, que como esta ave está determinada por una única finalidad, entonces la naturaleza de las águilas está supeditada a esa gran finalidad, y porque parte de su fin es volar, ésta tiene alas, y porque parte de su fin es procrearse, ésta se halla con las posibilidades reproductoras para generar congéneres, por ello, es posible observar que esta única finalidad determina la naturaleza del águila, de manera similar si se hablase del salmón, su finalidad de procrearse, a través de un nado que lo lleve contracorriente del río, determinaría la naturaleza específica para que sea el único pez que pueda ir en contra del flujo del río, en otras palabras, el tipo único de finalidad determina un tipo de naturaleza peculiar acerca de algo, determina sus medios para ser alcanzado. Entonces, Aristóteles sostiene que sólo puede haber un solo fin único, en sí mismo, y subordinador, como en los casos planteados del águila y el salmón. Ahora imaginemos en contra del filósofo heleno, que pudiese haber dos o más fines para los animales citados en lugar de una única finalidad, y por tanto, sería posible decir que el

²⁹ *Ibid.*, 1098a 15-20.

águila tuviese, en ejemplo, la finalidad del salmón además de la suya, y que el salmón contara también con la finalidad del águila aparte de su fin respectivo. Se tendría por tanto un absurdo, porque como la finalidad determina la naturaleza específica de cada cosa, como sus medios para ser alcanzado, se tendría águilas que vuelan y nadan contra río y salmones que nadan y vuelan por los aires. Este absurdo no permite describir la naturaleza observable, en este caso la del águila como la del salmón. De esa misma manera, al hablar de la finalidad del hombre, no puede pensarse que tuviese varias finalidades, sino una única, la de su bien, porque de lo contrario se caería en un absurdo como se ha expuesto, y éste absurdo impediría describir una naturaleza humana, semejante ha como se ha descrito una naturaleza del águila o el salmón. Sobre este punto en particular, Jonathan Lear sostiene que se refiere Aristóteles al *fin del hombre* como algo hipotético, no de facto, es decir, que no da por sentado que haya un bien supremo, sino que piensa que, por lo menos, debe haber un fin que no se encuentre subordinado a ningún otro, ya que de no existir un fin subordinador como hemos visto, padeceríamos una vida neurótica, sujeta a contradicciones por tener fines que pudiesen señalar caminos contradictorios y opuestos o hasta absurdos.³⁰ Volviendo a los rasgos sobre el *bien del hombre* que observa Ross, se tiene que, en segundo término, el *bien de hombre* debe bastarse a sí mismo, lo que significa que por sí mismo hace la vida digna de ser escogida, implica además que el hombre completa sus potencialidades, que perfecciona sus funciones.³¹ G. Reale complementa en este sentido que, para Aristóteles, el “... *bien del hombre sólo consistirá en la obra que es peculiar de él, es decir, en la obra que él y sólo él sabe desarrollar, así como, en general, el bien de cada una de las cosas consiste en la obra que es peculiar de tal cosa (...)* ¿Cuál es la obra del hombre? 1) *No puede ser el simple vivir, puesto que el vivir es propio de todos los seres vegetales. 2) Tampoco puede ser el sentir, puesto que el sentir es común de todos los animales. 3) Sólo queda, pues que la obra peculiar del hombre sea la de la razón y la actividad del alma según la razón.*”³²

Este hábito de obrar de acuerdo con el intelecto conduce al hombre en particular, a un *bien* que sólo puede él alcanzar, que es “...*el bien perfecto, que como hemos dicho es la*

³⁰ Lear, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*. Trad. Pilar Castrillo Criado. Ed. Alianza, Madrid, 1994. p.186.

³¹ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires. 1957. p. 273.

³² Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Ed. Herder Barcelona, 1992. p. 98.

felicidad.”³³ Entendiendo a la *felicidad* “...como fin de todo lo humano”³⁴, como “...una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta.”³⁵ la “... actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre”³⁶, siendo además “... algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.”³⁷, y por ello “... la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa”.³⁸ En palabras de Reale, la “... *felicidad se define, pues, como la actividad del alma según la virtud.*”³⁹ Vayamos por partes, hay primero que tener presente que las nociones acerca de la felicidad, o sobre el bien, o la amistad, el alma o incluso el ser entre otras, son nociones de las que Aristóteles sostiene que hay tantos sentidos de ellas, como interpretaciones haya, por ello, al tratar sobre la felicidad en su libro I de la *Ética Nicomáquea*, comienza su análisis con una revisión de distintas acepciones de dicho concepto, basadas en una opinión en general. Sin embargo, deja muy claro también, que no todos los sentidos son igual de importantes, sino que hay una jerarquización de significados que se descubre en cada análisis pertinente del tema tratado. En este caso, la *felicidad* es primero entendida como una *finalidad*, en cuanto que es meta de todo lo humano, es el cumplimiento de nuestra potencialidad, de todo de lo que somos capaces de hacer, por ello es, además, un *bien*, porque el ejercicio de nuestras facultades nos permite lograr un bienestar en la vida, por el agrado que produce ser de esta manera, por ser lo mejor de lo que podemos ser. Muy significativo es también, que la felicidad sea una *actividad* y no un estado pasivo, porque ésta no depende del azar, ni de contingencias favorables, sino de un completo esfuerzo del actuante que cumpla con su potencialidad. Por esta razón, debe elegirse por ella misma, porque no es un medio para alcanzar un propósito más alto, sino que es ella misma un fin, es ella misma el propósito más alto, por el placer que produce el buscarla, por los beneficios que se palpan al esforzarse para llegar a ella, por las repercusiones que genera al ser alcanzada, en pocas palabras, ser feliz, es ser lo que podamos ser en excelencia, de acuerdo con nuestras facultades. Esta filosofía ética denominada teleológica y eudemonista, por tratar la primera, de una finalidad del hombre, y por considerar la segunda, a la felicidad como bien supremo, plantean un aspecto

³³ Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. X, 1219a 25-30. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

³⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. X, 1176a 30. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

³⁵ *Ibid.*, X, I, 1102^a5.

³⁶ *Ibid.*, 1177a 10-15.

³⁷ *Ibid.*, I, 1097b 15-20.

³⁸ *Ibid.*, I, 1097b 1-5.

³⁹ Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Ed. Herder, Barcelona, 1992. p.103.

significativo, pues propone por un lado, un sentido a la vida, basada en observar el comportamiento de la naturaleza, y percibir que existe un orden hacia el que las cosas tienden, en el caso del hombre, propone cumplir con las capacidades naturales, pero no hay que pensarlo con el tedio de que uno tiene que satisfacer las necesidades básicas, sino que por el contrario, habrá que pensar, que si el cuerpo tiene la posibilidad de ejercitarse de alguna forma, por qué no habríamos de gozar del uso de las facultades al hacer ejercicio, o al ver un paisaje en el uso de una facultad visual, o al oír música, o mejor aún, porque no sentir placer de pensar, que le es propio al hombre. De forma que este sentido de vida que se propone, no pretende delimitar o definir el sentido que cada quien debe formular con respecto a cómo vivir, sino que pueda señalar un aspecto importante a considerar, pues después de todo, qué sentido de vida particular de cada cual, no contempla de uno u otro modo, alguna cualidad, y sin importar la concepción peculiar que cada uno formule, siempre, el pensar mejor por ejercer esta actividad, o el practicar nuestras capacidades físicas, y sensitivas artísticas, nos hará mejores en lo que nos dedicamos. Se trata pues, de percibir al hombre como parte de una naturaleza, y al igual que ella, parece dirigirse de manera natural hacia un fin. Y ese fin es, por otro lado, una felicidad que implica, un bienestar en el mundo, por cumplir con las funciones y capacidades que tenemos intrínsecas. Por ello, considero necesario que en la labor personal que cada quien formule sobre su propio sentido de vida, es pertinente tener presente una reflexión que contemple concebir al ser humano como parte de una naturaleza, y que por tanto, se busque un regocijo en la vida por ejercer una actividad que sea más propio en nosotros, empezando por pensar, que para todo ser humano es a fin, pero contemplando también aquella actividad que a cada uno le sea propia, y que posiblemente pueda expresarse en un arte, un oficio, o una profesión.

Ahora bien, la felicidad debe alcanzarse con la obtención de tres bienes, tres bienes como fines de tres formas de vida, siendo un bien para cada una de los tres tipos de vida, es decir: **“... hay tres bienes que conducen a la felicidad (...) la virtud, la prudencia y el placer. Vemos también que hay tres géneros que escogen vivir todos los que tienen esta facultad de elección: la vida política, la vida filosófica, y la vida de placer. De éstas la filosófica quiere ocuparse de la prudencia y de la contemplación de la verdad; la política de las nobles acciones**

(virtud); la de goce, de los placeres corporales”⁴⁰ Como se aprecia en las letras del Estagirita, el primero de estos bienes consiste en la *vida del placer*, que es por decirlo de alguna manera, la vida básica del hombre en la satisfacción de los placeres del cuerpo. La *vida política o práctica* es, en cambio, la que tiene por fin al honor o la virtud. Esta segunda forma de vida se basa en la *praxis*, en la acción, y la acción excelente es su *areté*, es decir, su virtud. Esta forma de vida tiene dos direcciones, en primera instancia se halla la *vida política*, teniendo como máxima virtud a la prudencia. Mientras que, por otra parte, se tiene a la *vida ética*, cuya máxima virtud es la justicia. La *vida contemplativa* es la tercera forma de vida, que refiere no solamente al que es virtuoso y político, y que no carece de lo esencial para el cuerpo, sino que goza, además, del *modo de ser* del pensar los objetos más preciados, los principios del mundo. Por ello, no es insensato pensar que la *sabiduría* sea la virtud de la *filosofía*, porque tiene por un lado la noción de ejercicio, y hábito, propio de la *areté*, propio de la ciencia práctica, pero es también un pensar no particularmente de lo que es propio para el hombre, sino que implica pensar objetos de carácter universal, abstractos. Por ello, ya **“... sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de lo objetos nobles y divinos (...) esta actividad es la vida contemplativa. (...) Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación...”**⁴¹ Ahora bien, si tenemos la potencialidad de razonar como de sentir pasiones, y el intelecto como hemos visto es lo propio del hombre, su finalidad que es la felicidad, no puede darse fuera de una vida prudente, sino por el contrario, en la medida y satisfacción de las necesidades básicas, como en el cumplimiento del ejercicio de la mente. El hombre halla esa excelencia para acercarse a su *fin*, lo que significa que la *prudencia* es esta parte mejor del hombre que permite completar la finalidad de la felicidad, porque es una inteligencia que distingue lo bueno de lo malo para el ser humano, lo que implica que **“... es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto a lo que es bueno y malo para el hombre”**⁴² La parte racional del alma del ser humano, es la que permita su perfección, en la forma de *prudencia* para conocer los objetos tangibles y mutables, o en la forma de *sabiduría* que aprehende los objetos abstractos e inmutables. De esta manera, es la prudencia como *modo de ser* virtuoso que permite al

⁴⁰ Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. I, 1215^a 30- 1215b 5. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

⁴¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. 1177^a10 - 1177b5. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

⁴² *Ibid.*, 1140b5.

hombre completar su finalidad en la felicidad, pues la “... verdadera búsqueda de felicidad y la vida virtuosa son, para Aristóteles, una y la misma cosa. Para Aristóteles, la vida feliz es aquella en la que el hombre realiza profundamente su naturaleza. Y esta realización de la naturaleza del hombre es la vida virtuosa.”⁴³ Por ello Jonathan L. enfatiza al respecto que “... actuar virtuosamente no es un medio para un fin distinto de vivir una vida feliz. Actuar virtuosamente constituye una vida feliz. Esto no puede ser entendido adecuadamente por una persona no virtuosa”⁴⁴

En este punto de la reflexión, cabe señalar que el propio Aristóteles aceptó que, este bien del hombre, no puede ser contestado con exactitud, (como las matemáticas lo hacen) debido a la ineludible imperfección humana, pero ello no quiere decir en absoluto, que no pueda llegarse a conclusiones sustentadas en razones. Ahora bien, si la *prudencia*, es la inteligencia que permite distinguir lo bueno de lo malo, es porque hay algo que obstaculiza esa labor, porque “...hemos de observar que está en la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud”⁴⁵ Esto muestra que los extremos atrofian nuestras capacidades naturales, sean en exceso o en defecto, la potencialidad no ejercitada deforma la disposición natural. En la *acción moral*, los excesos y defectos se generan de la mala relación que se tengan con los placeres y dolores. Anteriormente se ha explicado que en el alma se tienen pasiones, éstas producen placeres y dolores al ánimo, ya que se tiene la facultad para padecerlas, para sentir las, pero también se tiene la facultad de hacer algo respecto de ellas, posibilidad que ejerce la prudencia, pues esta *virtud dianoética*, que distingue entre las pasiones que nos causen dolor o placer, cuáles, en qué medida, y bajo qué circunstancias deben sentirse. La inteligencia de la *prudencia*, al ejercitarse puede construir un *modo de ser* que defina cómo es la forma en la que enfrentamos dichas pasiones. Por ello, la virtud consiste en ejercitar las capacidades naturales permitiendo que se pueda llegar a un perfeccionamiento de la potencialidad, y por consecuencia, realizar su finalidad.

La labor de la *prudencia* es hallar “... el termino medio entre los excesos y defectos relativamente a nosotros”⁴⁶ y es precisamente este punto lo que hace meritorio el ejercicio

⁴³ Lear, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*. Trad. Pilar Castrillo Criado. Ed. Alianza, Madrid, 1994. p. 181.

⁴⁴ *Ibid.*, p.181.

⁴⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. 1140a 10-15. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

⁴⁶ Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. 1220 a 35. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

de la *prudencia*, ya que no existe una naturaleza humana perfecta que permita fundar reglas para definir que un exceso para todos se da en tal límite, siendo el defecto que se abarque en tal norma inequívoca; no, lejos de ello, la *prudencia* es una inteligencia viva, que no termina su mote en cierta edad, o con cierto logro, sino que debe sopesar cada momento con sus respectivos actores, con sus propias circunstancias, bajo contextos específicos. La *prudencia* debe hallar el *término medio* para cada quien en ciertas circunstancias, ponderando nuevamente sobre el exceso o el defecto si el momento lo requiere, ya sea por el cambio de un elemento o porque nuevos elementos son agregados a la reflexión, incluso en uno mismo, lo que antes era un exceso, ahora puede ser propio y viceversa. De esta manera es posible percibir que esta virtud que busca el *término medio*, permite dos logros, primero, evitar la atrofia de capacidades naturales, que puede darse en el cuerpo, o en un *modo de ser* vicioso por no poder controlar los excesos o defectos que nos producen una mala y constante relación con los placeres y dolores. Segundo, la virtud ejercita nuestras capacidades naturales, perfecciona nuestra facultad de sentir y pensar llevándolas a una excelencia que nos permita constituirnos un *modo de ser* que pondere bien nuestras pasiones, permitiéndonos el disfrute como el control de ellas, acercándonos al fin de la felicidad.

Lo sorprendente del planteamiento aristotélico es que, pese admitir la dificultad para definir enunciaciones exactas acerca de una *naturaleza humana* imperfecta, nos hereda un análisis fascinante de cómo puede ser ese proceso por el cual se alcance la virtud, describe elementos indispensables para distinguir si un individuo ha hecho o no el esfuerzo suficiente para ejercitar la *prudencia*, como la virtud que completa sus capacidades naturales, al observar que una persona debe poseer en sus acciones orientadas a la virtud una **“... cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si la elige, y las elige por ellas mismas, y en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente”**⁴⁷ En este sentido la *elección* no actúa como meta a lograr, sino como fuente de movimiento, pues es la *prudencia* que tras ponderar, y sabedora de que ha pensado sobre las causas, medios y fines a obrar, decide por la mejor opción ante la coyuntura. Por tanto, el **“... principio de la acción es, pues, la elección como fuente de movimiento y no como finalidad, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De**

⁴⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. 1105a 25-30. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección (...) porque el hacer el bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre”⁴⁸

Se tiene por tanto, que la *dynamis de la acción* implica poseer la potencia, la facultad de sentir, de pensar, y de poder hacer algo con respecto a lo que se siente, sobre todo si el sentir se halla bañado por una lucha interminable de placeres y dolores, arrojándonos a excesos o defectos que atrofien nuestras capacidades naturales. Esta forja de pasiones es posible en el ejercicio de la potencia de la razón, que ponderando sobre los males posibilita el ejercicio de las capacidades naturales, para desarrollar un *modo de ser* que nos facilite alcanzar con más frecuencia el *término medio* justo para nosotros. De lograrse el triunfo de un ejercicio de la excelencia de nuestras facultades, de una práctica de la virtud, nuestra potencia al haber sido bien instruida, nos orientará a su finalidad, al Bien, a la felicidad. La *dynamis de la acción* es entonces, una potencia para ser afectado por pasiones, pero es al mismo tiempo, una facultad de poder maniobrar con ellas, esta maniobra se comporta como un principio de cambio, como una cualidad de poner en movimiento otros elementos, en el caso de la acción ética, este principio de cambio es la *elección*, debido a dos razones: la primera, porque se genera del intelecto de la prudencia que distingue males de bienes, lo que implica conocer causas, medios y propósitos a concretar, posibilitando la construcción paulatina de un *ethos*, de una morada, de un carácter que, expresado en su forma de ser, nos defina. A su vez, esta condición permite como segundo punto, que la *elección* ponga en movimiento, no nada más la práctica de nuestra potencia, sino que también estimule el ejercicio de poder afectar a otras personas por la decisión tomada. Siendo en la convivencia humana, que la prudencia valorará incesantemente la proporción y medida que deba elegir, para lograr con mayor satisfacción, una mejor relación con los otros y consigo mismo. En otras palabras, para Aristóteles, el ser virtuoso, no es más que cumplir con las facultades naturales con las que el hombre ha sido dotado, facultades que describen una naturaleza humana, que piensa, que siente, que es contradictoria, imperfecta, pero que es posible en el ejercicio propio de la potencia, alcanzar una excelencia como *modo de ser*, una práctica de la virtud que nos lleve a lograr nuestra finalidad, que nos permita alcanzar el Bien, y obtener por ende, la felicidad.

⁴⁸ *Ibid.*, 1139a 30-1139b.

Una vez tratada sucintamente, algunas partes acerca la noción de *naturaleza humana* como la del *concepto de hombre* en Aristóteles, es necesario explicar la relación que guarda el hombre con su comunidad, pues ésta se vuelve como la condición que permita al ser humano alcanzar su finalidad, es decir, la felicidad. Veamos el siguiente argumento del célebre alumno de Platón cuando dice: **“Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no es miembro de la ciudad, si no una bestia o un dios”**⁴⁹ Al respecto G. Reale analiza, que la función y la facultad o potencia (*dynamis*) nos definen lo que son las cosas, lo que anteriormente habíamos hablado de que el tipo de finalidad determina un cierto tipo de potencia, entonces, cuando nos dice que la ciudad es dada por naturaleza, pero anterior al individuo, no se refiere a una cronología temporal de cómo nace el estado, pues en su *Política* deja claro Aristóteles que el Estado nace de un conglomerado de aldeas que, a su vez, se forman por familias, y que éstas se hallan constituidos en su mínima expresión con un hombre y una mujer,⁵⁰ se refiere más bien a una prioridad ontológica, donde por necesidad la ciudad es primero, es decir, el todo siempre precede a la parte, porque el todo es una finalidad, y la finalidad es esencia, y ésta te dice lo que son las cosas, de forma que la potencia aunque temporalmente siempre es primero, ontológicamente no lo es, porque responde (por decirlo de alguna manera) a un diseño preestablecido. Lo que significa que el Estado es la finalidad del hombre siendo éste su parte, y sólo en la constitución de una ciudad se halla la perfección natural del ser humano.⁵¹

Esta pertenencia natural del hombre al estado, como de una parte al todo, nos presenta uno de los sustentos ontológicos más importantes para describir la *concepción del hombre* en Aristóteles, cuando sostiene que es **“... evidente que el Estado es una creación de la naturaleza, y que el hombre es un animal político por naturaleza. Y quien naturalmente y no de un modo accidental esté fuera del estado, se halla o por encima o por debajo de lo**

⁴⁹ Aristóteles, *Política*. Trad. Manuela García Valdés. 1253 a 13-15. Ed. Gredos, Madrid, 1999.

⁵⁰ *Ibid.*, 1252^a 2 – 1253^a 13.

⁵¹ Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Ed. Herder, Barcelona, 1992. p.114.

humano.”⁵² La descripción es clara, el hombre no puede prescindir de la convivencia humana, está determinado a la relación con el *otro*, a tal guisa, que sólo en la interacción con ellos, bajo la tutela de la razón en una ciudad, le es posible alcanzar su perfección. Este punto lo enfatiza Düring al observar que hoy “... *día distinguimos entre ética individual y ética social, según que se refiera a un solo individuo o a la sociedad humana. Mas según Aristóteles, el objetivo es idéntico para el individuo y para el Estado, y se manifiesta más claramente en el Estado (...) su ética, por tanto, es ética social, una filosofía de la convivencia humana*”⁵³ Esto permite apreciar significativas consecuencias de dos derechos naturales que aparecen en Aristóteles y que Verdross ilustra.⁵⁴ Consisten primero, en la posibilidad de pertenecer a una ciudad, porque sólo en un Estado, y sólo ante *otros* podemos ser lo que potencialmente estamos condicionados, lo que nos lleva al segundo, que si por naturaleza estamos relacionados, entonces debe haber otro derecho que nos impele a cumplir dicha esencia, es lo que lleva a la necesidad de que los hombres respeten un orden social, para que se tenga la oportunidad de alcanzar la excelencia natural. En otras palabras, el primer derecho natural es tener la oportunidad de pertenecer a un Estado del que todos conforman, mientras que el segundo derecho natural sería la posibilidad de ser virtuoso para asegurar la oportunidad de que todos tengan ese primer derecho.

Antes de proseguir con este punto, es pertinente recordar otro rasgo ontológico importante alrededor de la *noción de Hombre*, que se citó anteriormente, cuando Aristóteles argumenta que lo propio de cada uno por naturaleza es lo mejor para cada quien, en donde la vida conforme al intelecto es lo propio del hombre, y lo que le proporciona su felicidad, por ende, “... **el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y esta en relación con los objetos cognoscibles...**”⁵⁵ De esta característica se plantea otro elemento ontológico, que se halla en su texto cuando piensa que la “...**razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene *palabra*. (...) Pero la *palabra* es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo,**

⁵² Aristóteles, *Política*. Trad. Manuela García Valdés. 1253 a 1-4. Ed. Gredos, Madrid, 1999.

⁵³ Düring, I., *Aristóteles*. Trad. Bernabé Navarro. Ed. UNAM, México, 2005. p. 672.

⁵⁴ Verdross, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental*. Ed. UNAM, México, p. 74.

⁵⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. X, 1177^a 20-25. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.”⁵⁶ El lenguaje hace posible que el ser humano tenga la posibilidad de formular y posteriormente distinguir, entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto, generando la oportunidad de desarrollar una mayor sociabilidad con sus semejantes.

Ahora bien, es pertinente tener presente la idea de que de el *deber ser* se está derivando del *ser*, es decir, si la finalidad del hombre es la felicidad como actividad propia de la razón en la convivencia humana en un Estado, y como se vio, la finalidad es su esencia, por tanto las potencialidades del hombre son capacidades naturales para hacerlo, de manera que si en el *ser* del hombre, somos esencialmente potenciales a obrar con virtud, que es la vía propia y excelente para cumplir nuestra finalidad, por ende, el *deber ser* no es más que cumplir excelentemente con lo naturalmente propio. Cabe aclarar enfáticamente, que aunque parezca que el hombre se halla predestinado a la virtud, hacer bueno casi de manera inevitable, no lo es en realidad, porque como se mencionó con anterioridad, el ser humano debe hacer un esfuerzo para cumplir su esencia, cosa que los animales no. Si bien se resalta la superioridad humana al del animal, en cuanto su potencia, también es cierto que no se tiene la vereda comprada. Recordemos el diálogo platónico en donde se le cuestiona a Sócrates sobre si es fácil ser virtuoso, a lo que contesta con su ingeniosa sencillez: “... es fácil ser virtuoso, lo difícil es hacerse virtuoso”, pues delante “... de la arete los dioses pusieron el sudor. Largo y escarpado es el camino hacia ella y áspero al principio. Pero si llegas a la cima, entonces es fácil”.⁵⁷ Sobre esto, Verdross apunta acertadamente cuando menciona que “... *el deber ser tiene sus raíces en la naturaleza dinámica del ser finito, pues el telos del hombre determina la norma que debe regir su conducta a fin de alcanzar su posible perfeccionamiento. En consecuencia, el hombre se conduce bien y correctamente si aplica sus energías a la realización del fin que corresponde a su naturaleza, por lo que no puede proponerse cualquier género de fines, ya que las normas para su conducta le están más bien prefijadas por su naturaleza eidética*”⁵⁸

Es importante señalar que las categorías aristotélicas que se han expuesto tienen un mérito extraordinario, y es que describen con coherencia un comportamiento del mundo,

⁵⁶ Aristóteles, *Política*. Trad. Manuela García Valdés. 1253 a 10 –13. Ed. Gredos, Madrid, 1999.

⁵⁷ Erga 289.

⁵⁸ Verdross, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental*. Ed. UNAM, México, 1962, p.70

caracterizan con precisión a la naturaleza, baste recordar que las nociones de causalidad o universalidad que hoy día tanto asisten a la ciencias en su lenguaje específico, son neologismos brotados del ingenio del filósofo de Estagira. Pero consideremos otro ejemplo, como la noción de *entelequia*, entendida como un principio interno e intrínseco de las cosas que lleva a plenitud su naturaleza, ésta, no es una descripción que se pueda hallar en un microscopio o en una cirugía interna de un animal, o rompiendo una roca para encontrarla en su interior, sino que es un concepto que interpreta un comportamiento de seres en la naturaleza, que describe, además, una fuerza palpable, reconocida en su interior, que se entiende en el reverdecimiento de una foresta o en el remolino del viento, es una fuerza interna de los objetos, y que ayuda a entender como es que éstos se desenvuelven en el mundo. En este sentido, es pertinente atender el consejo kantiano de aceptar que se puede describir a la naturaleza con enunciados, pero que esos enunciados son formulados desde una perspectiva humana, es decir, imperfecta, y que por esa razón no se puede tener la certeza absoluta para creer que lo que se describa de la naturaleza, sea tal cual la realidad. De esta forma, la filosofía en Aristóteles propone principios sobre el mundo que pueden ser considerados como verdades que caracterizen los fenómenos que percibimos, no menos reales que lo que propone la ciencia, pues al hablar de potencia y acto, de esencia y finalidad, o de movimiento y entelequia, hablamos de términos que, no sólo no contradicen en absoluto las formulaciones que la ciencia realiza, sino que proponen también una forma de explicarlo. Pero la filosofía, a diferencia de la ciencia, es sabedora de que esas verdades formuladas pueden estar sujeto a error, y que por ello deben revisadas constantemente. No es sustentable pensar que, sólo a través de un método comprobatorio como el de la ciencia, se pueda explicar todo lo que sucede en el mundo. Todas aquellas predicaciones de las cosas que llamamos verdaderas, no tienen que ajustarse nada más al método científico para ser ciertas, sino que deben ser predicaciones que asertivamente se sujeten a una argumentación coherente y lógica de un razonamiento, sea de ciencia, filosofía u otra área. Esto implica sostener que la filosofía puede predicar verdades del mundo, (que por supuesto siempre estén bajo crítica, y siendo consciente de que no se tiene una verdad no falible a error, pero entiéndase, que aún la ciencia, con la “certeza” de sus verdades, tampoco está libre de errar) y que esas verdades, aunque no comprobables bajos los ojos científicos, puedan tener una formulación coherente, que corresponda con la naturaleza que

observamos, y que por ello nos permita entenderla mejor, de forma que la relación del hombre con ésta, sea más clara y plena. Pero tampoco se trata de exponer una filosofía entendida como una reflexión sistematizada, que se limite a poseer una formulación lógica y coherente de sus predicaciones, sólo atendiendo a la realidad, sino que lo importante a destacar, es percibir la posibilidad de la filosofía de enunciar verdades que pueden o no, tener relación con la realidad, y que ese rigor de sus argumentaciones son solamente una exigencia, y que la referencia al mundo, es sólo uno de varios temas a tratar, pues ella no se concentra nada más en tener coherencia en sus discursos, o de aludir al mundo, sino en innovar temas a discutir, o plantear preguntas que replanteen una concepción de vida, de mundo, de conocimiento etc., o definir conceptos que den pie a nuevas reflexiones o que las determinen. En fin, éstas y más son aportes de la filosofía, pero lo que atañe en el punto a discutir, es que sí puede la perspectiva filosófica, formular verdades que incluso permeen a otras áreas. Observemos en ejemplo, que la ciencia usa la noción de *causalidad* para explicar sus fenómenos de estudio, cuando la causa es un concepto que no puede comprobarse y decirse que se halle en algún lugar en específico, siendo además una noción generada desde la filosofía para describir al mundo. De la misma manera, los conceptos aristotélicos expuestos anteriormente, tienen tal rigor argumentativo, y tal certeza con su relación a la realidad, que se vuelven vigentes a dos mil quinientos años. Heidegger observó esto, y propuso, por ello, una nueva revisión de términos griegos, como la de *kinesis* (movimiento) no entendida nada más como un simple desplazamiento de los objetos, sino como un principio de cambio en las cosas pasivas o activas. Esta idea permite entender al mundo, sin escindir el sujeto del objeto, sin separar al hombre de la naturaleza, y por el contrario, se atreve a pensar que la dicotomía epistemológica entre el sujeto y el objeto son algo indivisible.

Por otra parte, considero acertado que Aristóteles piense a la finalidad como un supuesto más que como una realidad, como un hipotético lógico más que un hecho incuestionable, pues sería difícil derivar la finalidad de la potencia. Pensemos en ejemplo, el caso de la *finalidad del hombre* que es el *bien supremo*, la *felicidad*, que es alcanzada en el cumplimiento de las facultades naturales, este argumento se asemeja al discurso platónico que sostiene que el Bien es algo que uno conoce, pues se recuerda de una vida anterior y le viene de una Idea suprema. Aristóteles estaría bajando esa noción del bien, de

una consideración abstracta, de un mundo de ideas, a una descripción ontológica de la naturaleza, es decir, los dos sostendrían que el bien que alcanza el hombre, se da porque en el caso de Platón, sostiene que el conocimiento del bien se deriva de las ideas, mientras que en el caso de su célebre alumno, propone que la idea del bien se genere de una naturaleza humana. Sin embargo, aun como supuesto, el bien visto como una finalidad que completa potencias, o una felicidad que describe un bienestar en la vida, son nociones accesibles y prácticas que faciliten la labor de cada quien para formularse un sentido a la vida. Además, las nociones de finalidad y potencia permiten describir principios del hombre, principios que posibiliten generar un concepto de ser humano y de naturaleza humana, que descubran lo que es universal en todos, que detecten lo que de natural tenemos, que describa lo que le es a fin o diferente en nosotros. Por tanto, la noción de naturaleza y de hombre en el filósofo heleno, es tan integral en sus partes descritas, que se vuelve vigente en una actualidad que pelea al ser humano con la naturaleza, que continúa negando que el hombre es hermano del hombre, y que adormecido en una era reinante de logros tecnológicos, se olvida del diálogo que trata de un estudio de sí mismo, un diálogo filosófico, que de época en época espera que se le responda, para cuestionarla, para enriquecerla, para no olvidar que el ser humano es parte de una totalidad que tiene que ser entendida, que tiene que ser cambiada.

Se puede concluir que la *dynamis de la acción* en Aristóteles, tiene primero, la ventaja de describirnos una concepción de la *naturaleza humana*, una naturaleza que siente, que piensa, que construye *modos de ser*, y se halla entrelazado de forma indisoluble con sus semejantes. Se enfatiza en un segundo término, la esperanza de saber que se tiene las posibilidades de volverse maestro de uno mismo, que es posible vencer las pasiones que atormentan al ser humano, y que es pleno por otro lado, gozar de algunas pasiones placenteras que nos permitan estar bien en el mundo. Y que dicho cometido, se logra con la virtud, con la excelencia de ejercitar nuestra propia naturaleza. Por ello celebro cuando Aristóteles enuncia en su himno: **“La arete (virtud) es la presa más bella que podemos cazar durante nuestra vida”**⁵⁹

⁵⁹ Erga 289.

Capítulo II

El concepto de virtud moral

Hasta aquí se ha hablado acerca de la virtud es principalmente un *modo de ser*, pues es uno de tres contenidos del alma que posee el hombre. En un interés más particular, la *virtud moral* se entiende como un ejercer la excelencia de nuestra potencia humana (siendo la potencia otro contenido del alma) a través de lo más propio del ser humano: su razón. Por tanto, obrar con *virtud moral*, permite cumplir el fin que nuestra potencia humana nos posibilita a alcanzar, que es el bien, es decir, la felicidad. Ésta sólo puede obtenerse en comunidad, pues el hombre forma parte de su sociedad como una hoja forma parte del árbol, en otras palabras, la parte es en el todo. Las descripciones mencionadas acerca de lo qué es el hombre en el pensamiento aristotélico, muestran una *naturaleza humana* contradictoria e imperfecta, que siente y que piensa, y en el ejercicio excelente de lo que le es su potencial, logra su finalidad. Ahora bien, es indispensable retomar otra característica ontológica del hombre que se expuso brevemente al inicio del texto, y que cobra mayor relevancia al ser la base de las que parten las reflexiones acerca de la ética aristotélica, cuando el filósofo de Estagira afirma que **“...el hombre es por naturaleza un animal social...”**¹ pues esto implica que **“...el hombre es por naturaleza un animal gregario y sólo puede realizar su fin en comunidad”**² Esta sentencia de Aristóteles, no sólo me parece que abre el tema de la ética, (pues qué sentido tendría ser virtuoso al no haber una persona con quien obrar con virtud) sino que también subraya la necesidad del hombre de mirarse ante *otro*, un *otro* que le permita alcanzar su fin, en donde la propia convivencia humana se vuelva un fin en sí mismo, más allá de si se puede o no ser virtuoso en ella, y más allá de si se puede alcanzar la felicidad, pues **“... es también absurdo hacer del hombre un dichoso solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros”**³ Por tanto, si el hombre por naturaleza se halla indisolublemente enlazado con sus congéneres, se vuelve claramente apremiante buscar la mejor forma posible de convivir entre todos, y para lograrlo es indispensable reflexionar acerca de qué es el hombre, para así intentar describir una

¹ Aristóteles, *Política*. Trad. Manuela García Valdés. 1253^a 9-10. Ed. Gredos, Madrid, 1999.

² *Ibid.*, 19-20.

³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. IX, 9, 1169b 15-20. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

naturaleza humana que nos sirva de parámetro para pensar en principios de comportamientos, y dar por ende una descripción que implique hallar lo universal en cada uno en nosotros, sin perder de vista la singularidad de cada quien. Bien apunta el Estagirita en señalar que los temas acerca del hombre son por naturaleza imperfectos, lo que implica que no se puede tener una respuesta exacta, precisa, sola y única en todo tiempo y lugar, por ello la necesidad de una *filosofía de las morales* que siempre este replanteando la pregunta sobre qué es el hombre. Pero siendo el contenido del texto más específico, basta con aceptar la descripción de que el hombre no puede prescindir de la convivencia humana.

Ahora bien, referente a la *virtud moral* se han abordado temas esenciales sobre ella, como la noción de *modo de ser*, siendo éste un hábito constituido por esfuerzo, o como la virtud de la *prudencia* que se comporta como una razón que guía la conducta humana, y como la *elección* que funciona como motor de principio de la acción. De manera que para observar una clara exposición de la *virtud moral*, se iniciará una consideración que parte de percibir cómo es el proceso en el que se desarrolla el acto de virtud en un actuante. A fin de cumplir bien dicha función, se retomará brevemente las nociones antes mencionadas en su respectiva jerarquía.

El primer momento en el que considero se genera el acto de la *virtud moral*, es con la *intención*. Aristóteles deja claro su importancia en el acto ético cuando afirma que “... **en la intención radica lo principal de la virtud y el carácter...**”⁴ Lo importante entonces de un acto ético no es el hecho en sí, sino la causa por la que realiza ese hecho. De manera que es ésta la que da contenido a nuestras elecciones, representa además el *modo de ser* que somos, y reflejan también, para bien o para mal, el tipo de humanos que nos hemos forjado. Es decir que revelan nuestras prioridades e intereses, nuestros miedos y convicciones, nuestras creencias o prejuicios. Indican la forma en la que pensamos, en cómo reaccionamos ante lo que nos sucede, y señala por todo ello, nuestro *Ethos*. Por tanto, lo más importante de un acto ético, es saber lo que la persona deseaba hacer, principalmente en los casos en donde el efecto no sólo no fue óptimo, sino incluso perjudicial a su intención, o incluso cuando en un acto de perversidad se alega en defensa del que daña, que no se estaba en control de uno mismo. En ejemplo del primer caso se puede pensar lo ocurrido a Deyanira esposa de Heracles, que Sófocles brillantemente expone en su tragedia

⁴ *Ibid.*, VIII, 1163^a-20.

de *Las Tarquinas*, en donde la cónyuge del héroe griego será remplazada como reina por una princesa más joven que ella, temiendo la mujer el destino que se le avecina, envía sin vacilar a su marido un regalo que a ella le habían indicado que usara si temiese alguna vez perder el amor de su amado, el obsequio no es otro que un manto bañado en la sangre del funesto consejero, el centauro Neso que había intentado violar a Deyanira tiempo atrás, pagando con la muerte su infamia a manos de Heracles, éste en venganza le sugirió a la esposa del héroe que bañara su manto en su sangre, pues sabía que corría por sus venas el fatal veneno de la Hidra. No tardó mucho tiempo en que el hijo de Zeus se probara la prenda envenenada cuando inició su terrible suplicio que lo acarrearía a la muerte. En esta tragedia puede notarse claramente cómo una intención puede originar un resultado completamente opuesto al deseado. Deyanira no quería ningún mal para Heracles, no deseaba vengarse ni reprocharle su cambio de estatus, sino simplemente quería recobrar el amor de su amado, y el hecho de que la conclusión del plan haya acabado en tan tormentoso final, no puede derivarse que la esposa del héroe sea la responsable consciente de la muerte de su esposo. En este punto es necesario considerar una acertada apreciación de Aristóteles, cuando refiere a la posibilidad de obrarse *por ignorancia* o *con ignorancia*, pues **“... obrar por ignorancia parece cosa distinta del obrar con ignorancia: pues el embriagado o el encolerizado no parecen obrar por ignorancia, sino por algunas de las causas mencionadas, no a sabiendas sino con ignorancia. Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, y por tal falta son injustos y, en general, malos.”**⁵ En otras palabras, obrar *por ignorancia* implica el desconocimiento de las consecuencias de lo que se esta haciendo, existe la posibilidad de que se crea que se esta realizando una acción determinada, cuando en realidad sucede algo distinto, pensemos en un navegante antiguo que desconociendo que la cuerda con la que sujeta la mercancía de la bodega es de buena calidad, y que por ello provoque que en el vaivén del navío en el mar, la sogas se rompa dejando la mercancía libre para ocasionar el hundimiento de la nave. El navegante ha obrado *por ignorancia* por desconocer el estado de la sogas, y por ello no es responsable del hundimiento de la embarcación, su ignorancia en el asunto, no dependía de él no tenerla. Ahora bien, pensemos en otro caso hipotético, en donde el mismo navegante tuviese dos deberes en el navío, que además de sujetar eficientemente la mercancía, (como el primer

⁵ *Ibid.*, III, 1110b 25-30.

ejemplo) tenga la labor de asegurarse que la soga que sirva para su trabajo sea de la mejor resistencia. Si este navegante decidiera no cumplir con su segunda labor, digamos porque no se dio a la tarea de aprender a distinguir entre buenas y malas sogas, entonces se estaría obrando *con ignorancia*, ya que es posible que la soga resista ciertos viajes y por ello, no sea del deseo de este individuo el planear el hundimiento del barco, su intención no es que su embarcación se hunda, pero confiado en su suerte o apoyado por la pereza, no ha querido darse al esfuerzo de remediar su ignorancia al respecto, por ello, en el momento llegado en el que la soga no resista más, liberando de su bodega el orden para ocasionar que el navío se hunda, la responsabilidad del navegante queda expuesta, ya que ha actuado *con ignorancia*, es decir, porque sabía que ignoraba algo que era importante saber, y el no hacer nada para remediarlo lo volvió por decirlo de alguna forma, un ignorante consciente, no comparable con el primer navegante hipotético que desconocía por completo la resistencia de su soga. Sin embargo, el errar *con ignorancia* es de un grado de responsabilidad proporcionalmente distinto al de un individuo que de forma intencionada, sí desee hundir el navío.

Volvamos ahora al caso de la esposa de Heracles, su ignorancia por no saber que el obsequio que debe causar en el héroe griego su regreso al lecho, ha sido un engaño, y por lo mismo, la segura condena de Heracles, es un acto *por ignorancia*, pues no había intención alguna de aniquilar la vida de su marido, y el hecho de que Deyanira se suicide al saberlo, es un indicio de ello. Pero podemos pasar a observar otro caso. Para ello acudiremos a las letras de Eurípides en la estremecedora tragedia de *Medea*. En dicha obra, los hilos del relato se entretajan alrededor de la venganza del personaje de Medea hacia su esposo Jasón (el mismo héroe y no otro, de la saga de *Jasón y los Argonautas*) que apunto se halla en el drama de contraer nupcias con Glauce, hija de Creonte.⁶ Tras un vaivén de diálogos en el desarrollo del drama entre Medea y su nodriza junto con el coro, decide sin más, matar a la futura esposa de Jasón como a sus propios hijos para vengarse del insulto de su esposo, y compensar según ella, con el sufrimiento de él, la ignominia acaecida. En esta obra Medea nos confiesa: **“Ya comprendo, ya conozco en toda su extensión la horrible maldad que voy a**

⁶ Cabe enfatizar que para la moral griega, sin duda el que Jasón eligiese una nueva esposa estando casado, no significaba una ofensa esencialmente por la infidelidad – como en ojos modernos se entendería – sino por representar una completa humillación para el estatus social de Medea y sus hijos, al ser remplazada de esa forma (dicha ofensa es la misma que sufrió Deyanira con su marido Heracles).

cometer; pero la ira es mi más poderosa consejera...⁷ Aunque algunas interpretaciones alegan que el personaje de Medea se halla bajo un estado temporal de demencia, por lo que no es conciente del asesinato de sus propios hijos, para mi interpretación basada en la cita antes aludida, considero que el personaje ha obrado en la trama de la tragedia con plena lucidez de sus actos,⁸ pero como una argumentación a fondo al respecto de su demencia nos demoraría del tema principal, baste apegarse a la cita para observar su intención. Pues bien, Medea y Deyanira sufren de la misma ignominia: la amenaza de perder su estatus de reinas al ser remplazadas por princesas más jóvenes que ellas. En el caso de la esposa de Herácles se ha expuesto su situación de haber obrado *por ignorancia*, pero en el caso de la reina del jefe de los argonautas, queda claro que no actuó ni *por ignorancia*, ni *con ignorancia*, ya que incluso la tragedia con su nombre gira prácticamente en torno al tema de la venganza, gira alrededor de su intención para determinar cómo lastimar a su ofensor. Lo que cabe destacar de su lugar en la tragedia es que no se detecta una búsqueda de justicia por la ofensa, sino su deseo de venganza. Pensemos que puede identificarse a la venganza por no poseer límites morales, en pocas palabras, se piensa que los fines justifican los medios.

Los casos de Deyanira y Medea tienen la importancia de mostrarnos la confusión, y por ende la dificultad, que poseen algunas circunstancias en donde lo correcto o incorrecto, lo bueno y lo malo se pierden momentáneamente. Lo que puede desatar el nudo de la incertidumbre en un hecho infortunado, es saber lo que las personas querían en verdad hacer. Ahora bien, es pertinente tener presente, que una vez que se ha aceptado que el hombre posee una naturaleza humana imperfecta, donde no aciertan las descripciones sobre él, con la misma exactitud que la ciencia usa para describir al mundo con sus leyes, se vuelve entonces indispensable considerar que no existen hombres perfectos, pero que si existen *perfectas intenciones*, pues es precisamente la *intención* la que nos cuenta el verdadero objetivo que se quiere lograr en un acto, sobre todo en una circunstancia de infortunio donde las causas del mal acaecido se hallan envueltas en confusión y malentendidos. Lo que puede ayudar a esclarecer el asunto, es saber qué es lo que se quería lograr, como en los casos de Deyanira y Medea. La *intención* por tanto, se vuelve pieza fundamental en el acto ético para juzgar con claridad las obras de las personas, más allá del

⁷ Eurípides, *Tragedias de Eurípides*. Escritores Mexicanos Unidos, México, p.35.

⁸ Después de todo, no se olvide que anteriormente en el mito, Medea había matado a su hermano menor para salvar a Jasón.

hecho que cometieron, pues es también posible que un acto bueno sea realizado no por hacer un bien, sino por el provecho que pueda sacársele, piénsese verbigracia, que regalar una frazada a un menesteroso es un acto bondad, pero si se hace porque el objetivo principal no es el bien al *otro*, sino granjearse el aplauso de alguien o aparentar una gentileza que no se tiene, sólo para lograr aprecio por fines laborales, se pervierte entonces el acto mismo, porque el bien que se le hace a *otros*, debe de coincidir con la *intención*.

Sin embargo, tampoco no basta en muchos casos tener nada más una buena intención hacia un bien. Para Aristóteles, la exigencia de alcanzar la virtud como *modo de vida*, implica un esfuerzo del actuante para recurrir a todas las posibilidades que le permitan actuar de un buen modo, además **“... alabamos y censuramos a todos los hombres considerando su intención más que sus obras (aunque la actividad sea preferible a la virtud) porque se pueden hacer acciones malas por fuerza, pero nadie se ve forzado a elegir las”**⁹ En otras palabras, para un ser imperfecto y contradictorio como es el hombre, donde fácilmente una intención buena pueda originar un mal accidental, o donde una mala intención puede provocar un bien aparente, se vuelve indispensable hurgar en las *intenciones* de las personas, pues las *intenciones* nos revelan lo que se piensa, lo que se siente, lo que les importa. Ahora bien, distinguir la *intención* en el hombre al poseer una naturaleza contradictoria, acarrea ciertas dificultades, pues si es cierto que se ha destacado la importancia de la intención en el acto ético, es también cierto que no hay garantías para poder distinguir qué intenciones son buenas o malas. Es decir, ¿cómo saber con certeza quién tiene buenas o malas intenciones? ¿Cómo aprendemos a distinguirlo? Adelantando un poco la respuesta que se abordará más adelante; debe decirse que el elemento clave a la pregunta planteada es con el *modo de ser*. Es observar cómo es el hábito de las personas, es percibir si se inclinan más a un *egoísmo* que siempre buscan anteponerse a los demás, o si por el contrario, es un hábito que busca primero por *nobleza*, anteponer el bienestar de los otros al suyo. Ese *modo de ser* egoísta o noble nos aporta información sobre la persona, porque detectamos su forma de pensar y sentir, para después si se puede, observar los actos que han constituido dicho *modo de ser*, por decirlo de alguna manera, se lee su “expediente vivencial” de qué se ha hecho éticamente para determinar sus disposiciones. No sobra recordar que Aristóteles define a la *virtud* como un *modo de ser*, lo que significa que es una

⁹ Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. II, 1128^a 10 –15. Ed.Gredos, Madrid, 1985.

práctica constante de una actividad, y es por ello que, percibiendo la constancia con la que uno actúa, se exhiben nuestras preferencias, por ende, se detectan nuestras intenciones, de tal guisa, que la “... *razón es que las creencias, deseos, valores y acciones de un agente se hallan intrínsecamente relacionados entre sí. Podemos ver a un ser como agente, como actuando intencionadamente, sólo en la medida en que podemos ver su conducta dentro del esquema de creencias y deseos donde hemos de hallar una razón de que actúe como lo hace. Pero sólo podemos identificar sus creencias y deseos a través de sus acciones intencionales: por lo que dice y por lo demás que hace ...*”¹⁰

Una vez que se ha planteado la importancia de la *intención* en un acto ético, es necesario considerar que no basta ésta para formar un *hábito de virtud moral*, no basta ser una persona bien intencionada, porque, como se ha explicado, es posible que de buenas intenciones se originen malos resultados. Es en este punto que Aristóteles nos hereda otro elemento a la reflexión: la *deliberación*. En esta parte se vuelve apremiante el uso de la razón, pues es insuficiente que ante una encrucijada ética, en donde se busque actuar de la mejor manera, sólo se conforme uno con tener buena disposición, porque si es cierto que una buena intención nos puede liberar de una responsabilidad de un resultado accidentado, lo que también es cierto, es que confiar solamente en nuestras intenciones ante las circunstancias nos puede llevar a obrar mal *con ignorancia*, porque si es constante el olvidar la tarea de razonar lo que se vive, de no atender la tarea de ponderar las opciones de lo que se halla puesto ante nosotros, entonces nos volvemos unos ignorantes conscientes, pues no hay esfuerzo de parte de uno por acudir a la razón, ya que la *deliberación* es propiamente eso, ponderación, análisis. ¿Y análisis de qué? De lo que podemos hacer, de nuestras opciones al alcance, pues “...**deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable (...)** Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer...”¹¹ Esto implica que una persona que pondera sobre una encrucijada ética, o en una coyuntura de su historia personal, en donde las circunstancias se portan exigentes en cuanto solicitar una decisión con respecto algún asunto, primero, se debe considerar si se halla en toda la posibilidad de actuar de uno u otro modo, de lo contrario no tiene sentido deliberar de aquello de lo que no se puede hacer. Segundo, si es posible que el sujeto se halla en la

¹⁰ Lear, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*. Trad. Pilar Castrillo Criado. Ed. Alianza, Madrid, 1994. pp.202- 203.

¹¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. III, 1112^a 30-112b. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

plena posibilidad de deliberar, entonces, conserva la completa responsabilidad de sus actos, pues ello implica la oportunidad de observar las distintas opciones que se ofrecen como alternativas a elegir. Veamos, por ejemplo, el caso del célebre héroe Odiseo. En un pasaje de la *Ilíada*,¹² el personaje aqueo se halla cerca del cuerpo de Patroclo, quien a recibido la muerte a mano del troyano Héctor. Siguiendo las costumbres griegas, el cuerpo del amante de Aquiles debe recibir los honores funerarios para no padecer ignominia, pero para lograr dicha tarea, es necesario que antes defiendan los restos de este héroe caído, que ferozmente los guerreros de Troya luchan por adquirir. En los tres únicos monólogos de esta magistral obra de *Homero*, Odiseo es un protagonista de uno de ellos. El astuto héroe delibera entre dos opciones; por un lado, siente al apremio que lo compele para salvar el cuerpo del fallecido Patroclo, pero por otra parte, el temor le invade por saber que dicho mote puede acarrearle la muerte, pues los troyanos han puesto sus energías para evitar dicho rescate. Al final del monólogo, el astuto Odiseo elige arriesgar su vida para defender el cuerpo de su compañero de armas, lo que logra con la ayuda de Menelao y otros valerosos griegos. Lo importante de dicho pasaje, es que Odiseo delibera, porque tiene la posibilidad de arriesgar su vida para salvar a Patroclo del deshonor, si el héroe griego no hubiese tenido una real posibilidad de lograrlo, el monólogo deliberativo simplemente no hubiese tenido lugar, pero estando en oportunidad de arriesgarse, delibera sopesando las circunstancias permitiéndolo actuar de acorde al momento.

Debe observarse que la *deliberación*, no sólo implica que se analice lo que está en oportunidad real de hacer, posibilitándonos para elegir una opción, permitiéndonos determinar un objetivo, sino que además implica deliberar sobre los *medios* que nos lleven a los fines escogidos, pues **“... no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues ni el médico delibera si curará, ni el orador de si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien (...) sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios puede ser alcanzado...”**¹³ En otras palabras, los **“... fines son aquello que deseamos, mientras que nosotros seleccionamos (después de la deliberación debida) los medios mejores de cumplirlos.”**¹⁴ Se delibera por tanto, sobre el proceder de lo que se ha hace, ya que una vez

¹² Homero, *La Ilíada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Canto XI, 405-410. Ed. Gredos, Madrid, 1991.

¹³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. III, 1112b 10-20. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

¹⁴ Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*. VI. Trad. Alberto Medina González. Ed. Gredos, Madrid, 1993. p.364

que los fines son elegidos, no se delibera acerca de ellos. Pensemos, verbigracia, en la antes mencionada Medea. La hechicera griega no delibera en la tragedia sobre el fin de lo que va hacer, que éste se halla claro: vengarse de Jasón. Sino que delibera sobre cómo llevar a cabo dicha vendetta. Si anteriormente se explicó que el personaje aludido tuvo claramente la intención perversa de matar y torturar a sus hijos como a la prometida de Jasón, es porque Medea delibera en la obra sobre lo que podía hacer, y sobre cuál era la mejor forma de hacerlo, es decir, escogió con deliberación los *medios* que consideró apropiados para cumplir su objetivo. Este personaje nos muestra que los *medios* para lograr un *fin* son significativos para percibir la auténtica *intención* de una persona, pues los *medios* son escogidos con *deliberación*, con reflexión y, por ello, descubren si alguien ha deliberado acertadamente, es decir, si los *fines* corresponden a los *medios*, y si los *fines* no coinciden con los *medios*, lo que se muestra es una clara contradicción entre el discurso de lo que se dice que se va hacer, con el hecho que se lleva a cabo. Por tanto el “... *hombre que es capaz de deliberar bien es aquel que es capaz de elegir las mejores cosas alcanzables por la acción y a la vez razonar acerca de cómo alcanzarlas*”¹⁵ En este punto es conveniente considerar un análisis de J. Lear. Como anteriormente se citó, Aristóteles menciona que la deliberación trata de la ponderación de los medios y no los fines, pues un fin es un deseo, y en ese sentido, se convierte en un propósito que impulsa la acción, siendo sólo ponderable el cómo llevar a cabo el cometido planteado. Sin embargo, J. Lear. piensa que la deliberación *per se*, concierne efectivamente a los medios y no a los fines, pero que en cambio, la buena deliberación, debe implicar ponderar acerca de los medios como de los fines,¹⁶ lo cual considero asertivo, pues una buena deliberación puede implicar considerar si el fin que nos proponemos alcanzar es el correcto, o el que en realidad deseamos, ya que pueden existir menudas ocasiones en que no se detecte con plenitud la influencia de un *principio externo*, y pensemos que cierto objetivo que deseamos alcanzar es un deseo propio, cuando en realidad es un fin prestado, o impuesto sutilmente y, por ello, se puede contraer nupcias o procrear hijos sólo porque una presión familiar o social te impele a hacerlo, cuando tu sentir es otro. Ahora bien, si entonces es necesario atender que una buena deliberación debe ponderar también sobre fines cuando se trata de generarse un bien a uno, más apremiante se

¹⁵ Lear, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*. Trad. Pilar Castrillo Criado. Ed. Alianza, Madrid, 1994. p. 200.

¹⁶ *Ibid.*, p. 200.

vuelve al considerar al *otro*, pues identificando lo que deseamos hacia *otro*, lo que nos proponemos realizar, podemos detectar si el fin a alcanzar es bueno o no y, por tanto, tenemos la posibilidad de hacer algo al respecto, de adecuar o cambiar el fin a realizar.

Es necesario, además, que observemos una implicación del acto deliberativo, sobre todo al exponer la idea que se pondera alrededor de lo que se puede hacer, porque dicho elemento nos aporta una pieza más del mosaico de la *virtud moral*, pues si la *deliberación* ha determinado la mejor forma en la que es más conveniente proceder, quiere decir necesariamente que obramos con completa *voluntad*. Aristóteles señala al respecto, que “... **los actos voluntarios (...) son con intención, cuando son objeto de una previa deliberación; sin intención cuando no van precedidos de deliberación.**”¹⁷ Este nuevo elemento nos muestra que, además de tener una *intención* para lograr un *fin*, y además de tener la *deliberación* de lo que podemos hacer, así como de los *medios* que usamos, es necesaria que tengamos la *voluntad* para llevarlo a cabo. En la cita, el célebre alumno de Platón explica parte de la respuesta a la interrogante de cómo distinguir cuando una persona obra con buena o mala intención. Es decir, subraya la condición de que el acto elegido debió haber gozado de la posibilidad de deliberar de lo que se quiere elegir. Por ello la mención de la elección de Medea, pues obra con voluntad, es decir: con intencionalidad¹⁸ por haber tenido la posibilidad de *deliberar*.

Ahora bien, considero que obrar con *voluntad* no implica necesariamente que se tenga la oportunidad de deliberar antes de cada acto, sea de índole ético o personal, pues el propio Aristóteles menciona que se puede detectar el *modo de ser* virtuoso cuando una persona se ve inmiscuida en circunstancias inmediatas donde no tiene la posibilidad de pensar, porque al actuar espontáneamente, a nivel más bien de reacción, se muestra el *modo de ser* que cada uno se ha construido. Lo importante a notar aquí, es que la *deliberación* no se deja de lado en la reacción inmediata, porque la *deliberación* se llevo a cabo con anterioridad al acto espontáneo, esto significa que si se presenta una contingencia imprevista, digamos como ejemplo un temblor en un edificio, habrá quienes llenos de pánico no se preocupen por la situación de los demás, u otros que incluso contribuyan a un desastre de la evacuación, en contraste con aquellos que atendiendo a las medidas de

¹⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. V, 8, 1135b10-15. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

¹⁸ La noción de *intencionalidad* tiene en el texto, el sentido de *intención* como motor de la acción ética, que se ha expuesto como primer paso del proceso de realización de la virtud moral.

seguridad lleven a cabo todo lo conducente para, no sólo no empeorar la situación, sino para asistir a los demás incluso arriesgando la vida. Pues bien, la apreciación aristotélica nos dice que la reacción de cada persona ante el temblor nos muestra su *modo de ser*, y es preciso indicar que en la situación imprevista del temblor, nadie tiene la posibilidad de deliberar, aun los heroicos, pues la deliberación o la falta de ésta ya se dio antes, cuando se presentaron las posibilidades de aprender los medios de seguridad en caso de sismos, o cuando las personas se dieron a la tarea de lidiar con sus emociones, o eligiendo paulatinamente en diversas circunstancias para controlar sus miedos, o cuando deliberaron o dejaron de hacerlo al momento de preguntarse si el bienestar del prójimo es una alta prioridad en sus vidas. Es en este sentido cuando se dice que sí hay *deliberación* aun en las circunstancias imprevistas, porque ante la contingencia inmediata, sólo cabe apreciar el resultado del *modo de ser* que tenemos, ya sea porque nos dimos o no a la tarea de deliberar.

Aristóteles precisa también, que los *actos voluntarios* requieren una exigencia en la deliberación, pues se pondera de lo **“... que hace uno estando en su poder de hacerlo y sabiendo, y no ignorando, a quién, con qué y para qué lo hace”**,¹⁹ puesto que lo **“... voluntario (...) nos resta entonces, definirlo como lo que esta de acuerdo con el pensamiento.”**²⁰ Esto quiere decir que la persona que obre con voluntad se halla en la completa posibilidad para elegir el acto ético, lo que admite que el sujeto que elige tiene la plena responsabilidad de sus actos. Caso contrario son los *actos involuntarios* en donde el actuante no tiene posibilidades reales de elegir la opción ética, ya sea que obre *con ignorancia*, o porque se vea obligado hacerlo, es decir, lo **“... que se ignora, o no se ignora pero no depende de uno o se hace por la fuerza, es involuntario”**²¹ Por tanto, **“...obrar por ignorancia del acto, del instrumento y de la persona es una acción involuntaria”**²² Esta consideración sobre un actuante falible a errar *con ignorancia* o por una fuerza que lo impele a hacerlo, nos obliga a preguntarnos nuevamente ¿Cómo distinguir cuándo una persona se halla obrando por *actos involuntarios* o en uso de su *voluntad*? Para responder a dicha interrogante será necesario retomar las reflexiones del

¹⁹ *Ibid.*, V, 1135^a 20-25.

²⁰ Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. II, 1125^a 35- 1125b. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

²¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. V, 1135^a 30-1135b. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

²² Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. II, 1125b 5-10. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

Estagirita con relación a los *principios de la acción*. Aristóteles señala que existen tres principios que intervienen en el desempeño de una acción. El *principio interno* como primero de ellos es un acto en donde la *intención*, la *voluntad*, la *deliberación*, los *valores morales*, como los fines prácticos se ven inmiscuidos en nuestro proceder, es decir, que se hallan a nuestro alcance, permitiéndonos actuar de forma libre, en otras palabras, es una persona que obra de acuerdo con sus deseos y fines. Por otra parte se hallan los **principios externos**, que son los que se presentan por coerción social, lo que significa que son una fuerza que nos obliga a actuar de manera ajena a nuestra voluntad, es una forma externa a nuestro deseo o elección, no depende de uno la capacidad de elegir y son sin duda obligaciones. Indican, además, que un individuo se halla bajo situación de obligación moral de hacer algo en contra de lo que quiere el agente. Ahora bien, existen algunas circunstancias en donde ambos principios convergen, originando un nuevo momento que da lugar a la *acción mixta*. Esta acción implica, por un lado, que el agente se halla bajo una presión externa que lo obliga a elegir de manera ajena a su voluntad, propio del *principio externo*. Sin embargo, por otra parte, se halla la posibilidad de ignorar la presión ajena para optar por propia voluntad, a fin al *principio interno*. Es bajo estos dos principios y la acción que se deriva de las dos anteriores, que piensa Aristóteles que el hombre se halla siempre inmerso en el acto ético.

Examinemos en ejemplo la *acción mixta*, que es sin duda la más polémica y difícil de tratar de los tres factores mencionados. En esta ocasión acudiremos al rey de Micenas: Agamenón, que bajo la luz de la obra trágica de Eurípides, *Ifigenia en Aulide*, nos muestra el cruce de caminos que marchan en sentidos contrarios. Por contexto, recordaremos que el rey de los aqueos había agraviado a la diosa Artemisa por sacrificar una cervatillo de su foresta sagrada, en compensación por la ofensa, la diosa de implacables dardos exigió al rey el sacrificio de su hija: Ifigenia. De lo contrario, sus flotas se perderán en el Mar Egeo evitando su llegada a la codiciada Troya. Observemos ahora el dilema de Agamenón, por un lado, sin decir más, se halla el platillo de la balanza que sopesa el amor de un padre a su hija, que por supuesto corresponde al *principio interno* del rey, al desear no someter a Ifigenia a semejante pago. Pero, por otro lado, se halla el *principio externo* sofocante, pues ha sido él quién convocó a todos los reyes griegos a unírsele en tan legendaria expedición. Fue él, quien como líder moral obligó a cada uno de los reticentes héroes a abandonar sus

hogares para arriesgar todo, con tal de cumplir el juramento que años atrás hicieron todos como pretendientes de *Helena*, al comprometerse a defender siempre al esposo de la única hija de Zeus. Y vaya si son diversas e ingeniosas las formas en las que tuvo Agamenón que convocar todas las fuerzas militares griegas. Pues bien, todo el esfuerzo anterior del rey de Micenas se voltea en su contra, ya que niega, en una primera instancia, tal demanda de la Diosa, pero Odiseo y Menelao como otros griegos se enfadan por su vacilación y lo presionan para que sacrifique lo que tiene, como ellos lo han hecho. Con la angustia e incertidumbre propia de la tragedia griega, el rey de Micenas duda de su cometido hasta que el final, es la propia hija quien decide sacrificarse para evitar algún cruento embate entre los helenos. Eurípides, diligente en su obra con la noble Ifigenia, la rescata a través de la diosa *Artemisa*, para llevarla al límite del mundo conocido, pero ese resultado no nos atañe. Lo que si es de la incumbencia del tema, es percibir que Agamenón ha padecido la encrucijada de dos principios que se contraponen: por un lado, el deber moral como rey, de mirar por encima de sus intereses para ver por el pueblo griego, mientras que, por otro lado, se tiene el ineludible deber familiar de ver por los suyos. La elección del rey tampoco importa mucho, lo pertinente aquí, es percibir que primero, en los casos de los *principios externos*, sólo existen *actos involuntarios*, pues uno se ve obligado a obrar ajeno a nuestro deseo, piensese también en el caso puesto por el propio Aristóteles, cuando supone el infortunio en la que un capitán de un navío se ve obligado por una tormenta, a tirar la mercancía al mar, aun sabiendo las malas consecuencias que le vendrán una vez arribado a su destino. Pero su elección no es opcional, o se deshace de la mercancía para salvarse, o firma la sentencia de su tripulación para no volver jamás al hogar. Tómese en consideración otro ejemplo más dramático de la acción mixta, como en los casos de una coerción en el principio externo, en donde a un individuo puede obligársele a hacer algo malo, digamos un gran robo que afecte a muchas a familias, pero que, de negarse a dicha opción, lo amenacen con lastimar a sus familiares. Es un acto voluntario el que esta persona en cuestión acepte la coerción, porque está en una posibilidad de negarse, aunque esto implique un gran costo, sabe, además, todas las implicaciones negativas de ese hecho, pero, aunque obra con voluntad (lo que implica asumir la completa responsabilidad de sus actos) no se le puede juzgar como un ladrón o un mal hombre, pues se halla bajo una presión externa. Esto quiere decir, que su intención, su deseo, es otro, pero por voluntad acepta la coerción por buscar el

menor mal posible. De forma que un acto de virtud tiene que venir de una voluntad que se halle bajo un principio interno o bajo un acto mixto, ya que esas posibilidades permiten que un sujeto obre de manera intencionada y consciente de lo que está haciendo.

Por otra parte, se entiende con facilidad que los *actos voluntarios* corresponden a las situaciones propias del dominio de los *principios internos*, pues la única autoridad para elegir una opción es uno mismo. Es entonces con las *acciones mixtas* donde el límite de influencia entre *principios internos* y *externos*, es en ocasiones, delgado y confuso, pues habrá momentos donde sea preferible optar por sacrificar el impulso de los *principios internos* para elegir los *externos*, y momentos que sea diametralmente lo contrario. Una vez más se tiene que preguntar: ¿Cómo distinguimos cuándo elegir más por una u otra opción, si aceptamos la influencia del impulso externo o interno? La respuesta se tiene con una *virtud dianoética*, es decir: la *prudencia*, pero de ello se hablará más tarde, por ahora bastará decir que puede servirnos de parámetro, para considerar un criterio que distinga cuál es la mejor opción en cada caso, a tendiendo a una *deliberación* de lo más conveniente para uno o para los demás, después de todo, hay que estar claros y no confundir que no todo impulso del *principio interno* es bueno, como no toda influencia del *principio externo* es perjudicial, porque la primera puede que se sujete a nuestros caprichos o vicisitudes, acercándonos a una elección egoísta, que privilegie nuestra bienestar sobre los demás, cuando sea posible que otros merezcan o necesitan más que nosotros, y en ese preciso sentido, el *principio externo* nos conminaría como deber moral ético, para sopesar e inclinarnos a elegir una opción, que se incline por controlar nuestras pasiones, para que, con ello, podamos beneficiar otra persona. O puede darse el caso contrario, donde se es más a fin a nuestros sentimientos, el inclinarnos a elegir los *principios internos* sobre los *externos*, como en el caso de Agamenón, donde la idea de salvar a un hijo siempre es nuestro sentir prioritario con respecto a un deber moral que responde a una sociedad. Lo cierto es que una vez más se observa que la imperfección humana, con su naturaleza contradictoria, nos recuerda que la afirmación de Aristóteles, en cuanto que no hay solución exacta para temas humanos es latente, en este caso, sería saber con acierto cuándo optar favorablemente por un *principio interno* o uno *externo*, y la respuesta nunca puede ser exacta, sino pretende ser acertado en la medida de lo posible, dependiendo de la deliberación de cada quien en cada caso. Por ello nuevamente la necesidad de tener

presente el poseer una *virtud moral*, es decir un *modo de ser*, siendo para este tema en particular: la *prudencia*, como inteligencia viva que pondera, que *delibera* el justo medio relativo a cada uno de nosotros.

Con los elementos anteriores es posible avanzar a un paso más sustancial acerca de la *virtud moral*, pues hemos visto la importancia de lo que implica actuar con pleno uso de la voluntad, observando la influencia de principios internos o externos al actuante. La *elección* será por tanto, el paso que pone en movimiento la acción ética. Veamos, anteriormente se habló de ella como un principio de cambio de la *dynamis de la acción*, que implica que el “... principio de la acción es, pues, la elección – como fuente de movimiento y no como finalidad – y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter.”²³ En otras palabras, puede decirse que la *elección* motiva el proceso en donde nuestra potencialidad, para sentir *pasiones*, es trastocada por nuestra *facultad intelectual* de construir en su relación, un *modo de ser*. Esto significa que es generada por la razón, pues emana de una reflexión que ha deliberado lo que tiene delante de sí, es una reflexión que debe ser capaz de distinguir males de bienes, que sea capaz de conocer las causas, medios y fines más adecuados a lo que se quiere lograr, pues “... nuestros fines son los objetos del deseo, mientras que los medios para conseguirlos son el cometido de la deliberación y la elección, por lo que las acciones, que tratan de los medios, se hacen mediante elección y, con ello, voluntariamente”²⁴ Y es por ello, que la elección motiva también el ejercicio que instruye la prudencia. Lo que quiere decir que la *elección* “...no es, simplemente, ni una volición ni una opinión, sino una opinión y un deseo juntos, cuando son conclusión de una deliberación...”²⁵ Dicha noción significa que la operación de un individuo al elegir una opción debe ser con plena conciencia de lo que está realizando. Porque elegir implica que nuestra percepción acerca de algo, se relaciona con una voluntad que la apoya, y que principalmente, se halla como resultado de una deliberación, de una ponderación sobre lo que tiene que hacerse. Es decir, que el actuante no sufre de confusión de lo que está haciendo, pues tiene claras sus intenciones y fines, así

²³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. VI, 1139^a 30- 1139b. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

²⁴ Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*. VI. Trad. Alberto Medina González. Ed. Gredos, Madrid, 1993. p.371.

²⁵ Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. I, 1126b 35-1127^a. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

como los medios y consecuencias de lo que está dispuesto a realizar, la“.... **decisión depende de la percepción.**”²⁶ Por ello la importancia de percibir la responsabilidad de un acto que puede ser acorde con el vicio o a la virtud, pues el “...**que elige algo siempre deja claro lo que elige y para qué lo elige; esto último es aquello por lo cual se elige algo.....**”²⁷ De manera que es necesario siempre revisar en uno y en los demás, si en verdad se goza de estas condiciones que posibilitan la *elección*. Aristóteles también expone que las personas deben hacerse al empeño de ejercitar esta capacidad del ser humano de elegir, para generar un *modo de vida* en el que la elección (sobre todo en momentos difíciles) se da en una forma plena, y por decirlo de alguna manera “natural”, propia del *modo de ser* construido, ya que “... **la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado...**”²⁸ Por tanto, la elección se vuelve pieza fundamental para la consumación de un acto ético, en este sentido, W.K.C. Guthrie considera importante preguntarse: “*¿Qué es bueno y cómo se sabe que es bueno? Una acción en sí y por sí no es ética. Llega a ser ética sólo al presentarse una situación electiva y cuando la acción proviene de una decisión.*”²⁹

Es ahora, que tras tocar el proceso inicial de la *virtud moral*, podemos pasar a examinar la definición expuesta por Aristóteles, cuando refiere que la “...**virtud es este modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón, o sea, el término medio entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros.**”³⁰ En otro pasaje de la *Ética Nicomáquea*, el Estagirita complementa su definición al acotar que “... **la virtud es un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso, y sobre pasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio (...)** la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien es un extremo.”³¹

²⁶ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. II, 1108b 30-1109b26. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

²⁷ Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. II, 1126^a 10-15. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

²⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. VI, 2, 1139 a 20-25. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

²⁹ Düring, I., *Aristóteles*. Trad. Bernabé Navarro. Ed. UNAM, México, 2005. p. 671

³⁰ Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. II, 1122^a-5. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

³¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. 1106b35 – 1107a5. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

Vayamos por partes. Se ha expuesto que la *virtud* como *modo de ser*, es un contenido del alma, siendo el resultado de la determinación de la prudencia sobre nuestras pasiones. Implica además, en un buen sentido, un hábito, una costumbre no interpretada como rutina, ni dinámica cotidiana y mecanizada, sino por el contrario, significa un ejercicio constante y elegido deliberadamente, es una práctica concentrada, sobre todo a aquellas circunstancias en las que estén inmiscuidas emociones, pasiones que puedan alterar nuestro carácter, por ello el Estagirita apunta sobre el *modo de ser* como “...**aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones.**”³² Esto significa que la persona que desee obrar con virtud, debe determinarse el propósito de exigirse lo mejor de sí en cada una de las circunstancias que se le presenten para agobiarlo o para hacerlo sentir dichoso, debe darse a la tarea de concebir que los conflictos emocionales son un especie de taller en la vida que permiten forjarnos el *carácter*, porque sólo en este proceso de trabajar nuestras emociones, de dejarnos sentir las, de no temer aceptarlas, y de aprender a resistirlas sin decaer para dar paso a una reflexión de ellas, que nos permita controlarlas lo suficiente como para posibilitar que el criterio delibere con plenitud, para que nuestra capacidad de juzgar, detecte en verdad cuáles son nuestras intenciones, para saber si estamos actuando con voluntad, y bajo qué *principio de la acción* nos encontramos que facilite o complique nuestra libre elección. Por tanto, la “... *mejor indicación de la disposición interna (modo de ser) de un hombre es el sentimiento de placer o de dolor que experimenta en el cumplimiento de actos virtuosos o viciosos (...) No debemos decir, sin embargo, que la virtud consiste en liberarse del placer y del dolor; las tendencias a sentir el placer y el dolor no deben ser suprimidas, sino moldeadas en la forma correcta. Debemos aprender a sentir el placer de la manera que conviene y en el momento que conviene...*”³³

Ahora bien, acudiendo a la observación de Julio Pallí Bonet, es complementario recordar la noción de *ethos* de los filósofos griegos, que apelaron a dicho término como *Ethikós*, con el sentido de *carácter* (y el carácter era el escudo de armas que identificaban a una familia) que era como una “bandera” que representa lo que somos. Y que posteriormente Aristóteles relacionó con la noción de *Êthos*, con el significado de *hábito, costumbre*. De manera que se configura un nuevo *Ethos*: que es el hábito y costumbre en nuestra manera de comportarnos que nos identifica, que nos representa y describe nuestro

³² *Ibid.*, 1105b 20.

³³ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. pp. 276 - 277.

modo de ser.³⁴ Es decir, que el *modo de ser* para bien o para mal es un *ethos*, es aquello que representa lo que somos, en cuanto hábitos y elecciones, en cuanto intenciones, y fines. Por ello la importancia de resaltar que nuestro *ethos*, nuestro *modo de ser*, es un *ejercicio*, es una actividad racional en la que se construye con elecciones día con día, de forma que al paso del tiempo, nuestras disposiciones para actuar en una coyuntura o dilema, tienden con mayor facilidad hacia un lado u a otro, más hacia el bien o más hacia el mal, inclinándonos a considerar a los demás, o actuando con la costumbre de ignorarlos o incluso lastimarlos. La invitación clara de Aristóteles es no darle la espalda a esas pasiones que nos seducen o atormentan, sino que en un sentido contrario, se las busque, se las conozca y domine, sabedores de una recompensa, de una confianza de que en la práctica, como en todo oficio, uno se perfecciona y puede, con el tiempo, convertirse en un maestro de la virtud, pues lo **“... que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados y practicando la virilidad, viriles.”**³⁵

A continuación habrá que considerar, que de la misma manera en la que la virtud puede ser el *modo de ser* de un individuo, su *ethos*, en esa misma forma el *vicio* puede también ser el *modo de ser* de otra persona cuyas intenciones sean opuestas. Y, aunque en el pasaje anteriormente citado, el comentario del Estagirita se refiere a la virtud moral en concreto, me parece que de igual manera una persona puede deformarse de una forma viciosa con la puesta en práctica de los vicios, como un virtuoso lo hace obrando con virtud. De tal guisa, que la configuración ética de una persona, se puede encontrar en la observación de su manera constante de actuar. Dicha apreciación sobre los buenos o malos hábitos éticos, cobra mayor importancia, al acentuar Aristóteles, que la virtud moral es un *modo de ser* con respecto a los mejores actos, lo que significa como anteriormente se ha dicho, de que el *ethos* que se configure, debe ser con respecto al dominio de la pasiones por la razón, en particular por la *razón práctica*, la que se ha mencionado es la prudencia. Hasta aquí entonces, observamos que la virtud moral implica, que sólo **“... mediante la realización repetida de actos buenos llegaremos a hacernos finalmente hombres buenos. << No es el carácter**

³⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Ed. Gredos, Madrid, 1985. p.160.

³⁵ *Ibid.*, II, 1103^a 30.

*de la acción virtuosa en sí el que hace a uno genuinamente justo o temperado, sino el carácter de quien la hace, que debe actuar: a) con conocimiento, b) por una elección deliberada de la acción por sí misma, y c) con firmeza y coherencia >> (...) Sólo haciendo el bien nos hacemos buenos.*³⁶

Es además importante, mencionar que este *modo de ser* con relación a la prudencia, con respecto a los mejores actos, implica que es un *ethos* como resultado de un *término medio* relativo a nosotros, lo que quiere decir que el hábito de virtud que nos construimos mientras lidiamos con las pasiones, debe ser buscando un *término medio* entre dos extremos viciosos, como lo son el *exceso* y el *defecto*. Pero apuntemos, este *término medio* se refiere a tratar de alcanzar un equilibrio con respecto a nuestro temperamento, carácter, educación y circunstancias en las que nos hallemos, de manera que si una persona es en *exceso* temeraria, lo conveniente para él, es que busque por tanto un ejercicio de alentarse a soportar el miedo, para evitar, que por el desagrado de la emoción, se arroje ciegamente al impulso, ignorando una continencia. De la misma manera en la que si una persona es en *defecto*, demasiado temeroso, busque por ello tratar de ser más eufórico en las circunstancias de temor, alentándose a la acción.

Hay también una consideración muy interesante de Aristóteles al respecto del *término medio*, pues admite que el ser humano, teniendo una naturaleza imperfecta y contradictoria, le es difícil hallar ese punto adecuado de equilibrio entre dos extremos, y que por ello debe buscar la opción contraria a su inclinación natural, de manera que si una persona es extravertida, al momento de preguntarse si debe o no hablar en cierta circunstancia, lo más recomendable será en su caso guardar silencio, mientras que en el otro extremo, con una persona con temperamento introvertido, en el mismo momento de duda de si discutir o no, debe optar por hablar, pues de **“... acuerdo con esto, el que apunta al término medio debe, ante todo, apartarse de lo más opuesto, como aconseja Calipso: Mantén alejada la nave de este oleaje y de esta espuma, pues de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor en la segunda navegación...”**³⁷ En otras palabras, “ cuando el hombre como navío no tiene los vientos en las velas, debe optar por los remos”, ya que significa que la persona en

³⁶ Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*. VI, Trad. Alberto Medina González. Ed. Gredos, Madrid, 1993. p. 365.

³⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julío Pallí Bonet. II, 1109^a30-35. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

cuestión, al no poder identificar claramente el justo medio, debe buscar inclinarse a uno de los vicios, aquel más lejano a su temperamento, para lograr un punto en equilibrio con respecto a sí mismo.

Para hondar ahora sobre el término medio, así como de los dos extremos del vicio, es necesario, primero, que atendamos con más precisión a la virtud de la *prudencia*. Recordemos brevemente que Aristóteles piensa que existen tres tipos de vida: la del *placer*, la *política*, (que a su vez abarca la *ética*), y la *contemplativa*. La primera refiere a la vida ordinaria de satisfacer las necesidades naturales, la segunda implica la vida de un ciudadano con respecto a su comunidad, que absorbe a la vida ética, consistiendo en la relación de un individuo con su entorno inmediato, teniendo por virtud principal a la *justicia*. Y finalmente tenemos la vida que se ejercita en la contemplación de los principios de la naturaleza, por decirlo de alguna manera, consiste en descubrir el *modo de ser* del mundo. Entonces, sólo satisfaciendo la vida del *placer* y la *política* (que implica la *ética*) se puede alcanzar la felicidad, pero con la obtención de la última, se logra la felicidad más excelsa. Pues bien, tanto para la *vida política* como la *contemplativa* se requiere una virtud principal que les permita alcanzar su objetivo, (ya que es la virtud la que implica un *modo de ser* en excelencia) esto quiere decir que ambos tipos de vida necesitan de las *virtudes dianoéticas*, es decir, de las *virtudes intelectuales*³⁸. En el caso de la *vida política*, por referirse a objetos prácticos, tangibles y contingentes, (como el estudio sobre el hombre, en su naturaleza y vida) será necesaria una *razón práctica*, pues la “... **prudencia, (...) refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación**”³⁹ Pero hay que aclarar un detalle importante al respecto, la prudencia “... *no es el conocimiento, porque los objetos del conocimiento no pueden estar sujetos a cambio, mientras que cambiar las cosas es precisamente la competencia de la phrónesis; tampoco es arte (techne), cuyo cometido es la producción, sino << un estado de la mente que mediante la aplicación de la razón ha alcanzado la verdad en el campo de lo que es bueno y malo para el hombre >>. Ella se ocupa de parte del campo de << las cosas que admiten*

³⁸ Las *virtudes intelectuales* expuestas por Aristóteles se hallan por un lado en la *razón teórica*, como la *episteme*: conocimiento científico, y el *nous*: entendimiento intuitivo. De la unión de las dos anteriores se genera a la *sophía*: sabiduría filosófica. Mientras que por la otra parte, se tiene la *razón práctica*, que implica: *phrónesis*: opinión moral. Las partes anteriores son también cuatro de cinco disposiciones del alma, a la que faltaría *techne*: poder práctico.

³⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julío Pallí Bonet. VI, 1141b5-10. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

ser de otra manera >>, es decir, donde el cambio está en nuestro propio poder”⁴⁰ En cambio, por la vía de la *vida contemplativa*, hará falta una inteligencia que piense sobre los objetos intangibles, inmutables, necesarios, (como las descripciones acerca del mundo a través de principios, como la causalidad, el acto, la potencia etc.) lo que requiere una *razón contemplativa* que nos describa la esencia de las cosas, y por tal motivo, su virtud es la de la *sabiduría*. Será entonces, que con la vida con respecto a la *recta razón*, se ejercita lo propio del hombre: su inteligencia, lo que implica por ello, alcanzar la finalidad, que como se ha dicho es la felicidad.

Ahora, anteriormente se dijo que la *prudencia* tiene dos funciones particulares, primero, evita la atrofia de nuestra potencia, pues es potencia la capacidad de sentir (pasiones) como la de pensar, y el ejercicio de ella, no sólo evita la atrofia de nuestras capacidades, sino que permite llevar la facultad a un estado pleno, de manera que, se desarrolla por un lado, un *modo de ser* excelente al actuar, por la interferencia eficaz de la razón, pero por otro lado, el habitual ejercicio de la inteligencia, permite pensar con excelencia. Segundo, permite a través de la deliberación, distinguir lo bueno y lo malo para el ser humano, ya que como se definió al inicio del texto, la prudencia es un *modo de ser* racional, práctico y verdadero de lo que es bueno o malo para el ser humano. Es decir que la prudencia, no sólo es una virtud que compete a la distinción entre el exceso y el defecto, entre el bien y el mal, sino que atañe el ejercicio de la valoración de todo aquello que pueda resultarle benéfico y perjudicial al ser humano. Permite, además, determinar cuáles pasiones, en qué medida y bajo qué circunstancias deben sentirse. La prudencia busca por tanto, determinar el término medio relativo a nosotros entre el exceso y el defecto, entre dos vicios que pueden atrofiar nuestras capacidades. Es también una inteligencia viva, dinámica, que pondera acerca de los objetos contingentes, cambiantes, prácticos. Delibera sobre lo ético con relación al hombre, o pondera sobre circunstancias útiles en su vida cotidiana, pues es **“... propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general.”**⁴¹ La recta razón sopesa de igual forma sobre los extremos de los vicios que se gesten en el *exceso*, como la temeridad, la

⁴⁰ Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*. VI. Trad. Alberto Medina González. Ed. Gredos, Madrid, 1993. p. 358.

⁴¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julío Pallí Bonet. VI, 1140^a25-30. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

intemperancia, la iracundia, la vanidad, en contraste con el vicio en su aspecto de *defecto*, que tiene como ejemplos a la cobardía, la insensibilidad, la incapacidad de coraje y la pusilanimidad (cada defecto expuesto con relación a su exceso) tratando esta inteligencia viva de la recta razón de hallar el criterio para discernir estos vicios, y atisbar oportunamente un punto medio entre los extremos. Con lo anterior se puede comprender con plenitud una definición de *prudencia* que nos hereda Aristóteles, al aclarar que la prudencia es de “... todos los modos de ser que hemos mencionado (virtudes éticas) como también en los demás, hay un blanco, mirando hacia el cual, el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto que existen en concordancia con la recta razón”⁴² Lo que significa que una vez que una persona ha comenzado el ejercicio de la virtud moral, es importante que se percate que la *recta razón*, no sólo es un estado de reflexión, que nos permita establecer el término medio entre el exceso y el defecto, sino que es en sí misma una virtud que nos acompaña en la cotidianidad para medir y evaluar nuestros proceder, pues hay que recordar que la *virtud moral* es “...un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón que es la prudencia”⁴³ En palabras de W.K.C Guthrie, el hombre prudente o *phrónimos*, es aquella persona capaz de deliberar bien sobre lo que le conviene más a sí mismo, no atendiendo nada más a hechos específicos, sino atendiendo a la vida buena en general.⁴⁴

Ahora bien, para detallar la importancia del *término medio* que es definida en la práctica de la prudencia, es pertinente volver a centrar la atención con el problema de los vicios como extremos de un punto en equilibrio. Anteriormente se habló de la *dynamis del hombre*, refiriéndose a que se tienen dos potencias, que es por un lado la de sentir pasiones, mientras que por otra parte se posee la capacidad de pensar para hacer algo con respecto a ellas, de esa manera, la razón puede elaborar un *modo de ser* relativo a nosotros. También se dijo que la ausencia de una actividad que ejercite las potencias, puede llevar a una atrofia de las capacidades naturales, lo que siempre es preocupante, porque en el caso de los animales significa el aniquilamiento de la criatura (piénsese que sería de los animales si no

⁴² *Ibid.*, VI, 1138b 20-25.

⁴³ *Ibid.*, VI, 13, 1144b 25-30 20.

⁴⁴ Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*. VI. Trad. Alberto Medina González. Ed. Gredos, Madrid, 1993. p.364.

decidieran aprovechar sus ventajas naturales para abastecerse de alimento o seguridad). En el caso del hombre, no sólo significa que los excesos pueden atrofiar nuestras capacidades físicas, sea en exceso al provocar lesiones en un sobentrenamiento, o al padecer en defecto la obesidad por dar un ejemplo del caso contrario, sino que además implica de forma más seria, el no ejercitar lo más propio del hombre, que es su pensamiento. Esta ausencia del uso pleno de la inteligencia plantea una ironía, pues los animales nunca se preguntan si deben o no ejercitar sus capacidades, simplemente lo hacen, se hallan determinados para ello. Es el hombre la única criatura que puede abandonar la práctica de lo que le es más a fin por naturaleza, para entumecer a la inteligencia como su cualidad primordial, y padecer por tal motivo, los vicios que entorpecen sus potencialidades. En el caso de la *acción moral*, la ausencia del ejercicio de la razón provoca una mala relación con los placeres y dolores, lo que genera en un primer momento, la privación del control de nuestras emociones, es decir, que se carece por completo del dominio de nuestras pasiones. No somos nosotros quienes las mandamos, sino que son ellas quienes nos mandan. Existe una determinación de lo que sentimos hacia lo que pensamos, y la medida de lo que se viva y se sienta, se halla más definido por el tipo de contingencia que nos afecta, en lugar de depender de una autonomía intelectual que dicte el proceder ante cada emoción. Lo segundo que sucede, es que además de estar supeditados a las circunstancias en un nivel de reacción instintiva de nuestras vivencias, motiva un mal hábito para el control de las pasiones, provocando un *modo de ser* vicioso, lo que comienza a constituir una atrofia de la razón para relacionarse con las pasiones, lesionando a la prudencia para obstaculizar su deliberación adecuada sobre qué pasiones placenteras o dolorosas deben contenerse o dejarse sentir; por ello puede haber personas impetuosas, que constantemente ignoren la posibilidad de ejercer un dominio sobre una emoción que les afecte, generando un *modo de ser* excesivo que les dificulte cada vez más el control de alguna pasión. Para algunos en ejemplo, puede dárseles fácil la emoción de la ira, lo que les seduce a no contenerla, nunca pensando bajo qué causa, medios, o hacia que persona debe ser bien encaminada ese enojo, evitándose preguntarse si es justificado o no lo que sienten, o si consideran adecuado responder. No deliberan sobre si su respuesta es en la proporción adecuada a la ignominia que creen padecer. De igual forma el pusilánime puede abandonar el ejercicio de sus

temores e inseguridades, para volverse con un mal hábito de no responder con coraje proporcional a circunstancias que demanden de su parte una respuesta firme.

No debe olvidarse también, que el atrofio de nuestras capacidades físicas o intelectuales, no sólo responden a pasiones que consideremos dolorosas, pues también el placer infunde hacia los vicios, ya sea en exceso o en defecto, pues en *exceso* puede darse la frecuencia desmedida en algún placer, sea en el alimento o en el reposo excesivo, provocando una incontinencia sobre los impulsos de la satisfacción, que a la postre, alteren el carácter. O en su opuesto, puede padecerse en *defecto*, un apego fatuo sobre los bienes materiales, fomentando la avaricia. Pero es también importante considerar otra implicación acerca de nuestra relación con los placeres y dolores. Habrá que tener presente que la “... **virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor.**”⁴⁵ Lo que implica que en la persecución de proporcionarse un placer se aprende a ignorar a los demás, paulatinamente se vuelve más prioritario acceder al extremo de lo que deleita, sin importar que en el camino al objetivo deseado se pueda lastimar a alguien. En cambio, sucede igual una falla, pero de otra índole, en el caso del dolor, pues el decaimiento del ánimo impide percibir y sentir el bienestar que se adquiere al actuar con virtud. En ambos casos se percibe un egoísmo, aunque en el caso del placer implica una porción mayor de vicio, pues se asume que alguien que busca un placer tiene de una u otra manera, algunas condiciones estables en su vida como para que pueda decidir sin mucho conflicto, la vía del placer en exceso, en cambio, en el caso del dolor, es posible que una persona sufra de una contingencia que no haya dependido de él evitar, lo que sin duda afecta su ánimo. Sin embargo, esta penuria podría hacer pensar que se excluyese a los individuos que sufren del egoísmo mencionado, y aunque en cierta medida dicha apreciación es cierta, (porque es comprensible que un individuo lastimado, en su imperfección pueda autocompadecerse demasiado) no se puede dejar pasar por alto que existe una porción de egoísmo para habituarse a ver solo los problemas que uno siente, ignorando si alguien más sufre. Ahora bien, es importante indicar que el célebre alumno de Platón, no pensaba que todo placer es propenso para corromper el carácter de un individuo. Anteriormente se ha comentado que piensa que existen ciertos tipos de placeres que considera adecuado provocar, y que algunos de ellos

⁴⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julío Pallí Bonet. II, 1104b 10-15. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

deben hacerse en un su proporción adecuada, en su momento justo, de la forma correcta. Incluso, el placer se vuelve elemento fundamental para alcanzar la perfección de nuestras potencialidades. De inicio se debe decir que los “... *placeres no son procesos, sino actividades y fines; algunos sólo accidentales a los procesos, como por ejemplo los que acompañan el perfeccionamiento de nuestra naturaleza; los otros son accidentales a la acción (...)* La opinión general acierta al considerar el placer como un elemento al menos de bienestar, porque siendo el bienestar la actividad perfecta, debe carecer de obstáculos; no tiene sentido decir que el hombre es feliz en el tormento.”⁴⁶ Es importante percibir que se hace referencia al *placer* como actividad y fin, porque se implica que es algo que se desea, que se busca y se realiza, por ello es fin. De forma que al considerar la *función del hombre* (que también es una actividad) en el ejercicio de la razón, se deriva entonces que el ejercer nuestras potencialidades es también un placer, y el “... *placer propio de las actividades las acentúa, prolonga y mejora...*”⁴⁷ Por lo tanto, el placer intrínsecamente relacionado con la actividad, significa que el hombre desea el placer, porque desea la vida, pues como se ha dicho, el placer perfecciona todas las potencialidades del hombre.⁴⁸ En palabras de Ross, hacemos “... *mejor las cosas cuando experimentamos placer en ellas; cuanto menos nos place lo que hacemos más tendemos hacer otra cosa*”.⁴⁹ El placer como medidor para distinguir algunas actividades que son importantes de ejercitar, considero que es bastante significativo, ya que en primera instancia, debería resultar para el ser humano, un placer la actividad de pensar, pues es lo más propio de nosotros, pero aún más, es indispensable que la actividad que ejerzamos en nuestras vidas, sin importar el tipo de oficio o profesión, debe implicar un placer en sí mismo, porque de esa forma distinguiríamos que la actividad a la que nos dedicamos no es un medio nada más, sino que es un fin, lo que quiere decir que lo buscamos por sí mismo, porque en la propia actividad nos realizamos, por ello se siente el placer. Pero estas consideraciones llevan a pensar en una idea toda vía más apremiante, la propia vida debe incluir placer, el sólo hecho de estar vivos, sobre todo pensando en que se tiene oportunidad para elegir lo que uno quiera de sí mismo, pues donde la contingencia es mayor que nuestros esfuerzos, por padecer una circunstancia injusta, nuestras posibilidades

⁴⁶ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. p. 323.

⁴⁷ Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*. VI. Trad. Alberto Medina González. Ed. Gredos, Madrid, 1993. p.396.

⁴⁸ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. p. 326.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 326.

se ven infortunadamente coartadas y el esfuerzo debe ser extraordinario. Pero pensando en una generalidad, el placer de vivir sí debe significar que se ha elegido acertadamente, sobre todo si se piensa en los placeres mencionados con sus proporciones, descartando por completo los placeres malsanos como la violencia. Sin embargo, acotaría una actividad más a considerar donde debe ser un placer realizar dicha acción, que es en la virtud, pues como se ha explicado, si uno siente placer al obrar con virtud, significa primero, que la acción misma se deriva de un *modo de ser*, segundo, que es un hábito, porque tiene prioridad máxima entre todos los intereses que puede tener un individuo, tercero, porque denota que la virtud es considerada un fin en sí mismo, y no un medio, el acto *per se*, es suficiente para el actuante, sobre todo cuando obrar con virtud implica padecer un especie de mal.

Ahora bien, volviendo al tema principal, lo importante de notar hasta aquí, es que el mal hábito de no usar la prudencia como razón práctica, para relacionarnos adecuadamente con las pasiones dolorosas o placenteras, y distinguir cuáles son convenientes dejarnos sentir, y cuáles son adecuadas para contenerlas o incluso dominarlas, provoca una atrofia en nuestra potencia de pensar con respecto a las pasiones, atrofia que impide el dominio de éstas, dificultando cada vez más la labor de la prudencia para relacionarnos con dichas emociones, hasta el punto donde nuestra incapacidad por controlarlas se vuelva un vicio en la forma del exceso o a la manera del defecto, sea por desfallecernos ante los dolores, o regocijarnos confianzudamente ante los placeres, en cualquier caso, deformaremos nuestro carácter, nuestro *ethos*, no siendo semejantes a lo que deseamos de nosotros mismos, sino siendo afines al tipo de deformidad a la que se este supeditado. De esta manera, es más fácil de entender la noción de *término medio* que nos plantea Aristóteles, al referir que éste, es **“... una cosa que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos...”**⁵⁰ Pues especifica que el *termino medio* no puede ser uno para todos, sino que cada quien con respecto a lo que sea más proclive, escogerá el *término medio* más adecuado a él, ya que no se busca **“...el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros”**⁵¹ De modo que el de naturaleza fácil para la violencia, se deberá inclinar más hacia un punto medio cercano a la contención, mientras que por el contrario, un individuo de carácter ameno, en ciertas circunstancias, debe inclinarse a la extraversión, al coraje. En este punto, considero

⁵⁰ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. II, 6, 1106a 2530. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

⁵¹ *Ibid.*, 1106b 5.

importante tomar en cuenta ciertos apuntes que expone W.D. Ross al respecto. De inicio resalta la dificultad de adquirir el “dorado término medio” como le llama, pues lo más usual es adquirir una aproximación a él, reduciendo nuestros yerros lo más posible. Menciona que el secreto para lograr dicho hábito, consta de varios puntos, primero; escoger el extremo más cercano al término medio, sin importar que nuestro temperamento nos lo facilite o no, de forma que el extremo de la temeridad siempre estará más cercano al término medio que la cobardía, no importando que nuestro temperamento sea eufórico facilitándonos el alcance de la temeridad, o que sea pasivo, lo que pueda complicarnos la falta de ánimo para ser temerarios. Segundo; escoger de los extremos el más distante a nuestro temperamento u hábito, como anteriormente se expuso, con el caso del introvertido y extrovertido a la hora de una coyuntura dónde se pregunte si sea más acertado para el momento el hablar o callar.⁵² Este punto, a distinción del anterior radica en que le primero se escoge el vicio más cercano al término medio, no se prefiere el más distante a nuestro temperamento ni el más a fin, sino el que se acerque al justo medio. En cambio, en el segundo punto, el exceso a preferir si es aquél más lejano a nuestro temperamento, el más distante al agrado o desagrado que despierte en nosotros, de forma que aquella persona que sienta más placer por la posesión de cosas, debe inclinarse más por una austeridad, mientras que por la parte de los que sienten desagrado por el arduo trabajo, debieran elegir con indiferencia la excesiva pasividad.

Sin embargo, existe una situación singular que no permite el término medio entre dos extremos, pues de hecho, sólo tienen un extremo, que es su opuesto. Pues hay bienes como males que no tienen matiz, ni mediación, y que no permiten un punto intermedio, pues no es posible deliberar por el justo medio del asesinato de una persona, no se puede “medio asesinar” a alguien, o se comete el crimen o se rechaza, pero no puede haber un punto intermedio. No es posible tampoco ser “medio infiel”, o “medio ladrón”, simplemente se es parte del extremo de la virtud o del vicio, nada más. De manera que no *“... es siempre cierto que la acción correcta esté en el justo medio (...) hay ocasiones en que un sentimiento particular debe ser completamente suprimido y otras en que un sentimiento*

⁵² Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*. VI. Trad. Alberto Medina González. Ed. Gredos, Madrid, 1993. p.367.

*particular debe ser seguido hasta el extremo. Parece ser accidental, aunque un accidente muy frecuente, el hecho de que la buena acción debe estar en los extremos.*⁵³

Veamos entonces una virtud que prescinde del término medio, pues no se halla entre dos vicios, sino en opuesto nada más. Y dicha virtud no es una más que ornamenta nuestro ethos, sino que para Aristóteles será la virtud que encierra a todas las virtudes, pues ésta sobre las demás, tiene un fin sobresaliente. Su finalidad no radica solamente en la perfección de una facultad, o en el perfeccionamiento de nosotros. No se centra tampoco en el bien de uno, sino que le importa el bien de todos, pues ésta virtud funge principalmente para lograr el bienestar del *otro*. Por tanto, la *justicia* “... parece la más excelente de las virtudes, y que *ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos*,⁵⁴ y, para emplear un proverbio, *en la justicia están incluidas todas las virtudes*.⁵⁵ Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo. En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros (...) la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es, pues, el que usa su maldad consigo mismo y sus compañeros; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro; porque esto es una tarea difícil. Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total.”⁵⁶ Por ende, la determinante afirmación de concebir a la justicia como la virtud entera, mientras que su vicio rival, es el vicio entero, muestra la importancia que le concede Aristóteles a esta virtud por tratarse del bien ajeno, ya que recuerda que la finalidad del hombre sólo es posible en comunidad, y sólo ante los otros podemos constituirnos como seres humanos y como personas. En este sentido, la ética no tiene la importancia de ser una parte importante del hombre que debe completarse, sino que sería la condición de posibilidad para ser buenos seres humanos, en otras palabras, el esforzarnos por ser virtuosos es lo menos que podemos ser, es lo menos que podemos ofrecerles a los otros seres humanos que ineludiblemente se hallan entrelazados con nosotros como parte de una indisoluble comunidad.

⁵³ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. pp. 279 - 280.

⁵⁴ Según Julio Pallí Bonet, sería una cita perdida de una tragedia extraviada de Eurípides, *Melanipo* (Nauk, fr. 486).

⁵⁵ Es un pensamiento de Creonte (uno de los siete sabios) expuesto en la *Antígona* de Sófocles (vv. 175-77).

⁵⁶ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. V, 1129b 25- 1130^a 10. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

Ahora bien, es necesario atender sobre algunas descripciones acerca de la justicia en un sentido primordial, para posteriormente observar cómo es la puesta en práctica de esta virtud, en sus divisiones. Veamos, el Estagirita sostiene que la justicia es **“...una virtud por la cual se dice que lo justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo e, igualmente, si la distribución es entre dos”**⁵⁷ Por tanto, la justicia se comporta como un valor cívico, **“... pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.”**⁵⁸ El célebre alumno de Platón nos describe primero, que la justicia implica un *modo de ser* que incline sus intenciones a favor de otros, de forma que su disposición a buscar un bien le permita distribuir (si es el caso distribuir) con los demás y consigo, una manera proporcional de determinar un bien para todos. Y al hablar de proporción, considero que refiere por un lado, a percibir el mérito de cada quien, para que después se considere, por otro lado, las desigualdades que pueden existir en circunstancias específicas en las que los individuos se vean determinados. Su importancia como valor cívico descansa en la idea de que la justicia es la gran ordenadora de la armonía social, ya que si el hombre es gregario por naturaleza, y sólo en comunidad puede realizar su fin, su función, y la justicia, siendo de todas las virtudes la principal, por consistir en ver por el bien de los otros, se vuelve la virtud perfecta, la pieza fundamental para alcanzar la finalidad del hombre, para lograr cumplir nuestras facultades, pues sólo en el servicio de hacer un bien hacia los otros, podremos alcanzar nuestra propia perfección, de forma que no basta pertenecer a una comunidad por naturaleza para alcanzar la plenitud de nuestra potencia, sino que hace falta servir con virtud a otros, para lograr esa perfección en nosotros que nos conduce a la felicidad. En este punto no sobra incluir una consideración de W.D. Ross, cuando menciona que la justicia no radica solamente en lograr una medida o proporción, sino que de manera significativa conlleva un “estado de espíritu”, implica por tanto, una disposición específica como resultado de un acto de deliberación, lo que significa que el agente que obre con justicia no se halla actuando bajo un caso aislado donde decidió optar por hacer un acto justo, sino que su disposición de ver por los otros, se expresa en un *modo de ser* como resultado de una comprensión por la importancia de la justicia en sí misma, por observar sus agradables

⁵⁷ *Ibid.*, 1134a –10.

⁵⁸ Aristóteles, *Política*. Trad. Manuela García Valdés. 1253a 16. Ed. Gredos, Madrid, 1999.

efectos en una comunidad. Es por ello que la justicia es una virtud con una intención, que se conjuga, a su vez, con una reflexión que percibe la necesidad de esta virtud en un gremio de personas, y delibera sobre cómo llevar a cabo un *ethos* conforme a la virtud más perfecta.⁵⁹

Entonces, hasta aquí se ha dicho que la justicia consiste, sobre todo, en tener un *modo de ser* en donde voluntariamente se piensa en cómo evitar un mal a alguien, pero aún mejor, se piensa en hacer un bien a otra persona. Por esta buena intención hacia los demás, la justicia se vuelve la virtud perfecta, entera. Recordemos, además, que en una disposición para evitar un mal ajeno o realizar un bien, no existen actos intermedios, sino sólo actos opuestos, ya sea porque se actúe con virtud o porque se actúe con vicio. Lo expuesto anteriormente es, para el filósofo de Estagira, una descripción general de la justicia, pues se ha tratado su sentido modular, sin embargo, la forma específica de aplicarse, implica una división que es necesario explicar. Veamos, Aristóteles divide a la justicia en dos tipos. Por un lado se tiene a la *justicia legal*, que W.K. Guthrie refiere “... *a lo que es en principio indiferente, pero válido por decreto y, debido a ello, varía según el tiempo y el lugar, por ejemplo, el precio del rescate por un prisionero de guerra o el número y clase de víctimas de un sacrificio.*”⁶⁰ En otras palabras, refiere a un hábito de respetar las leyes aceptadas de la polis. En este sentido, esta justicia sería más bien de un carácter *moral* en vez de ser considerada como una *moral ética*, pues solo propone obedecer las leyes de una polis; por tanto, cada ciudadano griego debiera obedecer las leyes de la ciudad estado en la que habita, y como bien ha señalado el Estagirita en su obra la *Política*, las leyes y normas de una polis dependen del tipo de régimen que tiene, lo que hace que este tipo de justicia se comporte restringida a las normas de un tiempo y lugar específico. En cambio, si fuese una justicia con un distintivo *ético moral*, como la que se verá a continuación, se observará que el espectro de acción de este segundo tipo de virtud, si pretende tener un carácter universal, incluyendo todo tipo de polis, volviéndose una propuesta de justicia fuera de todo tiempo y lugar en concreto.

⁵⁹ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. p. 306.

⁶⁰ Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*. VI. Trad. Alberto Medina González. Ed. Gredos, Madrid, 1993. pp. 387 – 388.

Ahora bien, la *justicia particular* como se ha dicho tiene otro campo de acción. En consideración de Ross, ésta es la virtud que es más importante para Aristóteles⁶¹ y la explica concretamente en términos de “analogía”, entendiendo analogía como “proporción”, que incluye entre otros sentidos, establecer una relación numérica de las cosas. El analista menciona además, que dicha acepción se basa, sustancialmente, en la convergencia de dos términos que por sí solos son esencialmente importantes; por un lado, se acepta la idea pitagórica de pensar la justicia como *reciprocidad*, en el sentido de retribuir el bien o mal cometido. En términos más vulgares se formularía como “ojo por ojo, y diente por diente”. Mientras que por otra parte, se aceptaría también la idea platónica de justicia, aludida como *proporción*, asumida como una capacidad para analogar circunstancias, factores..⁶² De forma que la *justicia particular* implica reciprocidad para darle a cada quien lo que le corresponda por mérito, pero es también, una proporción para darle a cada quien dependiendo de sus circunstancias, en donde se pueda considerar como ejemplo las necesidades de los individuos, o sus desigualdades. Para entender con más claridad este tipo de justicia, habrá que atender a que dicha virtud tiene dos comportamientos prácticos para buscar el bienestar. Son dos divisiones que hace Aristóteles sobre ella, siendo éstas, tanto la *justicia distributiva* como la *justicia correctiva* (la última también traducida como *conmutativa* o *reparadora*) las que se encarguen de establecer un orden justo en la comunidad. La primera inclina su acción en una distribución de bienes morales o materiales, sea honores o dineros, mientras que la segunda se concentra en regular los tratos entre individuos, limitando los actos de cada ciudadano para evitar los males ente la comunidad. Por lo anterior, se puede decir que en cierta manera, la *justicia distributiva* tiene un sentido positivo porque busca un bien para todos en cuanto distribuye bienes (morales o materiales) entre los individuos, mientras que la *justicia correctiva* puede tener un sentido negativo en cuanto determina límites, acota el espectro de acción de los individuos en pos del bienestar de la comunidad. Estas diferencias entre estos dos tipos de justicia, explican por qué se les denomina *justicia geométrica* (a la distributiva) y *justicia aritmética* (a la correctiva), ya que en la primera no se distribuye lo mismo en todo los integrantes de una comunidad, sino que a cada uno se le reconoce su mérito, su honor y

⁶¹ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. p. 299.

⁶² Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. p. 299.

dignidad con respecto a su condición en la comunidad. Mientras que la segunda justicia, trata a todos los individuos como iguales, sin distinción.⁶³ En palabras del comentarista Julío Pallí Bonet, la “...*distributiva se basa en la proporción geométrica; la correctiva, en la aritmética; la primera preside todo cambio o repartición de bienes, la segunda sólo interviene para corregir las desigualdades que pueden viciar los cambios. En la justicia correctiva, los tratos pueden ser voluntarios o involuntarios, y éstos, a su vez, pueden tener como causa el fraude o la violencia.*”⁶⁴

Pero primero atendamos detenidamente. En primera instancia, Aristóteles menciona que la *justicia distributiva*, es una “... especie de justicia particular y de lo justo correspondiente, es la que se aplica a la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad (pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro)”⁶⁵ Ross indica que esta justicia implica a dos personas teniendo un bien que buscar entre ellos, que es la justa distribución, ya se trate de honores o de dinero, o de cualquier otro aspecto que implique compartir algo entre la comunidad, y que pueda ser distribuido.⁶⁶ Bajo esta mirada aristotélica, pudiese explicarse el enojo del héroe Aquiles ante el jefe máximo de los helenos: Agamenón, cuando relata Homero en el inicio de la *Ilíada*,⁶⁷ que la peste se cernía sobre los aqueos por haber profanado el templo de Apolo como el honor de sus seguidoras, entre ellas, Criseida y Briseida. El adivino Calcas sabiendo la causa del mal, temió hablar, pues conocía la ira de Agamenón, siendo el mismo Aquiles que le ofreciera su protección para que la verdad fuese dicha sin que su proclamador saliese lastimado. Cuando Agamenón se enteró que era su responsabilidad la suerte funesta de su tropa, se resistió abandonar a la esclava Criseida que tanto apreciaba, (pues el dios de dorados dardos exigía la devolución de la esclava) hasta que la impugnación de los líderes griegos lo convenció de ofrecer en compensación a su esclava, pero a cambio, ordenaba que el propio Aquiles hiciese lo mismo con Briseida, a lo que el héroe de pies veloces asintió debido a la calma que Atenea le insufló en el ánimo. Para entender cabalmente esta ofensa, se debe atender al contexto al que hace referencia Homero. Es decir, Agamenón, no sólo es el rey de Micenas, como Aquiles es el rey de

⁶³ Verdross, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental*. Ed. UNAM, México, 1962. pp. 75 - 76.

⁶⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julío Pallí Bonet. Ed. Gredos, Madrid, 1985. p.244.

⁶⁵ *Ibid.*, V, 1130b 30-32.

⁶⁶ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. p.300.

⁶⁷ Homero, *La Ilíada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Canto I, 1-220. Ed. Gredos, Madrid, 1991.

Yolcos, sino que es además, el rey que manda sobre todos los reinos griegos, por ello tiene la prerrogativa de quedarse con la mejor parte del botín, pero esa prerrogativa no lo exenta de repartir la debida parte del saqueo a cada rey que esta bajo su mando. De forma que Agamenón no acata esta *justicia distributiva* de respetar el honor debido a Aquiles. Le niega su derecho de recibir los tesoros y honores que merece como rey, pues el sustraerle lo que por derecho le toca es un afrenta , es decir, que, por un lado, le niega un honor, que es su derecho de reclamar un botín, pero, por otro lado, le niega además, su derecho de preservar un bien material, que en este caso y por contexto histórico, es la esclava Briseida. Cabe aclarar, que por supuesto estos griegos que Homero relata nada refieren de la *justicia distributiva*, ya que la moral de la Ilíada, inspirada en una sistema político despótico, poco tiene de parecido a la moral de las Ciudades Estado de la Grecia Clásica. Sin embargo, este pasaje en particular considero que bien puede prestarse para observar los casos donde la *justicia distributiva* es necesaria. Ahora, en casos más sencillos, el otorgar honor merecido a una persona puede ejemplificarse con la noción de *respeto*, y si por *respeto* se entiende el conocimiento y reconocimiento del *otro*, entonces se implica que la *justicia distributiva* reparte, en el caso del honor, el respeto que cada individuo requiere dependiendo de su mérito, como de su condición humana de pertenecer a una comunidad. Por tanto, tratar con dignidad a otra persona, es acatar la influencia de la *justicia distributiva*.⁶⁸ En cuanto a la repartición de bienes, es más sencillo percibir la necesidad de recibir una porción justa de un mérito con relación al tipo de desempeño que cada quien realice en su labor de oficio o profesión.

Por otro lado, el filósofo de Estagira explica que la *justicia correctiva* es de “...**otra especie, es la que establece los tratos en las relaciones entre individuos.**”⁶⁹ Y este tipo de justicia particular tiene “... **dos partes, pues los tratos son voluntarios o involuntarios. Los voluntarios son tratos tales como los de compra, venta, préstamo de dinero, fianza, usufructo, depósito, alquiler (y se llaman voluntarios, porque son iniciados voluntariamente; de los involuntarios, unos son llamados clandestinos, como el hurto, adulterio, envenenamiento,**

⁶⁸ Es necesario indicar que Aristóteles no se refiere explícitamente de una noción de respeto, y lo que se puede considerar como tal, siendo éste la *timé*, entre ciertos seres humanos, que serían los griegos, y en especial los ciudadanos atenienses, pues es sabido, que el filósofo de Estagira apoya la idea de la esclavitud sustentada incluso por naturaleza. Pero como la reflexión sobre esta categoría ontológica del hombre que describe el Estagirita se tratará con más detenimiento adelante, por ahora sólo se comentará lo respectivo sobre la justicia distributiva.

⁶⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julío Pallí Bonet. V, 1130b 30-32. Ed. Gredos, Madrid, 1985.

prostitución, deducción de esclavos, asesinato, falso testimonio y otros son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto.”⁷⁰

En este tipo de justicia, no se trata de definir la relación de méritos entre dos individuos, ya que la ley no se concentra en averiguar si un hombre bueno le ha hecho un mal a un hombre vicioso o viceversa, pues la ley los mira a todos como iguales,⁷¹ por eso la anterior mención de que la justicia correctiva es “aritmética”, es decir, que percibe a cada ciudadano como un igual, esto implica que no es necesario ser virtuoso para ganarse el derecho a no ser robado, golpeado o asesinado, o tener precios justos y proporcionados en los tratos comerciales etc., sino que por antelación ya se goza de ese derecho, porque hay una justicia correctiva que restringe el espectro de acción de los que conforman una comunidad, regulando en unos casos y restringiendo en otros. Pero especifiquemos al respecto. La *justicia correctiva*, al establecer los tratos en las relaciones entre individuos, nos dice Aristóteles, que se divide en dos, siendo *voluntarios* o *involuntarios*. Los *voluntarios* se refiere principalmente a un sentido de relación comercial de algún tipo, por ello los ejemplos como compra, alquiler, renta etc., en palabras de Ross, son “transacciones voluntarias” porque de libre voluntad se ha aceptado el trato comercial. En este espectro de acción, la *justicia correctiva* funge principalmente como reguladora, determinando límites o proporcionando el intercambio comercial para hacer justo el arreglo entre los participantes. En cambio, al referir a los *involuntarios*, se hace alusión a un sentido restringido, pues se trata de *involuntario*, porque se comete una afrenta en contra de la voluntad de un individuo, por ende, toda aquella ofensa o lesión en contra de la voluntad de una persona es restringida por la *justicia correctiva*, de allí su carácter negativo de regular, o en este caso, limitar.

Resumiendo, la justicia es un *modo de ser*, de ver por el bien de los demás, por ello funge como ordenadora social en sus distintas divisiones, ya se trate de *justicia legal* en su sentido moral para respetar las normas de la polis, ya porque se trate de una *justicia particular* con su sentido ético por su carácter universal. Esta última justicia se comporta de dos maneras: en una tiene un sentido positivo, con una descripción “geométrica”, con la *justicia distributiva*, pues se concentra en distribuir según el mérito con respecto a honores, bienes materiales o cualquier otro tipo de relación entre dos o mas personas. Mientras que,

⁷⁰ *Ibid.*, V, 1131^a 4-10.

⁷¹ Ross, W.D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957. p. 301.

por otro lado, se tiene la *justicia correctiva* con su sentido negativo, siendo considerada “aritméticamente” por regular, en la parte *voluntaria*, a las relaciones comerciales. O por restringir, en otro lado, la conducta de los individuos en su parte *involuntaria*, donde se protege a los ciudadanos de toda ofensa o lesión física. Sea cual sea la división de la *justicia* en sus fines particulares, hay un sentido medular que la hace perfecta a los ojos de Aristóteles, y es que es una virtud que trata principalmente de hacer el bien al *otro*, de no buscar el bien de uno, sino el bien de todos. Se trata, por ello, de lograr un bienestar de la comunidad a través de la virtud de sus integrantes.

Ahora bien, es necesario hacer un balance del proceso expuesto acerca de la *virtud moral*. Se ha explicado que la virtud es principalmente un *modo de ser*, un hábito elegido voluntariamente que ejercita la mayor de nuestras facultades, siendo ésta la recta razón en su forma de prudencia. La *prudencia* le asiste al virtuoso para distinguir entre lo bueno y malo para el hombre, puede también ayudarlo, a fin de encontrar el *término medio* relativo a él, ante una coyuntura que le demande una acción. Y le permite, además, ponderar bien las contingencias que se le presenten. Sin embargo, para que este ejercicio pueda darse, es indispensable considerar unos elementos que lo posibilitan. El primero de ellos es la *intención*, observada como el motor de la acción, aquello que expresa lo que el actuante en verdad quiere realizar. A partir de esta pretensión del agente, es indispensable *deliberar* sobre lo que se puede hacer, atendiendo sobre las causas, medios y fines que se deseen realizar. Esta deliberación de lo que se puede hacer, muestra la importancia de la *voluntad*, asumida como algo que podemos hacer sabiendo que lo hacemos. Pero como este proceso es difícil de considerar, en ocasiones se tiene que atender qué *principios de la acción* están confluyendo en lo que se va a decidir. Pues podemos estar afectados por un principio externo que nos obligue a decidir una opción en contra de nuestra voluntad, o si por el contrario, sólo se sigue el propio sentir, o incluso una mezcla de las dos. Esto para llegar a un momento crucial, que es la *elección*, siendo ésta un deseo deliberado, lo que significa que se es consciente de lo que se hace y, por lo mismo, se admite responsabilidad. Y una vez que estos elementos se hallan ejercitados por un agente, que constantemente practica la virtud, entonces se conforma un *ethos*, un *modo de ser* que nos incline más a cometer el bien que el mal, que perfeccione las facultades con las que se ha nacido, para generar un

hábito de virtud. Esto nos posibilita para cumplir con la *justicia*, que es la virtud perfecta por tratar de lograr un bien hacia otro, pues en esto radica su mayor importancia, en procurar lo más posible el bienestar de nuestros semejantes. El ser virtuoso significa entonces, no sólo tener el hábito de hacer el bien a los demás, sino que, además, implica que se sabe hacer el bien de la mejor forma posible para uno, porque con la constante práctica de la virtud, se aprende hacer un mejor virtuoso. El ser humano que posea dicho *ethos*, empieza a conocer la naturaleza humana, lo que permite que su deliberación sea más asertiva para distinguir las maneras más adecuadas y eficientes para hacer el bien. En pocas palabras, el *hombre virtuoso*, es un aprendiz de maestro de la virtud. Jonathan Lear resume bien esta idea, al considerar que al “... *hombre virtuoso se le auguran cierta armonía en su alma. Nunca se verá desgarrado por deseos contrapuestos, y de este modo no estará sujeto a un conflicto neurótico. Ello es debido a que, como dice Aristóteles, sus placeres son placenteros por naturaleza y en sí mismos.*”⁷² Pues la “... *persona virtuosa sabe quien es y lo que quiere. Es capaz de juzgar lo que ha de hacerse en un conjunto determinado de circunstancias y de experimentar placer al hacerlo. Al actuar como cree que debe, lleva una vida plena, rica y fecunda (...)* Si el autoconocimiento de una persona es constitutivo de una vida buena y si las virtudes son estados disposicionales motivados que impulsan y constituyen la capacidad de una persona para llevar una vida buena, cabe esperar que las virtudes inciten a una persona virtuosa a reflexionar sobre ellas.”⁷³

Hasta aquí, es importante resaltar cómo, pese a que el hombre es un objeto de estudio imperfecto por su naturaleza, Aristóteles realiza un análisis de éste que considero plenamente acertado. Trata de la subjetividad del ser humano con la observación inteligente de un contemplador que ha pensado sobre los principios del mundo. La naturaleza humana, más allá de su ser natural, es explorada y descrita sobre su complejidad interna, sobre ese laberinto de pasiones que se conjugan con la ideología y las creencias, para jugar en la incertidumbre de un actuante que se ve impelido a obrar de una u otra manera de forma inevitable. Es decir, el ser humano como ser natural se halla determinado por un principio de especie, en donde la satisfacción de las necesidades básicas como la perpetuación de congéneres es una fuerza apremiante que determina parte de sus decisiones, dicha fuerza,

⁷² Lear, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*. Trad. Pilar Castrillo Criado. Ed. Alianza, Madrid, 1994. p.193.

⁷³ *Ibid.*, pp. 212 - 213.

no es muy difícil de entender. Pero al tratar de describir al ser humano como un ser social, sin escindirlo de su parte natural, se introduce a una temática compleja, pues de esta consideración se tiene una primera certeza, y es que no puede haber una aseveración única y contundente acerca del hombre. Esta primera certeza, vuelve apremiante una constante reflexión acerca del ser humano, que en cada época y con cada individuo, nacen mayores percepciones e ideas acerca de él. Por esta razón, considero significativo que las consideraciones del filósofo de Estagira sobrevivan al paso milenario del tiempo, para referirnos sobre su problemática o sobre sus potencialidades. Y el hecho de que las descripciones que Aristóteles realiza acerca del hombre, sean actuales a nuestro tiempo, se debe a que con brillante ingenio, señaló una caracterización tan acertada y universal acerca del ser humano, que no le importa el transcurrir de los años. Las pasiones, y la inteligencia, las virtudes o vicios, la amistad o la felicidad, son tan apremiantes ahora, como lo fueron en el pasado. El ser humano en esencia, es el mismo, con las mismas capacidades y debilidades, con los mismos tipos de miedos o de sueños, pues sigue siendo por naturaleza un ser social, un ser simbólico, lingüístico. Sigue teniendo potencia para sentir, potencia para pensar, y potencia para hacer algo con respecto a lo que siente y piensa. Lo meritorio es entonces, que pueda proponer *principios éticos* sobre una naturaleza humana que es contradictoria e imperfecta, porque, sabedor de esa condición, no se concentra en pensar en normas y reglas morales fijas, inamovibles, que regulen una conducta, pues éstas cambian con el tiempo y el lugar. No, por el contrario, observa el conflicto que se genera entre el choque de las pasiones con la razón, y lo que propone no es una eliminación de una de las partes, pues desprestigiar una u otra, es desprestigiar parte del ser humano, es negar una parte de su naturaleza humana. En vez de ello, alienta a aceptar dichas partes, motiva a que con esfuerzo se aprendan a manejar las pasiones, que se aprenda a distinguir cuáles sentir y en qué momento y por qué motivo sentirlas. Ésta es la función de la *prudencia*, y éste es uno de los *principios éticos* que propone, es decir, observa primero la potencia del hombre, luego atiende sobre los tipos de conflictos morales en una sociedad, con ello se formula una noción de ser humano y de naturaleza humana, para percatarse que se halla en un campo tan incierto como lo puede ser un comportamiento contradictorio. Y qué solución presenta que pueda responder ante la inevitable imperfección que burla reglas y normas. Propone, como se ha mencionado, un *principio ético*, propone en inicio, el uso de la *prudencia*,

porque si la conducta del hombre no es estable, ni nunca lo será, aun en los virtuosos; lo que sí permanece es una inteligencia que día con día pueda trabajar con ella, que pueda aprender a entender su propia contradicción, para alcanzar un equilibrio entre lo que sienta y piensa, entre lo que quiere y debe, y poder lograr un *modo de ser*, es decir, una constante disposición de nuestras intenciones hacia una dirección. Pues aun siendo virtuosos, la posibilidad de obrar bien o mal está siempre a la misma distancia que los viciosos, lo que se logra, es determinar más nuestras acciones hacia un lado que hacia a otro, y es esta constancia de elegir actuar más hacia el bien que hacia el mal, lo que nos evita errar menos ante una coyuntura donde siempre se pueda tomar una mala decisión, porque el inclinar nuestras intenciones lo más posible hacia el bien, es un *modo de ser*, y este *ethos*, es otro *principio ético* que propone el filósofo heleno. La ética aristotélica, a mi juicio, alcanza la mayor objetividad posible ante un tema tan subjetivo, su perspectiva puede considerarse tan optimista o pesimista como lo sea nuestra propia relación con las pasiones, si se tiene una disposición incontinente del ánimo, puede pensarse que sea más riguroso de lo debido, pero si la disposición es, por el contrario, más acorde al control, su propuesta se muestra viable. Tan acertada es la descripción de Aristóteles en las causas que motivan la conducta del ser humano, como en los medios nobles o mezquinos que puede seguir, como en la persecución de sus fines, que la lectura de sus textos se diluyen en el tiempo, pues la naturaleza que describe, bien puede aplicarse a cualquier persona en tiempo o lugar. Y no quedándose allí su observación, detalla todos los matices que existen en un proceso en el que una persona toma o deja de tomar una decisión ética, es decir, que no se limita como Platón a sugerir que la prudencia es la guía de las pasiones, sino que señala la importancia que juega en una disyuntiva moral, la *intención*. En medio de la batalla de pasiones e intenciones en un actuante, enfatiza la labor de la *deliberación*, para que se percate bajo qué fuerzas internas o externas estás confluyendo para influenciarlo. Estos *principios de la acción*, son también parte de los *principios éticos* que propone el Estagirita para aclarar el panorama moral de un agente, para valorar la necesidad de la voluntad ante una coyuntura, y saber que el hombre no es siempre víctima de las circunstancias, y que por ello, puede elegir por una opción que determine su vida, porque en muchas ocasiones, no definen tanto en la vida los males que nos suceden, como las elecciones que asumimos ante ellos. Esto evidencia que el ser humano es responsable de si mismo, de la vida que se ha construido. De una vida que

oscila entre extremos, y que para sortearlos, el filósofo heleno sugiere atender otro *principio ético*, que es el *término medio*, punto central entre los polos de las pasiones humanas, o entre los polos de los vicios del exceso o el defecto, *término medio*, que admite en ocasiones, que sólo hay una dicotomía en un dilema, cuando de hacer un mal o bien se trata, cuando de justicia o injusticia se refiere. Este *principio ético* se concentra en procurar el bien del *otro*, de recordar la importancia de considerar a los de más, porque en ellos, cumplimos parte de nuestra naturaleza humana. Todo el proceso de realización de la *virtud moral* que se ha explicado, es un juego armónico de *principios éticos* para una naturaleza que no se ajusta a leyes fijas, de una naturaleza imperfecta y contradictoria que rompe reglas inamovibles, un naturaleza que siempre conserva una lucha entre pasiones y razón, y que suma a su conflicto, las creencias y prejuicios de cada época, de cada periodo particular. Pero aun en todo este devenir, los principios que propone Aristóteles, se preservan por encima del conflicto, porque no es su fin principal coartar la acción humana, como cuando de leyes se piensa, sino que trata de comprender una naturaleza humana, y hacer ver, que lo más importante es velar por el bien del *otro*, un *otro* que nos permite ejercer facultades, un *otro* que nos afecta en su trato, y que puede darnos la oportunidad de alcanzar la felicidad, en el cumplimiento de lo que podemos ser, o en la oportunidad del gozo de la amistad. La *virtud moral* en Aristóteles, significa ser lo mejor que podemos ser, como seres naturales, en cuanto el ejercicio excelente de nuestras facultades, y como seres sociales, en cuanto tengamos un *ethos* que procure un bien al *otro*. En otras palabras, ser virtuoso, no es opcional en la vida, es lo menos que podemos ser para con los demás, con los que nos hallamos ineludiblemente atados, y es además, lo menos que podemos ser para con nosotros, por cumplir con excelencia con nuestras potencialidades.

Sólo falta por inspeccionar un punto más referente a la virtud, pues el siguiente tema a tratar guarda una estrecha relación con ella, siendo ésta la *amistad*. La importancia de esta noción en el proceso que se ha descrito acerca de la virtud, se tiene del significativo hecho de que la *amistad perfecta* que Aristóteles describe, muestra la mejor forma en la que los seres humanos pueden convivir entre ellos, pues la buena amistad sólo puede darse entre aquellos que prefieren la virtud. Sin embargo, es pertinente señalar que la rica reflexión que el filósofo de Estagira investiga acerca de la amistad es amplio, y por lo cual no es posible

exponer en este escrito todo su material al respecto, por lo que se omitirán algunos temas, para en cambio, sólo incluir sus referencias sobre la definición de amistad, su relación con la virtud y la justicia, los tipos de amistad, para concluir con la alusión de la amistad entre desiguales. Es evidente percibir la contundente importancia que tiene para el célebre alumno de Platón la *amistad*, pues de diez libros que consta su obra de la *Ética Nicomáquea*, le dedica dos libros a dicha noción. Lo cual no parece sorprendente, si se tiene en cuenta lo expuesto acerca de que el *hombre* es por naturaleza un ser político, y que sólo puede ser completo y alcanzar su perfección en la convivencia con otros. Por ello que con anterioridad se mencionara que de este hecho, vuelve relevante una reflexión sobre la ética, pues los seres humanos nos hallamos ineludiblemente relacionados, lo que implica una necesidad de encontrar una forma acertada para que el ser humano conviva entre sí de manera plena, por eso la importancia de la *virtud moral* que se ha expuesto. Es en este mismo sentido, que la amistad juega un papel importante, pues ésta trata, no sólo de ser virtuosos, sino que implica un goce, un placer de compartir dicha vereda con alguien que coincida con esta visión, pues va más allá de cumplir con nuestras potencialidades. Se centra en sencillamente en disfrutar amar y por ende, hacerle un bien a una persona al que se ha elegido tratar con más familiaridad.

Veamos entonces, por *amistad* Aristóteles entiende una “**...virtud o algo acompañado de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?**”⁷⁴ En inicio, el Estagirita menciona que la amistad es una virtud o algo similar a una virtud, este punto se vuelve esencial porque, como anteriormente se ha mencionado, la virtud es un *modo de ser*, lo que implica que el ser amigo de alguien implica un cierto tipo de *ethos*. Esto significa que la amistad es algo que se elige, y se elige sabiendo a quién, por qué causas y para qué fines. De esta forma se percibe que la amistad se da voluntariamente y es algo placentero. Ahora bien, si la cita alude a que la amistad es como la virtud y no es una virtud tal cual, significa que es similar a una virtud en cuanto que es un *modo de ser* selectivo, consciente y voluntario, propio de las especificaciones que

⁷⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julío Pallí Bonet. VIII, 1155a- 10. Ed. Gredos, Madrid, 1985. p.161.

se han descrito acerca de la virtud. Sin embargo, si se dice que es semejante, más no es una virtud en sí, quiere decir que la amistad no es propia de una potencialidad del ser humano, pues reacuérdese que la virtud lleva a perfección y excelencia nuestras potencialidades, pero en este caso, no se tiene una potencia específica y particular para ser amigo. Sí en cambio, se tiene una determinación de ser hombres por naturaleza políticos, pero esta necesidad de convivir bien entre seres que no pueden ignorarse por completo, no implica la necesidad de que por ser sociales se tenga que ser amigo de alguien, ya que se podría pensarse en una ciudad hipotética donde fuese plena la convivencia entre sus ciudadanos si la mayoría de éstos fuesen virtuosos, y por tanto la amistad no se vuelve un requisito indispensable para una buena convivencia. En otras palabras, sí tenemos la disposición natural de convivir entre nosotros, y por ello tenemos la posibilidad natural de ser virtuosos, pero la amistad, aunque no responde a una potencia humana en particular, sí se vuelve semejante a una virtud en cuanto que es algo que se busca por sí misma, y se busca porque es buena en sí. Es además algo que se elige libremente y con plena voluntad, y es también, un *modo de ser* por tratar de hacer un bien al amigo, y por convivir plácidamente con él. Tampoco es casual que si la amistad sea similar a la virtud en el *modo de ser*, implique para Aristóteles, que sólo los verdaderos amigos sean aquellos que persiguen la virtud, porque si la virtud trata de un *ethos* en búsqueda de la excelencia para hacerle un bien a alguien, y la amistad por su parte se relaciona con una persona que puede hacer un bien a su amigo, por ende, no es posible pensar que exista un verdadero amigo que no esté dispuesto a ver por el bien del que considera su amigo, más aún donde se deba sacrificar algo.

Considérese ahora, que aunque Aristóteles no se refiere explícitamente a las buenas o malas amistades, si es posible comprenderlas de dicha manera y, por ende, es necesario observar cómo las describe. Entonces, el filósofo heleno piensa que son tres : **“... las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. (...) Así, los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros.. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades los son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer. Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no**

continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse. (...) Esta clase de amistad parece darse, sobre todo, en los viejos (pues los hombres a esta edad tienden a perseguir no lo agradable, sino lo beneficioso), y en los que están en el vigor de la edad (...) En cambio, la amistad de los jóvenes parece existir por causa del placer; pues éstos viven de acuerdo con su pasión, y persiguen, sobre todo, lo que les es agradable y lo presente.”⁷⁵ Estos tres tipos de amistad mencionados pueden entenderse en dos grupos: los que perciben que la amistad es un *fin en sí mismo*, y los que piensan que la amistad es más bien un *medio* que un fin. Veamos. Primero se halla la buena amistad, que se da en aquellos que ven a los amigos como *fines en sí mismos*, y no como *medios*, esto significa que buscan al amigo por lo que es, porque conocen, respetan y aceptan el *modo de ser* del amigo, y como ese *modo de ser* es bueno, se le quiere, se le procura, por ello la relación de la buena amistad con la virtud. Por tanto, lo más importante en la relación sería ver por el bien del otro. Mientras que en el segundo grupo, se halla las malas amistades, porque el amigo no es percibido como un *fin en sí mismo*, sino como un *medio*, lo que quiere decir que lo más importante no es su *modo de ser*, sino que lo valioso es que, de alguna forma, él, su puesto, provea algún beneficio, sea placentero o de índole utilitarista, por ello es un *medio*, porque se busca para extraer un beneficio. Este tipo de amistad es claramente egoísta, pues lo más importante es uno, no el otro. De este grupo de las malas amistades se hallan de dos tipos: por un lado está la que más frecuente se ubica entre los viejos, que buscan lo estable. Mientras que, por otro lado, se detecta la de los jóvenes, que se distinguen por buscar lo placentero, sea en la tertulia, o en la sola compañía. Por lo anterior, sea por utilidad o por placer, las amistades fundadas en perspectiva donde se perciba al otro como *medio* y no como *fin* (en pocas palabras fundadas en un egoísmo) son amistades falsas que se disuelven cuando el supuesto amigo deja de proporcionar el beneficio buscado.

Volvamos entonces a prestar atención a la buena amistad con relación a la virtud. Aristóteles sostiene que el “... afecto se parece a un sentimiento, y la amistad a un modo de ser; pues el afecto va dirigido no menos hacia las cosas inanimadas, pero la amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean al bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afición, sino de un modo de ser; y al amar a un amigo aman a su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo llega a ser un bien para su

⁷⁵ *Ibid.*, VIII, 1156^a 5- 35.

amigo”⁷⁶ De lo anterior se tiene entonces, que primero, la amistad no es un sentimiento sino un *modo de ser*, es decir que la amistad no debe ser confundida con una emoción de agrado por alguien, que puede ser sentida por una contingencia y no como resultado de un hábito de ver por el bien del amigo, porque la amistad es un *modo de ser*, y un *modo de ser* sólo puede ser constituido por una elección, lo que quiere decir que ser el amigo de alguien significa que se quiere no por agrado, no por emotividad de un momento, sino porque se ha elegido vivir un proceso de convivencia con el amigo, donde ambas personas se conocen en el trato frecuente, y en la propia convivencia, han constituido un *modo de ser*, de ver por el bien del amigo, de quererlo. Esto para nada implica eliminar el afecto de la amistad, sino que sólo acota que ésta no es nada más afecto, ni tampoco se origina de él, sino que la amistad es un cierto tipo de *modo de ser* amistoso que se construye con el amigo que se ha elegido, en donde en la convivencia que permita un trato agradable cotidiano, sea posible hacerle un bien al amigo, y de dicha convivencia se genera después el afecto, que no es cosa secundaria, sino esencial incluso, porque para Aristóteles la amistad parece **“...radicar más en querer que en ser querido. (...) el amor parece ser la virtud de los amigos, de suerte que aquellos que experimentan este sentimiento de acuerdo con el mérito, éstos son amigos seguros y lo es su amistad.”**⁷⁷ En otras palabras, lo más importante y a su vez lo más apreciable de la amistad, es que consiste más en dar que en recibir, trata más de lo que una persona pueda hacer por el que quiere, que si éste puede retribuirle el bien. Es por ello que la amistad, como la virtud, comparten la semejanza de ser fines en sí mismos, porque son algo bueno que *en si*, valen la pena ser buscadas y puestas en práctica. Y porque la amistad y la virtud son fines, mas no medios, amerita que por ser claramente buenos, se motive la puesta en práctica de cada de una de ellas de manera tan frecuente para volverse un *modo de ser*, una forma virtuosa y amigable de querer. De manera que se percibe, que es el *amor* evocado por la reciprocidad de dos personas que comparten el *ethos* auténtico de la amistad, el vínculo por excelencia entre los seres humanos. En este vínculo, donde la preocupación por hacer un bien al amigo es tan sincero, no hace falta considerar ser siquiera justo, porque implícito se halla en esta forma auténtica de querer, que se piensa por el bienestar del otro, pues **“...cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de**

⁷⁶ *Ibid.*, VIII, 1157b 25-35.

⁷⁷ *Ibid.*, VIII, 1159^a 20-35.

justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de la amistad.”⁷⁸

Ahora bien, se vuelve valioso preguntarse si es posible que exista amistad entre personas donde sea notorio una desigualdad, sea de cualidades, o edad, o posesiones, o de otra índole pensable. Al respecto, Aristóteles piensa siempre que habrá alguien que pueda dar más que otro, sobre todo en casos donde la superioridad de cualidades de una persona sea claramente notoria, como en los casos de los padres hacia los hijos o de los maestros hacia sus alumnos, donde es evidente la desigualdad. Sin embargo, lo importante de la amistad entre desiguales no se resuelve pensando en términos cuantitativos de quién puede dar más al otro, sino que a diferencia de ello, se debe pensar en un criterio cualitativo, donde lo importante es una reciprocidad de los desiguales en una justa proporción. Pero eso sí, para igualarse una relación de amigos que tengan desigualdades, debe haber reciprocidad. **“En efecto, cada cual no recibe de otro lo mismo que da, ni debe buscarlo; pero cuando los hijos dan a los padres lo que les deben como a sus progenitores, y los padres lo que deben a sus hijos, la amistad de tales personas será buena y duradera. Así, también, en las amistades fundadas en la superioridad, el efecto deber ser proporcional, de modo que el que es mejor debe ser amado más que él amar, y lo mismo el más útil, e, igualmente, en cada uno de los otros casos; porque, cuando el afecto es proporcionado al mérito, se produce, en cierto modo, una igualdad, lo cual parece ser propio de la amistad.”** En otras palabras, lo importante entre la amistad de los desiguales sea que ambas partes asuman la actitud correspondiente, en donde el que pueda dar más, se remita a dar por el bien en sí, sin solicitar retribución, sólo deseando una reciprocidad proporcional de lo que el “inferior” pueda dar. Mientras que el amigo que no pueda dar tanto como el primero, debe asumir que su correspondencia hacia al otro consiste en dar meritoriamente a su proporción al que da más. Entonces, la igualdad entre desiguales se lleva acabo cuando los dos amigos dan de forma sincera y desinteresada, lo más que cada uno pueda ofrecer dependiendo de sus posibilidades, es decir, los amigos se vuelven iguales en mérito, aunque uno sea un padre y el otro un hijo. Por ello, así **“... también debe uno comportarse entre desiguales, y el que es favorecido con dinero o con virtud debe corresponder con honor, pagando con lo que puede, porque la amistad trata de conseguir lo posible, no lo que corresponde al mérito. Esto no es posible en todos los casos, como en el honor a los dioses y a los padres; pues nadie podría**

⁷⁸ *Ibid.*, VIII, 1155^a 25-30.

devolver el que merece, pero se considera como hombre bueno al que los honra como puede”⁷⁹

Por tanto puede concluirse, que si se piensa que una igualdad entre desiguales se resuelve con una igualdad de esfuerzos proporcionales de cada parte, puede inferirse una generalidad que abarque esta proporción, es decir, que por muy notoria que pueda ser una desigualdad entre amigos, lo más importante siempre es que ambos sea iguales en su disposición en práctica de la virtud. Si dos amigos comparten la vereda de la virtud, cada uno asumirá la actitud correspondiente para devolver los beneficios que le brinda el otro con un sincero esfuerzo, proporcional al mérito de cada quien, porque **“... los desiguales pueden ser amigos, ya que pueden igualarse. Pues la igualdad y la semejanza son amistad, sobre todo la semejanza en la virtud, (...) pues es propio de los buenos no caer en el error, ni permitir a los amigos que caigan en él. En cambio, los malos no tienen firmeza, pues ni siquiera permanecen semejantes a sí mismos; por poco tiempo se hacen amigos, complaciéndose a cada uno en la maldad del otro.”⁸⁰**

De forma que la *amistad* es la expresión más excelente del amor, porque implica un hábito sincero de estar convencido de buscar hacer un bien al amigo, sin importar el tipo de relación humana al que se refiera, sea de padres con hijos, de amantes, entre hermanos, de extraños o extranjeros. Por ello es que la buena amistad no puede disolverse de la virtud, y por ello mismo, la amistad puede incluso, ser la mejor forma de enseñar la disposición a obrar con virtud, porque aceptando la conclusión platónica de que acerca de la virtud, sólo se enseña su disposición, esta disposición puede ser aprendida observando el ejemplo del que ya posea el *ethos* de la virtud. La relación amistosa de desiguales de alguien que ya es virtuoso, con alguien que sólo tiene la disposición de la virtud, encuentra su igualdad por el convencimiento de que la virtud es la mejor vereda para convivir entre ellos, pues la virtud ve principalmente por el bienestar del *otro*. La *amistad*, por tanto, se vuelve el vínculo perfecto entre los seres humanos, pues lleva a la perfección de nuestras potencialidades de la mejor forma posible, entre el goce de la convivencia y la felicidad de ser lo mejor que podamos ser. Los *amigos* son entonces, dos **“... marchando juntos, pues con amigos los hombres están más capacitados para pensar y para actuar.”⁸¹**

⁷⁹ *Ibid.*, VIII, 1163b 10-20.

⁸⁰ *Ibid.*, VIII, 1159b – 10.

⁸¹ *Ibid.*, VIII, 1155^a 15 –20.

Se debe enfatizar, que si la amistad tiene tanta importancia para Aristóteles, es porque observa que es el mejor tipo de relación que se da en los seres humanos. El pensar el bien del *otro*, como en el caso de la *virtud moral*, es un placer, no una consideración. No hay necesidad de reglas entre los amigos, sólo acuerdos, pues se parte del hecho de que el amigo no intentaría algo en contra del otro. Al pensar en un amigo verdadero, se piensa sin quererlo, en lo mejor que puede ser una persona. Se piensa primero que no se le lastimaría de forma intencional. Se piensa que se puede contar con él en toda problemática, sea cotidiana o trágica, que se puede confiar en dicha persona para contar sin inhibiciones las cuitas, y que incluso, puede defendernos de nosotros mismos cuando se ha tomado una mala decisión. Un amigo se piensa como un sobresaliente consejero en los dilemas, como un leal compañero en los desafíos, como un guerrero para los malos momentos y un maestro de ceremonias para la época de bienaventuranza. De esta y más maneras se piensa a la amistad, y por ello, volcamos en el amigo, un ideal de lo que queremos ser, un modelo de lo que podemos ser. El amigo se vuelve entonces, una imagen arquetípica y agradable de lo mejor en nosotros. Se quebrantan los papeles sociales de madre, padre, hijo, hermano o maestro, sino para sólo mirar a un ser humano que no tiene que responder con un cierto tipo roll social, sino solo ser él mismo, en sus cualidades y defectos, en sus virtudes y vicios. Pero Aristóteles detecta bien dos problemas al respecto, primero, una vez que se enumera las virtudes que adornan al amigo, se descubre en muchos casos, que se desea ampliamente la fortuna de hallar una persona de tal talla, pero que no se desea con la misma intensidad, el que uno se convierta en el tipo de amigo que se ha concebido. Sin duda, siempre es más fácil describir lo que se quiere y necesita, pero no lo que se está dispuesto a dar. El otro problema, es que observa bien que la amistad es confundida y torcida por el egoísta, volviendo lo que debe ser bueno en malo, haciendo de la lealtad, una complicidad entre viciosos, solapándose los males sólo para no asumir la responsabilidad de sus actos. Vuelven la verdad en mentira, no diciendo al amigo lo que en verdad piensan de tal o cual tema, sino lo que es conveniente decir, sea porque finjan oír y responden a lo que detectan que el supuesto amigo quiere escuchar, o porque diciendo lo plácido para el otro, sugieren lo que quieren que también se les diga. El amor, como máxima virtud de la amistad, es convertida en moneda de cambio, en fútil negocio que se dedica a intercambiar bienes fatuos, donde unos quieren placer y otros utilidades, pero no se ve lo propio del otro, sino

lo que se le pueda obtener. La posible enseñanza entre amigos se torna en competencia, no importando aprender del otro, sino importando aventajar su cualidad sobresaliente. La admiración se vuelve envidia, donde la mayor virtud del amigo, se convierte en su motivo de desprecio. En forma más concreta, en la supuesta amistad de los egoístas, el bien de uno, es el mal del otro. Su máxima superior, es ver y procurar por el bien de sí, pese al otro.

Ante la frecuente confusión acerca de la amistad, donde se puede ver bien lo que debe ser visto como mal, Aristóteles describe con acierto ciertas condiciones que debe haber entre dos personas para ser amigos. Insiste en que la primera y más importante condición como se ha mencionado, es que ambas personas sean virtuosos, lo que significa ver al amigo como un fin en sí mismo, y por ende, desearle un bien. Es necesario además, que se establezca una igualdad entre los que son desiguales en cualidades o condiciones, equilibrio que se logra con una adecuada disposición, a ser virtuosos, o a aprender del otro, o retribuirle en la medida de lo posible los bienes recibidos. Pero por otra parte, el filósofo heleno piensa que lo anterior son sólo condiciones de posibilidad, pues aun entre virtuosos, no puede haber amistad en una relación que no es recíproca en afecto o dedicación de tiempo. Esto implica que, para ser amigo de alguien, es indispensable convivir constantemente y durante mucho tiempo, para generar la oportunidad de que se conozcan, de que se respeten, de que se acepten y se quieran recíprocamente. Pues es difícil pensar que dos personas puedan ser amigos, cuando no muestran interés en ver al que supuestamente se quiere. De esta manera, se vuelve curioso que la amistad es algo tan deseado por todos, pero buscada por pocos. No nace tan vanamente del agrado o de la empatía, sino del diálogo y el acuerdo, de la convivencia frecuente que permite que las imperfecciones de los amigos se gesten, pues allí, en la diferencia, se halla la semejanza que une, la semejanza por el interés del otro para tolerar lo digno, la semejanza por el aprecio de lo justo, la semejanza de enfrentar lo erróneo en el otro, la semejanza de estar dispuesto a cambiar lo que esté de mal en nosotros, la semejanza en aceptar límites de dignidad que no pueden cruzarse, y semejanza de tener a la verdad de lo que se piensa y siente como único idioma. Pues es en este proceso de acordar diferencias, y de disfrutar afinidades, que nace el afecto, pues se conoce, no sólo lo que la imperfección revela, sino que se conoce ahora, lo que hay de uno en el otro. Si la amistad se percibe como el reflejo de lo mejor en nosotros, no es posible entonces pensar que siendo tan imperfectos, podamos

aspirar a ella de forma tan desinteresada de esfuerzo, preocupándose más por lo agradable que por lo correcto. Si el desafío de conocernos a nosotros mismos es de medida ardua, que tanto más difícil se vuelve conocer a otro, y la verdad, es que no siempre se conoce del todo, aun en nosotros, pero sí se puede conocer lo suficiente, como para elegir convivir con una persona por sí misma, ya no por lazo familiar o de otro índole, sino porque se conoce lo valioso en el amigo, y esto, debe ser digno de quererse. Hay que resaltar que nuestra capacidad de ser amigos y de hallarlos, es proporcional a la medida de nuestro esfuerzo por serlo. De forma que el que sea pobre en escuchar a otros, se vuelve necio, el que es pobre en tolerancia, se vuelve orgulloso, el que es pobre en dignidad, aquel que no se respeta a sí mismo, se vuelve taimado, el que es pobre en diálogo, se vuelve impertinente, el que es pobre en afecto, se vuelve indolente. Y cómo pensar entonces en buscar a un amigo cuando se es necio, orgulloso, taimado, o indolente. El tipo de personas que nos rodean, describen para bien o para mal, el tipo de persona que somos. Tampoco se trata de concebir a la amistad como una lista de deberes, pues la relación que de ella nace sin duda es agradable, pero si se tiene que ser consciente de que, para lo contradictorio que es el ser humano, no puede pensarse que la amistad sobrepase o resuelva esa condición, sino es con insistente dedicación por observar lo bueno y lo malo en nosotros, y que esto sea posible a través de una prolongada convivencia.

Por lo que se ha explicado, se observa que una vez más, el célebre alumno de Platón, trata las subjetivas relaciones humanas, como si de un fenómeno eminentemente natural se tratase, observando aquellas condiciones que generan uno u otro resultado, proponiendo *principios* que asistan a los que de manera sincera buscan la amistad. Son consideraciones que se vuelven para el lector, un manual acerca de la virtud y la amistad. Se torna también, en una lista de consejos de un maestro quedado en el pasado, en un curso, sólo para los que comparten el interés por la virtud, pues sostiene que aquellos no afines a prioridades éticas, no hallarán comprensible sus textos. Se puede concluir, que la amistad es en cierto modo, un estudio del hombre, porque se define lo mejor en nosotros, porque rechaza lo peor de lo humano, y porque en el esfuerzo de distinguir entre una y otra parte, se conoce la contradicción humana, que es después de todo, el estado en el que el ser humano se halla la mayor parte del tiempo. Por ello, es posible decir, que conocer la verdadera amistad, es conocer parte de la naturaleza humana.

Finalmente, tiene que decirse que el propósito de mostrar el proceso en el que se genera un acto ético, desde el análisis de Aristóteles, tiene como función mayor, observar los pasos que componen a la virtud, para que de ese modo, se pueda analizar en nosotros aquello que tiene que ser cambiado. Porque la importancia de ser ético en nuestra vida es fundamental, ya que no hay persona que no desee ser amado y amar, y como se ha expuesto, no es posible pensar que un individuo sea vicioso y que se considere al mismo tiempo, un buen padre, un buen hijo, o un buen hermano, o un buen amante, o demás tipos de relaciones, porque practicar el vicio, implica por definición, afectar en mal a otros. Por ende, la única forma de tener plenas relaciones con las personas que amamos o que nos aman, es caminar por la vereda de la virtud, y qué mejor forma de lograrlo que conociendo una naturaleza humana con sus *pros* y *contras*, que nos facilite o complique, alcanzar tan hermoso *ethos*. No sorprende por ello, que el análisis del filósofo de Estagira, empiece con dicho tema, para describirnos su potencia, sus extremos, sus límites, sus virtudes. Detallando los matices del conflicto humano, describiendo su problemática y contradicciones, sin perder de vista, una posible meta a llegar. Sin condenar al ser humano por sus vicios pese a su frecuencia, sino que por el contrario, por esa condición de imperfección, insistir en la necesidad de lograr la práctica de lo mejor en nosotros, una práctica no de un día o una época, sino de toda una vida, porque sólo haciendo actos de virtud nos hacemos virtuosos, y solo siendo virtuosos, somos lo mejor para los que nos aman. Exalta además, que esta inevitable imperfección humana se pule con la maestría de la virtud, reduciendo considerablemente nuestros yerros, incrementando significativamente nuestros aciertos hacia otros, y volviendo a la vida, un muy agradable lapso de tiempo por vivir. Y esta constitución de lo más valioso en el ser humano se logra con el más noble de los fines, que es preocuparse por el bienestar de los demás. De manera que la forma más plena de ver por nosotros, es primero ver por los otros. No acaso es un destello de contradicción humana que siendo tan agradable hacer el bien a alguien, que en últimos términos, nos resulta beneficioso para nuestra forma de ser, se vuelva una vereda tan fácil de despreciar. Porque se vuelve curioso observar, que es más fácil para las personas tolerar a quienes los han ofendido, que a quienes les muestran un *modo de ser* virtuoso. Irónicamente, la virtud es más despreciada por los malos, que querida por los buenos. Pero,

no sólo trata el análisis del Estagirita sobre la virtud moral, sino que incluye una consideración sobre la forma más plena en la que el hombre convive, que es la amistad. El estudio de la virtud se vuelve antesala de esta reflexión, porque de ser virtuosos y de tener amigos, se asegura una felicidad, un bienestar en la vida pese a sus malos momentos. De forma, que en la misma manera en la que se estudia la virtud, se enfoca a fondo con la amistad, partiendo del mismo método de incluir las nociones de éstas, desarrollando también sus condiciones de posibilidad, como sus malas formas de entenderse. Y nuevamente y no dejando a un lado, tomando como sustento de su cavilación, la naturaleza humana. La verdadera amistad es planteada entonces, como el máximo resultado de una persona que se ha constituido un *modo de ser* acorde con la virtud, y que ello puede permitir, que a base de esfuerzo, se halle a un amigo, sea porque dos que son virtuosos identifiquen lo afín entre ellos, o porque uno se vuelva el maestro de la virtud del otro. De manera que la idea ya antes desarrollada con Platón, de que la educación en mucho interfiere en el aprendizaje de la disposición de la virtud, encuentra nueva vereda, al considerarse el ejemplo del amigo virtuoso. El problema es que en la lucha de placeres y dolores, entre pasiones y razones, el ser humano puede volverse un nudo de confusiones, optando por elegir lo más a gusto para él, que a la postre y sin percibirlo, se vuelve un egoísmo que lo aparta de los demás. Y esto sucede con más frecuencia de la deseada, por ello, la necesidad de presentar una invitación para darse a la tarea de iniciar una reflexión que nunca termina, sobre nosotros, sobre los otros, sobre el bien y sobre el mal, en otras palabras, una reflexión sobre el ser humano.

Para concluir, pienso sin duda, que la mejor manera de encontrar a un amigo verdadero, es darnos a la tarea de serlo nosotros mismos. Porque en la mayoría de los casos, no se hallará gente que sea ya virtuosa o buen amigo, sino personas que tengan en verdad la sincera disposición de serlo, y que si no lo han logrado, en muchos casos se debe a que no han encontrado un guía que les diga cómo serlo, o que les haga saber que sí es posible hallar amigos verdaderos. La amistad, al igual que la virtud, tratan de hacer un bien a otro, por lo tanto, lo más importante es dar, y para dar, no hace falta dos partes, sino sólo una, y es esa primera parte la que puede gestar que una segunda le retribuya, ya sea porque le enseñe a hacerlo, ya sea porque el otro identifique en uno la auténtica amistad. Esperar encontrar a un amigo, sin serlo uno, es renunciar de antemano a encontrarlo. Pero darse al

esfuerzo de serlo, aun en la inevitable ingratitud de sufrir a los falsos amigos, traerán al final, si uno se preserva auténtico y esperanzadamente atento, a un *otro* igual, a uno *otro* que busque la virtud y desee la amistad. Y allí, es posible, que nazca un auténtico par de amigos.

Capítulo III

Conclusiones.

En todo el transcurso de la exposición acerca del *concepto de hombre* en Aristóteles, así como de su descripción de *naturaleza humana*, se han acentuado las cualidades de su propuesta, resaltando el carácter universal y vigente a toda época, de la potencia y finalidad del ser humano, en su capacidad de ser virtuoso y alcanzar la felicidad, en su condición como ser político y simbólico por naturaleza. Sin embargo, es necesario atender ciertos argumentos ontológicos que expone acerca del hombre, y que considero contradictorios e insostenibles en su planteamiento. No mencionados con anterioridad, para no desviar la atención al tema central de la virtud, pero que tampoco pueden ignorarse, y no ser expuestos. Por tanto, hay que atender las descripciones que se formula acerca del esclavo, cuando sostiene que **“...unos hombres son por naturaleza libres, y otros esclavos, y que para éstos, la esclavitud es la conveniente y la justa.”**¹ De la caracterización de la *potencia del hombre* que ha sido planteada en las obras antes mencionadas, sufre aquí su primer tropiezo, porque, si por un lado observa que de forma natural somos políticos, y tenemos por naturaleza razón y pasiones, y capacidad para formarnos *modos de ser* con base en el esfuerzo, entonces: ¿cómo es posible que un ser humano que apenas nace, y de cuyo esfuerzo no se ha probado aún, pueda determinarse si sus cualidades lo hacen o no esclavo? El pudiese responder, que unos nacen con más cualidades que otros, de forma que el **“... que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbito y esclavo por naturaleza;”**² Pero entonces, si en verdad piensa que son la cualidades que nos destacan, lo que nos identifica como hombres nacidos para ser esclavos, o como hombres nacidos para ser libres, entonces, por qué hace referencia a que todo aquel ser humano que sea bárbaro, léase, que no sea griego, es también un esclavo, ya que sostiene que **“...bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza...”**³ No inscribiendo nada más al extranjero y al esclavo en este estatus, sino que incluye además a la mujer y al niño también. De manera que aquel ser humano que no sea varón, griego, y en madurez, ya tiene por naturaleza, menos inteligencia, y más fuerza de

¹ Aristóteles, *Política*. Trad. Manuela García Valdés. 1255 – 5. Ed. Gredos, Madrid, 1999.

² *Ibid.*, 1252a 2-3.

³ *Ibid.*, 1252a 2-3.

trabajo. Eso implica que todas las sociedades que no sea partícipes de la cultura helena, son por definición esclavos, es decir, son una “... **posesión animada...**”⁴ sin amo que los use, y sin hogar al que servir. Pero es posible argüir en contra de esta observación, de que si la sociedad griega era la más preponderante al momento, (sobre todo, si se recuerda que su célebre alumno Alejandro Magno marchaba a iniciar la conquista sobre el imperio Persa) es porque sencillamente es la cultura que ha probado tener mejor cualidades naturales y por ello es muestra de su papel conspicuo. Y entonces, por qué decir que “...**es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna.**”⁵ Esto significa que reconoce que la calidad para ser esclavo u hombre libre, no se tiene por ser griego o extranjero, porque helenos o “bárbaros” pueden mostrar cualidades que los determinen para una o tal función social. Pero si es la facultad la que hace distinción, y se ha visto que Aristóteles sostiene que se nacen con facultades para logra la virtud, para alcanzar la parte más perfectible en el hombre, y que ésta debe de elegirse y esforzarse, por ende, no es tampoco, la magnitud de nuestras facultades naturales lo que nos hace virtuosos, sino nuestro esfuerzo. Incluso menciona que es más meritorio un hombre fuerte por haberse ejercitado arduamente, que aquel que ya ha nacido con notable fortaleza. Por tanto, si es el mérito lo que distingue el hacer de los seres humanos, es contradictorio que se piense que alguien nazca para ser esclavo u hombre libre, cancelando la posibilidad de la elección que permita la muestra de mérito en todo el proceso de la virtud que se ha expuesto. Pero más aún, tampoco el mérito hace a unos esclavos y a otros libres, porque sencillamente nadie nace para ser esclavo, y desde los planteamientos del propio Aristóteles es insostenible, pues en su noción de hombre y de naturaleza humana, se implica una descripción universal, una predicación ontológica que defina a todo un género de seres, en este caso el hombre, con una potencia y finalidad, de cuya diferencia entre unos y otros, es el ejercicio de las virtudes. En dicha noción, todos tenemos potencia para ser lo mejor de nosotros mismos. Es posible además, que pudiese justificarse la discriminación del filósofo heleno, defendiendo la idea de un contexto histórico, en donde para las circunstancias de su tiempo fuese la esclavitud algo explicable. Y ciertamente no puede dejarse de percibir dicho factor, sobre todo porque la esclavitud en el mundo antiguo, no tiene esa crueldad que en nuestra época

⁴ *Ibid.*, 1253b 2- 3.

⁵ *Ibid.*, 1255a 6-7.

recuerda sobre las colonias europeas hacia los afroamericanos, o los pueblos indígenas mesoamericanos, porque en muchos casos, el esclavo griego era considerado como miembro de la familia. Sin embargo, también resulta insustentable dicha defensa de índole histórico, porque el propio Aristóteles considera los argumentos en contra de la esclavitud, y discute las razones que su maestro Platón menciona en las leyes, o que el poeta Filemón defiende en sus textos, o incluso las reflexiones del filósofo Metrodoro, y cita en *La Política*, que “... **la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta.**”⁶ De manera, que aún en su contexto histórico se plantea una perspectiva que critica esta denigrante práctica social. Su aceptación e incluso defensa por la esclavitud, como por el desprecio a los bárbaros, mujeres o niños, es injustificable, contradictorio e insostenible, desde de su propia perspectiva. Sin embargo, la riqueza de la descripción de ser humano y su naturaleza que nos hereda Aristóteles, es tan rica y abundante, que es posible en un dialogo filosófico, revisar y apartar estas consideraciones acerca del esclavo y demás individuos discriminados, para preservar una descripción del hombre que se sustente, y fomente la reflexión acerca de lo que se puede considerar universal en nosotros.

De hecho, es pertinente sobre saltar su labor de derivar un concepto de *virtud moral*, de una *naturaleza humana* que describe integral, en el sentido de no pelear las partes que expone acerca de ella, como sus referencias a las pasiones y la razón, por un lado, o como la individualidad con la colectividad por otro. Todas nacidas de una potencia que se encamina a una finalidad que consuma su perfectibilidad. La *virtud moral* no se vuelve en el filósofo de Estagira, un regulador de una parte del hombre, sino un regulador de una parte mala del hombre, de aquella que se contrae así mismo, y se pierde de la interacción con el *otro*. Este rasgo es importante, ya que se ha dicho con anterioridad que en la historia de la filosofía de las morales ,el péndulo de la discusión se ha centrado por una parte, en una razón sofocante de las pasiones como en el caso de Kant, en contra posición a un Hume que basa los juicios morales en los sentimientos. Sea de una postura o de otra, la ética ha visto pelearse la racionalidad con las emociones. En el caso de Aristóteles, ambas partes son contenidos del alma no destinadas a enfrentarse en infértil batalla, sino en aprender a distinguir en equilibrio de las pasiones dignas de dejar sentirse, de las que no, y en qué

⁶ *Ibid.*, 1253b 4.

momento sentir las. Incluso, tampoco conflictúa al placer ante la austeridad, sino que también enfatiza la moderación apropiada para cada lugar y tiempo.

Su propuesta también es integral en el sentido en el que no desasocia el *ser natural* del *ser social*, de hecho, para los griegos tal separación es inconcebible. Un ejemplo de la implicación que existe al referirse de ser social o ser natural, se tiene en las discusiones de los derechos humanos, al plantar si estos derechos deben ser planteado desde un derecho natural, que significa considerar una naturaleza humana que sirva como base para formularlos, o si por el contrario, se sustenta un derecho positivo que se sustenta en una convención. Para el pensamiento helénico, dicha discusión no tiene sentido, pues el derecho natural no se pone en duda, ya que lo dan por sentado. Ahora bien, esta perspectiva se debe a la razón de concebir al hombre y a la naturaleza como algo inseparable, es decir, la discusión sobre si el derecho humano se sustenta o no en uno natural o positivo, implica que se piensa que la naturaleza es algo separado del humano, en términos epistemológicos, se formula como un *sujeto* que se halla ante un *objeto*. Y para ellos tal planteamiento no existe, ya que el hombre se halla intrínscico en la naturaleza, sin ser sujeto, porque el hablar de sujeto, es referir a un “estar a fuera de”, cuando la idea es exactamente la contraria, es un “estar en”. El pueblo heleno no pensó esta dicotomía debido a su noción de concebir en unidad al hombre con la naturaleza, el mundo es una apreciación tan extraordinaria para ellos que no puede más que ser divina. Por ello se explica que su concepción del hombre como una manifestación de la naturaleza, deba fundar las descripciones que haga de sí desde una *Physis*, desde una naturaleza que abarca lo que se denomina mundo natural, y lo que es cultura. De forma que todo el *hacer* del hombre en su sociedad, es de alguna manera natural, pues es él, parte de la naturaleza, aún en ese *hacer* peculiar que nadie más hace. Esta concepción integral entre un ser natural y un ser social que no divide, implica formular una naturaleza humana con pasiones e inteligencia, que no puede vivir separado de sus semejantes, y que sólo puede completarse así mismo en una labor eminentemente social, que es la con la virtud moral. Significa que si de naturaleza esta relacionado con otros, y de naturaleza tiene facultades para lograrlo, por ende, el hacerlo a través de la virtud, es cumplir con una función natural, y social al mismo tiempo.

Un tercer aspecto integral de su perspectiva ética, es que no escinde ni confronta la *individualidad* de un ser humano ante su *colectividad*. Es decir, que no pide la sujeción de

un individuo a una sociedad con tal de preservar una bien general de la comunidad, ni tampoco defiende la idea del bienestar del sujeto, a costa de la comunidad. En un símil de la lucha entre el sistema socialista y capitalista. Sino que piensa que ambas deben darse juntas, porque puede existir un individuo virtuoso y feliz, por hacer el bien a otros en busca su felicidad. Este planteamiento del filósofo de Estagira considero que es de suma importancia, porque una vez más, los conflictos parecen surgir de contraponer dos partes indisolubles que deben ejercerse en equilibrio. El ser humano no puede perder su individualidad, ni siquiera a costa de una comunidad, porque es perder libre albedrío, porque es parte de algo mayor que él. Pero tampoco puede prescindir de ser una pequeña unidad que junto con otras más, muchas más, constituyen una comunidad, pues hay un todo que lo abarca. Por eso considero formidable que el alcance de la felicidad para el ser humano que propone Aristóteles, no se de en los extremos, ya sea por complacer el bien de todos a costa de la identidad de cada quien, o por complacer las individualidades, a costa de poder perjudicar a una mayoría. La felicidad en cambio, se halla en medio de estos polos, porque es haciendo el bien a otros, porque es preocupándonos por el bien de una comunidad, que se genera la condición de posibilidad para que podamos ser felices, en el cumplimiento de nuestras facultades como de nuestras necesidades básicas, por ello su planteamiento de los tres tipos de vida.

Por tanto, su perspectiva es una ética integral que une en equilibrio las partes del ser humano, que hoy día es tan fácil de enumerar separadas, entre un uso de la razón moderado que dirija a las pasiones, cumpliendo con un ser natural que lo ata al mundo, y que lo posibilita para obrar con virtud y excelencia, como ser social que anhela la felicidad por buscar de manera individual su perfección, ante una colectividad en la que contribuya con su puesta en práctica de virtud moral. Todas estas partes indisolubles en el ser humano, indispensables para su vida, pueden en su conjunto, y con su debida proporción, garantizar una vida plena par consigo , como para con los demás. Pues significaría que las partes de un todo, se hallan completas y en su respectivo función y lugar.

Entonces, si estas consideraciones sobre su ética integral, así como de la virtud moral, son importantes discutir, es porque considero que no es vigente para el tiempo actual, sino que es vigente para todo tiempo. Pues el ser humano seguirá siendo un ser social, como un ser natural, tan capaz de lo racional, como capaz de lo pasional, tan

individual como colectivo. Y sin duda, en cada periodo histórico que cruce el ser humano, estas descripciones tomarán nuevos colores, a apropiados en cada época, y tal vez, de tiempo en tiempo, puedan predicarse más partes del hombre que permitan observarlo con mayor plenitud, con más comprensión. Por ello mismo, sobresale el ingenio de Aristóteles, que ha puesto en discusión a lo largo de la historia de la filosofía, una amplia conglomeración de partes para describir al ser humano, que hasta el día de hoy, se ajusta asertivamente sobre él, sin importar todas las etapas históricas que ha cruzado su concepción. Pues en un tiempo actual por ejemplo, la pregunta sobre una concepción del hombre puede incluir las opiniones de otras disciplinas. Piense en ejemplo, que problemas sociales importantes por resolver como la eutanasia, el aborto, o la pena capital, o la definición de derecho humano, requieren de una concepción del hombre. En el caso del aborto en particular, es necesario preguntarse no solamente *qué es el hombre* como en todo problema social, sino que es importante preguntar también, *cuándo nace el hombre*, qué es lo que hace que un hombre sea como es. En tiempos de la antigüedad no había mayor discusión acerca de la gestación de un ser humano, pero en los tiempos modernos, es apremiante escuchar lo que pueden decir las ciencias aledañas a este estudio. Lo mismo en el caso de la eutanasia, para saber si es bueno o malo evitar la muerte, aún en condiciones de vida deplorables, es pertinente preguntarse primero, qué se entiende por vida. De forma que se tienen nuevas tareas en la filosofía para abordar problemas que avanzan más rápido que nuestras respuestas. Y la consideración del filósofo heleno, al plantear una naturaleza humana que concilia sus partes en lugar de anteponerlas, es una dirección que considero importante preservar.

Ahora bien, hay una pregunta apremiante que se le puede realizar al planteamiento de Aristóteles acerca de su proceso en el que se constituye la virtud moral, y consiste en inquirirse sobre cómo es que un agente puede interesarse por obrar con virtud. Veamos, se ha expuesto que el acto ético se inicia en la intención, y que con la puesta en práctica de la virtud se construye un *modo de ser* que dispone con más constancia las intenciones para hacer el bien. También se ha visto con brevedad, que la virtud no es enseñada, sino lo que se enseña es una disposición, y que esa disposición puede ser inculcada por el ejemplo, sea un padre, o un maestro, un amigo o demás casos pensables. Pero lo que no se ha planteado, es ¿cómo es que un agente decide disponer su intención para obrar con virtud?

¿Cómo es que se elige ser virtuoso? Pues no basta una persona que guíe y muestre con su ejemplo la virtud. En el diálogo platónico del *Menón*, se refiere a casos de hijos que no imitan la virtud del padre, sino que unos lo siguen y otros no, aún gozando de las mismas condiciones. Por eso la virtud no es enseñable, por que requiere elegirse por si misma, y de esa condición, sólo puede responder cada quien. Razón por la cual Aristóteles señala que la política solo puede darse entre las personas de edad madura, pues requiere de un mínimo de experiencia, de un mínimo de conciencia. ¿Qué es entonces lo que hace que una persona escoja obrar con virtud.? Una respuesta puede ir encaminada a proponer una conciencia moral que observe y valore la importancia de ser virtuosos ante los demás, pero dicha perspectiva dejaría una pregunta similar. ¿Cómo interesarse por poseer esa conciencia moral? Considero que la respuesta al respecto, se centra en la experiencia de un momento ético, de manera más específica, en la *compasión* por el sufrimiento de *otro*. Otras palabras para decirlo, es de tratar de sentir lo que otra persona está sintiendo. Sin esa conexión sentimental por el bienestar del otro, la intención se vuelve impersonal, dejando un vacío la consideración por aquel que sufre. Esta perspectiva puede confundirse con un emotivismo, con una ética de las emociones, lo que no considero acertado, pues no se trata de eliminar en lo absoluto a la razón de la formulación ética. De lo que trata, es de implicar parte sentimental e inevitable en el ser humano, pues no podemos desprendernos de afectar y de sentirnos afectados por los demás. Al igual que Aristóteles, coincido en que no debe negarse ni las pasiones ni la razón en la experiencia ética, e igual coincido en que la razón tiene un papel deliberador que supedita a estas pasiones, pero creo también que el actuar con virtud implica una relación de trastocamiento con el *otro*, y por tanto, el aspecto afectivo entre una persona que hace el bien, y otra que es beneficiado de ese bien es inevitable. No se puede eliminar sentir agrado o desagrado por un bien o mal acaecido. También es importante identificar que no se refiere a un estado voluble del ánimo, donde por placer o dolor se genere un bien o mal, sino se refiere a que se viva la experiencia de sentir compasión por el infortunio o bien aventuranza de una persona. En su obra *La Poética*, Aristóteles sostiene una idea semejante sobre la katarsis en la obras trágicas, cuando menciona que es “... **la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, (...) actuando los personajes y no mediante relato, y**

que mediante compasión y temor lleva acabo la purgación de tales afecciones.”⁷ Es decir, que la tragedia representa un drama humano y que través de la interpretación de los actores, el espectador puede compadecer la suerte de los personajes, puede tratar de sentir la emoción que es interpretada en el escenario. Incluso llega afirmar por ello, que **“... no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, (...) En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (...) la diferencia está en que uno dice lo sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular...”⁸** Ya que el **“... poeta es imitador, (...) pues o bien representará las cosas como eran o son, o bien como se dice o se cree que son, o bien como deben de ser.”⁹** De forma, que puede darse la experiencia en la expectación de una tragedia, como un espacio de ensayo hacia sentir un drama humano, y que por ello pueda servir de foro para plantear un dilema ético, para proponer una manera en la que una u otra hipotética circunstancia pueda resolverse.¹⁰ Lo importante es mencionar que el vínculo afectivo por la situación de un personaje, puede darse en nuestra cotidianidad, después de todo, la vida misma, es considerablemente más grande que un escenario de teatro, con una gama mayor de posibles experiencias, desde trágicas a cotidianas. Es esta compasión por la fortuna del *otro*, lo que puede motivar a un agente a evitar un sufrimiento o a promover un bien. El sentir el dolor ajeno, es un fiel consejero para tener en consideración el buscar emanar una intención para buscar la virtud. Pues no es para nada igual, saber que alguien está sufriendo, a experimentar ver el dolor de una persona. Incluso el sufrimiento propio puede también motivar el buscar la virtud, porque puede ser que la indignación de padecer una injusticia, sea también un motor importante. No sobra señalar que esta noción de compasión tiene sin duda una herencia cristiana, pero que no por ello considero sea demeritorio, y en su participación a la ética, la entiendo como un intento de sentir lo que otro puede estar sufriendo o gozando, como una consideración afectiva y racional de tratar de imaginar lo que el otro puede estar experimentando, un poseer sencillamente en el lugar del otro, y que esa sincera experiencia, puede alentarnos a inclinar nuestra intención de buscar la virtud.

⁷ Aristóteles, *La Poética*. Trad. Valentín García Yebra. 1449b 25-30. Ed. Gredos, Madrid, 1999.

⁸ *Ibid.*, 1451a35- 1451b 10.

⁹ *Ibid.*, 1460b 5-10.

¹⁰ Debe mencionarse que no se trata de afirmar que la función única de la tragedia sea completamente como al servicio de la ética, sino más bien se dice que puede dársele esa función.

De manera, que considerar a la virtud, de forma meramente racional, sin contemplar una parte afectiva en su proceso de compasión por el *otro*, tiene un importante problema, pues el considerar a la virtud como un deber, como un imperativo a realizar, puede cansar el ánimo y el convencimiento de seguir haciendo lo correcto, ya que en muchos casos se paga amargamente obrar con virtud, sea que porque la propia circunstancia para obrar con ella implique un sacrificio de algún tipo, sea físico, sea económico, sea de tiempo o algo similar, o sea porque en el cumplimiento fiel de la virtud, despierte envidia entre los *modos de ser* que se configuran por el vicioso, y que por tanto se animen a perjudicar un daño en el virtuoso, piensese en ejemplo el caso del juicio de Sócrates. Para mirar por tanto, a la virtud como un fin en si mismo, no basta una conciencia que racionalmente argumente porque es correcto a obra con ella, ya que eso sólo implica un parte de nuestra naturaleza. Se debe además tener presente un vínculo afectivo por los semejantes, vínculo que se puede establecer a través de una compasión por sus circunstancias. El deber como un argumento racional para hacer el bien, puede ser olvidado en un ánimo cansado o lastimado, pero la experiencia de relacionarse con los demás a través de la compasión, y con la insoslayable asistencia de la razón, puedan dejar una convicción más indeleble.

Pienso entonces, que la enseñanza elemental de los filósofos griegos se vuelve fundamental, aquella enseñanza de promover el amor a la sabiduría, porque esta se percibe como un fin en si mismo, y aquello que se busca como fin y no como medio, te permite que en su sólo hacer, obtengas en si la recompensa, pese a sus penalidades. Pues la analogía viene de observar como el artista ama su arte, como el alfarero su oficio, o el filósofo su profesión. Ya que decir, que se ama el *hacer* que uno ha elegido en vida, no es metáfora, sino que si existe un vínculo afectivo por lo que se hace. Claramente no puede ser igual al amor que se genera de un semejante, que responde con un trato, y de cuya interacción emana el afecto. Pero en el caso de amar la sabiduría como amar el oficio o la profesión, se ama el *hacer*, porque lo que se ama no es meramente una abstracción, sino la representación de las cosas que se hace, de lo que se siente cuando se llevan acabo, y de las repercusiones que se genera. De la misma forma, considero que la mejor manera de alcanzar un *modo de ser* virtuoso, es amando a la virtud. No pensándola solamente como un conjunto de deberes, sino como una actividad que se busca por si misma, porque cuando se ama a una persona u actividad, no hay cansancio que te desista de dejarla de forma

definitiva, y con el paso del tiempo, se vuelve impensable apartarse de ella. Si la virtud es percibida como un deber nada más, al igual que toda actividad que es practicada con obligación y sin convencimiento, es fácil dejar hacerla. Y entonces se vuelve posible empezar a conceder excepciones, sobre momentos que se debía actuar con virtud, hasta que paulatinamente y sin percibirlo con claridad, se comienza a configurarse un *modo de ser* proclive al vicio. Si en cambio, uno se conecta con un *otro*, a través de una compasión, a través de una experiencia de intentar sentir lo que otra persona puede estar sintiendo, y no olvidando la razón, sino por el contrario, haciendo ejercicio de la prudencia para comprender al ser humano, se puede lograr entonces, motivar nuestras intenciones para interesarse por la virtud, y que ese interés se vuelva genuino, a la manera de percibir a la virtud como un fin en si mismo. Y de esa constante experiencia de hacer el bien, de tratar de pensar en la situación del otro, es posible ir amando los efectos que provoca el acto de virtud, desde la satisfacción misma de hacerlo, hasta los resultados que genera en los que son favorecidos, sea por evitar un mal, o por hacerle un bien. La virtud al igual que la sabiduría, se debe amar para conocerla, y conocerla para amarla.

Por último, quiero derivar una reflexión sobre la idea aristotélica de la justicia como virtud perfecta, así como la idea platónica de que las virtudes son hermanas entre si, como partes de un mismo rostro, donde cada una es una virtud particular, pero todas a la vez son también consideradas como una gran virtud. Entonces, lo significativo de la justicia es que es una virtud perfecta por consistir en hacer el bien a los demás. Sin embargo, considero que pueden existir otras virtudes que tengan también dicha función, o que se dispongan a dicha función, como la gentileza o la caridad, entendida como esta capacidad de compartición de bienes hacia un necesitado, aún cuando el generoso se halla en condiciones de carencia. O como la puesta en práctica de la valentía por hacer un bien a alguien. Lo que significa que si lo más importante de la virtud moral es ver por el bien de los demás, entonces, se puede generar un *modo de ser* de pensar por el bien de los otros, un *modo de ser* que consista en darse a la tarea, de que en la medida de lo posible, se busque hacer un bien, y este ethos, considero que es en si misma una virtud moral, a la que denomino *bondad*. Pues esta *virtud moral*, que consiste en un ethos de pensar primero en el bienestar de los demás antes que el nuestro, (sin sacrificarnos sin necesidad) tiene una importancia peculiar, ya que sería, por decirlo de alguna manera, la madre de las virtudes, pues no hay

virtud moral que pueda prescindir de la prioridad de considerar al *otro*. Tampoco se trata de buscar el auto sacrificio en pos de los demás, pues sería borrar la identidad a costa de una colectividad. Sino que lo importante es mantener un equilibrio, entre el bienestar propio y el ajeno, ponderando con la prudencia en qué momento es mejor optar por favorecer a uno u a otro, pero teniendo siempre como prioridad a los demás. Sintetizando, a partir de la idea aristotélica de que la justicia es la virtud perfecta por hacer un bien a los demás, se deriva otra virtud moral, siendo ésta la *bondad*, como una *virtud rectora*, que consiste en disponer nuestra intención de ver por el bien de los demás, y que por su preocupación por el bien estar ajeno, alienta a que las otras virtudes morales como la valentía, la prudencia, la templanza, la justicia, la fraternidad y demás mencionables, tengan un orientación a considerar el beneficio del otro. Por ello, esta *virtud rectora* puede ser pensada como una madre de las virtudes, pues alienta a las demás a buscar en equilibrio el bien de todos. Es en este sentido que se alude a la idea platónica de concebir una gran virtud, que a su vez sea cada una de las virtudes en su particularidad, pues la *bondad* sería esta gran virtud, y las virtudes que consistan específicamente en hacer un bien (como la justicia o la caridad) o que puedan disponerse hacia ese sentido (como las virtudes cardinales) serían las particularidades de la *bondad*.

En el caso de los vicios, se presentaría un fenómeno similar. Puede pensarse que una persona padezca del vicio de la avaricia y no de la cobardía, o que padezca del vicio de la incontinencia, pero no de la envidia, y así sucesivamente con cada uno. Pero todos los vicios, sin importar cuáles sean, o cuantas tenga un agente, todos, siempre buscan el beneficio propio, lo que significa que con constancia, se piensan primero en ellos mismos antes que en los demás, y por complacerse están dispuestos a perjudicar a otros. De forma que el *egoísmo* puede observarse como un vicio antagonista de la *bondad*, un *vicio originario* de todos los vicios, porque cada vicio mencionable es una particular deformación de un egoísta. Se distinguen los vicios, porque cada uno tiene un tipo de mal distinto e implícito, pero todos, tendrán origen en un agente que prefiera el beneficio propio de forma injusta o desproporcionada.

Por tanto, dirigirse hacia la virtud o al vicio, depende de un interés claro, que prefiera constituirse en una constancia por pensar más en si mismo o en los demás. Este interés se ve determinado por una compasión, por una capacidad de ponerse en el lugar del

otros, y que de dicha experiencia, se aliente un modo de ser por preocuparse por el bien ajeno, una bondad que permee a todas la virtudes en su dirección, para que al paso de la práctica, se ame a la virtud moral, como un modo de vida digno de ser vivido.

Aristóteles, pese a las notables diferencias que puedan tenerse con su pensamiento, así como en los abundantes aciertos de su filosofía, se convierte en el texto de sus éticas, en un maestro del conocimiento de la naturaleza del hombre, en un sobresaliente consejero de la convivencia humana, en un amigo auténtico de la virtud, y en un filósofo que apunta un camino a seguir. La imperfección en su filosofía, recuerda la ineludible fragilidad humana, pero su perfectibilidad, nos muestra su inefable potencialidad, su brillante esfuerzo que nos relata de una finalidad del que todos somos parte, al alcance de la felicidad.

BIBLIOGRAFÍA.

- 1) Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet . Ed. Gredos, Madrid, 1985.
- 2) ----- *La Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Ed. Gredos, Madrid, 1985.
- 3) ----- *La Política*. Trad. Manuela García Valdés. Ed. Gredos, Madrid, 1999.
- 4) ----- *La Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Ed. Gredos, Madrid, 1994.
- 5)----- *La Poética*. Trad. Valentín García Yebra. Ed. Gredos, Madrid, 1999.
- 6) Autores varios, *Historia de la filosofía*. 1. Ed. Progreso, Moscú, 1980.
- 7) Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica Analógica*. Ed. UNAM, México, 2005.
- 8) ----- *Ética*. Ed. UNAM, México, 2005.
- 9) ----- *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. Ed. UNAM, México, 2004.
- 10) Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*. 1. Ed. Ariel, Barcelona, 2004.
- 11) Düring, Ingemar, *Aristóteles*. Ed. UNAM, México, 2005,
- 12) Eurípides, *Tragedias de Eurípides*. Ed. Escritores Mexicanos Unidos, México, 1995.
- 13) Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- 14) Guthrie, W. K. Ch., *Los filósofos griegos: De tales a Aristóteles*. VI Trad. Alberto Medina González. Gredos, Madrid, 1993.
- 15) Heidagger, M., *Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte Ed. Alianza, Madrid, 2001.
- 16) Jaeger, Werner, *Aristóteles*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

- 17) Lear J., *Aristóteles: el deseo de comprender*. Trad. Pilar Castrillo Criado. Alianza, Madrid, 1994.
- 18) Martínez Marzoa, F., *Historia de la filosofía*. 1. Ed. Fundamentos 21, Madrid, 1973.
- 19) Reale, G., *Introducción a Aristóteles* Ed. Herdeer, Barcelona, 1992.
- 20) Ross, W. D., *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957.
- 21) Sófocles, *Tragedias*. Ed. Ateneo – Mexicano, México, 1984.
- 22) Trueba, Carmen, *Ética y tragedia*. Ed. Ánthropos, México, 2004.
- 23) Verdross, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental*. Ed. UNAM, México, 1962.
- 24) Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la Filosofía*. Ed, UNAM, 1990.
- 25) Zea, Leopoldo, *Introducción a la filosofía*. Ed. UNAM, México, 1985.