



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**ACTUALIDAD DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA: UN REFERENTE CATEGÓRICO
PARA UNA EDUCACIÓN EN LA VIRTUD**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HUMANIDADES: ÉTICA**

**PRESENTA:
NAYELI PALMA VALDOS**

**DIRECTOR DE TESIS
DR. NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA**

**CO-DIRECTOR DE TESIS
DR. MEDARDO PLASCENCIA CASTELLANO**



DICIEMBRE DE 2014

*A mi familia, en especial a mi esposo, mis padres y mi hermana,
a mi familia académica y finalmente a mis amigos porque en las experiencias
compartidas me heredaron dos legados:
los principios y las alas*

Índice

Introducción	4
Capítulo I. Felicidad en Aristóteles	
1.1 La constitución del alma en Aristóteles	11
1.2 La naturaleza humana en Aristóteles: elucidación acerca de su función y sobre la felicidad como actividad propia del hombre	15
1.3 La felicidad en Aristóteles	25
Capítulo II. Virtud en Aristóteles	
2.1 La Virtud como modo de ser	39
2.1.2. Breve introducción de la <i>Polis</i> como escuela de la Virtud	56
2.2 Examen de las virtudes éticas o morales y las virtudes dianoéticas o intelectuales	57
Capítulo III. Actualidad de la ética aristotélica, un referente categórico para una educación en la virtud	
3.1 Antecedentes históricos del quehacer educativo en América Latina y el Caribe	67
3.2 Actualidad de la ética aristotélica: referente categórico para la educación en la virtud	75
3.2.1 A cerca de la educación general del carácter: educando para la elección deliberada	76
	107
Conclusiones	
Bibliografía	117

Introducción

Este proyecto tiene como propósito realizar un ejercicio reflexivo entorno a la educación, teniendo como referente el pensamiento de Aristóteles, se buscan los elementos que permitan plantear si es hoy asequible una formación ética donde el ejercicio de la Virtud funja como piedra angular de dicha búsqueda.

El interés en esta tesis se remonta a mis años de formación superior; una vez egresada del Bachillerato decidí incursionar en la Ingeniería Química Industrial, durante este período y con algunas experiencias en el campo de la industria, caí en la cuenta de que las prioridades del espíritu empresarial e industrial eran contrarias a los ideales que en la tradición familiar me habían enseñado mis padres. Preferí otro comienzo en las Ciencias Ambientales, vocación elegida porque en su objeto de estudio reconocí la contribución que el ambientólogo tiene frente a las vicisitudes ambientales y humanísticas de nuestros pueblos, comunidades y ciudades, aunado a la actitud ética, responsable, comprometida y creativa con la conservación y mejora del medio ambiente a partir de conocimientos inter y multidisciplinarios. Durante este período, advertí que durante muchos siglos nuestra sobrevivencia y el modo que se elige para el progreso de nuestra especie tiene repercusiones directas en la forma en la que estamos educando (enseñando con ahínco las ciencias positivas, forzando la integración del estudio de lenguas extranjeras y el uso de tecnologías como didácticas pedagógicas por excelencia); no obstante, este progreso se ha desarrollado a expensas de desatender una prioridad que, a mi parecer, debe considerarse la primera de entre sus iguales y esta es la educación del carácter del hombre.

Sobre esta inquietud y la experiencia laboral, en el sector público educativo y el sector privado de la consultoría, decidí que necesitaba retomar mi quehacer académico para intentar hallar respuestas que permitan generar impactos en la telaraña social. He dedicado los últimos cuatro años a investigar sobre asuntos relacionados a las ciencias humanísticas y en la filosofía, iniciando un posgrado dedicado a esta materia y a la ética.

Cuando me embarqué en este viaje no supe por dónde comenzar, tenía claro que quería continuar con estudios educativos y sobre la virtud, aunque sentía dudas con respecto a esta última porque estaba más familiarizada con un sistema inmóvil de ideas que con la posibilidad de pensar de maneras diversas y con muchas interpretaciones.

En un primer momento, los métodos, el lenguaje y el mundo filosófico fueron aspectos totalmente ajenos e incomprensidos por mí. Para hacer frente a esta dificultad, primero se realizó la reunión de textos y la selección de editoriales de la obra del autor que había decidido estudiar, de manera conjunta con mi asesor. Posteriormente leí los textos de la forma como lo había hecho durante toda la vida hasta que un asesor conjunto me aconsejó leer despacio y con mesura; tomando con seriedad esta observación, el método de lectura y comprensión de textos se modificó. Siendo los consejos de mis maestros una excusa válida para optar sin remordimiento a presentar esta experiencia del modo más sencillo y modesto que fue posible para favorecer mi entendimiento, si al encaminar así mis letras y emplear de tal modo la pluma me he excedido no me queda más que implorar indulgencia, comprensión y disimulo del lector que sé es de ánimo serio. Reconozco que aún no he comprendido todo, a pesar de dar por terminada esta investigación tengo más dudas que respuestas, porque descubrí las grandes implicaciones que la comprensión de los libros producían en mí ser lo cual no siempre fue fácil aceptar, no obstante, era lo de menos comprender los textos, descubrí que a veces simplemente no quería hacerlo por las implicaciones que tenían en mí ser.

Comprender un texto significó, en esta experiencia, darle paso a mi vida, a mi pasado y mi presente, descubrí fantasmas y me miré pasando a través de la ventana. Actualizar el pensamiento de un filósofo implica develar el sentido de lo dicho en la existencia misma y cuando nos determinamos a subirnos en ese vehículo nos acompaña una carga emocional que la mayor parte del tiempo está colmada de dolor y, en ocasiones, crees que no podrás continuar ese camino y tal vez claudicar sea la mejor opción. Sin embargo, aún no terminaba el proceso emocional que involucraba la comprensión de los textos que me propuse estudiar; después de la interpretación del texto, hubo un momento de alejamiento que permitió innovar lo leído y revisado, descubrí que el pensamiento y propuesta ética, objeto de mi estudio, fue capaz de trascender a su época porque es capaz de explicar lo que sucede en los tiempos que corren, resistir las críticas y permanecer en el tiempo.

Durante esta investigación no se siguió una metodología unívoca, lo único clásico en el ejercicio humanístico es la pluma y el papel, pero sobre todo que quien desee tomar este rumbo y emprender el viaje, debe explorar lo dicho y su prejuicio, para apropiarse en un

sentido amplio y pleno nuevos saberes, dejando que el viaje por sí mismo continúe su camino. En esta cruzada conocí a muchas personas que son grandes maestros y amigos, y también a un hombre llamado Aristóteles de Estagira.

Considero que nosotros, personas del siglo XXI, tenemos un desconocimiento abismal de la obra del Estagirita; si pretendemos hacer un juicio y ser verdugos de su pensamiento frente a nuestro mundo que considera lo viejo como obsoleto perdemos la gran posibilidad de aprender un poco del legado que nos heredó. No podemos acercarnos a su pensamiento desde el positivismo utilitario, pues, sin duda, desde este panorama su filosofía es inútil; el único criterio positivo para echar un vistazo justo a sus ideas es la forma en la que él mismo, a su vez, platoniza como dice Samaranch¹. Para mí ha sido, hasta hoy, un placer haberlo leído y haber sido acompañada de tantos maestros y amigos, por esta razón la tesis está dirigida al estudio de la propuesta ética de Aristóteles y, a partir del esclarecimiento de sus ponderaciones, deliberar si es ésta una posibilidad actual, vigente y palpitante.

El hombre para los griegos está constituido por cuerpo y alma, principio fundamental que Aristóteles recupera para dilucidar acerca de la cualidades propias del hombre y de lo que nos hacen hombres; en la exposición hecha por él hay de por medio una separación entre cuerpo-alma y partes del alma, ¿existe, en esta postura, la creencia del cuerpo y alma como partes ajenas y separadas? o bien ¿el alma se considera por encima del cuerpo? En esta exposición Aristóteles señala que el alma se constituye de partes, pero ¿qué sucede entre las partes del alma? ¿la parte racional del alma y la parte irracional, expuestas por el autor, existen como elementos en disputa? o ¿es la parte racional la que se encuentra por encima de la irracionalidad? si es así y el hombre es un ser meramente racional ¿tendríamos que flagelar y mutilar nuestras pasiones para alcanzar los principios éticos-filosóficos aristotélicos?

En la *Ética Nicomáquea* sabemos de ante mano que el postulado ético se resume en la *felicidad* como el fin último del hombre, eje rector de la obra entera; sin embargo, cabe la siguiente pregunta: ¿existe una orientación y delimitación meramente trascendental acerca de la felicidad? la base de esta cuestión se debe principalmente a que las acciones humanas

¹ Samaranch, Francisco de P. "Estudio preliminar" en: ARISTÓTELES. *Obras*. Madrid, Editorial Aguilar, 1967, p. 9.

están dirigidas a un bien, pero ¿en qué sentido comprende Aristóteles el bien? y ¿por qué la necesidad de establecer un bien supremo, un fin y una finalidad en el hombre?. Ahora bien, el establecimiento de una ética basada en la felicidad como fin último de las acciones humanas implica esclarecer la esencia de la felicidad o, por lo menos, procurar entender en qué sentido la propone Aristóteles.

El problema para comprender, en sentido estricto, lo que el autor expone sobre la felicidad, consiste en que a lo largo de sus tratados no ofrece una única y semejante respuesta. Efectivamente, en algunos pasajes considera a la felicidad como una actividad del alma conforme a la virtud y si esto es así ¿cómo es posible ser feliz a través del ejercicio de la virtud, si parece que los virtuosos niegan sus pasiones o el deseo de poseer bienes? la felicidad entendida como una actividad del alma conforme a la virtud implica, a su vez, una *praxis* conjunta de todas las virtudes humanas; no obstante, ¿podemos considerar que la felicidad radique en una serie de sumatoria infinita y ordenada de todos los bienes, incluidos bienes imperfectos y como mera acumulación y adquisición de los mismos? o quizás ¿la felicidad tiene que ver con la posesión de pasiones, placeres, bienes externos y buena suerte?

Una segunda exposición importante sobre la noción de felicidad se encuentra, en el libro último de la *Ética Nicomáquea*, donde se describe como una actividad contemplativa. Por tanto, ¿la contemplación es el único bien para ser feliz y los bienes restantes simples medios para alcanzarla? ¿significa que la felicidad tiene un carácter elitista y sólo los intelectuales e ilustrados pueden ser felices? o tal vez ¿será mejor prescindir del estudio de la felicidad porque es un estado puramente emocional? o bien ¿qué significa ser feliz? Prestar la atención al problema sobre la esencia de la felicidad reside en que de su elucidación depende la adecuada comprensión de la noción ética de virtud.

La virtud, por su parte, se presenta como un modo de ser del hombre para entender qué es un hombre virtuoso es necesario exponer las nociones de acto y potencia y así poder dar cuenta del concepto de naturaleza humana que Aristóteles tiene, pues con dicha investigación se inicia la búsqueda de una función o bien específico del hombre.

La felicidad, desde su connotación de actividad del alma en consonancia con la virtud, implica reflexionar acerca de las partes –racionalidad e irracionalidad- y las cosas que suceden en el alma –pasiones, facultades y modos de ser-, sin embargo ¿es posible que

cada uno de estos elementos en constante coexistencia permitan esclarecer las virtudes dianoéticas o intelectuales y éticas o morales? ¿o esta separación intenta discriminar a unas sobre otras?. En términos generales el Estagirita considera que así como el alma tiene sus partes, esas partes tienen sus propias virtudes, dicho de otro modo, racionalidad e irracionalidad ya son en el hombre virtudes en potencia; pero, ¿ello significa que al ser potencialmente virtuosos por naturaleza y dado que las virtudes pueden aprenderse, ya se es un hombre virtuoso? o bien ¿qué significa ejercitar la virtud? Algunos estudiosos de Aristóteles consideran que la teoría de la *mesótes* es principio fundamental para comprender la virtud aristotélica, por tanto ¿existe un corpus normativo para comprender el *justo medio* frente a sus extremos al estilo de un cálculo matemático?

Aristóteles cree que el medio por el cual podemos hacer posible la práctica de principios éticos y la virtud es la educación; sin embargo, ¿cómo podemos educar en la virtud aristotélica cuando ésta parece contraria a nuestro modo de ser actual? ¿la comprensión del desarrollo del alma humana posibilita el proceso de formación? ¿la apuesta por una educación con virtud se exige de educar la parte racional o inicia en sentir correctamente y la concientización de que sentimos? Aristóteles también nos conduce a preguntarnos por la relevancia de la educación familiar y si la *polis* puede funcionar como escuela o es asunto propio de los gobernantes. Ahora bien, si el autor considera que la virtud y el justo medio se realizan en función de lo que podemos hacer por nosotros mismos ¿es la formación para la *elección deliberada* la que permite comprender las características del ser virtuoso y su ejercicio en estos hábitos? Aunque podría ser viable educar desde pequeño a una persona en buenos hábitos, ¿qué sucede con el resto, con jóvenes y adultos? ¿se considera la imposible reeducar el carácter, de acuerdo a los planteamientos del autor?

La actualidad de la ética aristotélica como referente categórico para la formación en la virtud es un ejercicio de interpretación, resultado de la lectura y reflexión de algunos libros de la obra del autor destinada a dilucidar los cuestionamientos planteados en líneas precedentes. Esta investigación se compone de tres capítulos mismos que establecen dos momentos imprescindibles para la comprensión de la ética aristotélica versados sobre dos categorías fundamentales de su ética: felicidad y virtud, recogidas de sus tratados éticos así como de otras obras, entre ellas *Política*, *Retórica* y *Poética*.

En el capítulo primero establezco dos momentos importantes; por una parte, realicé un análisis de pensamiento del autor acerca de las ideas generales del alma con el propósito de aclarar la noción de hombre; por la otra, juzgo necesario comprender ¿qué entiende el autor por felicidad? pues es relevante saber lo que establece por bien, fin y finalidad, donde la conclusión versa sobre el fin último del hombre que es, por supuesto, la felicidad; aunado a reflexiones generales acerca de la misma, es decir, la felicidad planteada frente a otros aspectos, tales como las pasiones, los placeres, los bienes externos y la buena suerte.

El segundo Capítulo de dicha propuesta fijó mi atención en la virtud, partiendo de la noción de felicidad y las ideas acerca de las cosas que suceden en el alma a saber pasiones, facultades y modos de ser; donde cada uno de estos elementos, en constante coexistencia permiten esclarecer las virtudes dianoéticas o intelectuales y éticas o morales; en términos generales el Estagirita considera que el alma consta de partes, las cuales tienen sus propias virtudes; dicho de otro modo, racionalidad e irracionalidad ya son en el hombre virtudes en potencia.

Finalmente, para el capítulo tercero recojo elementos que considero relevantes para el estudio del problema que me ocupa, donde la pretensión de esta tesis no está en describir de modo exhaustivo el pensamiento ético aristotélico. La intención es mucho más modesta y busca, revisar las ideas generales de su pensamiento respecto de la virtud y sus posibilidades de enseñanza en el marco actual. Inicio este Capítulo con algunos datos y antecedentes históricos de la educación en América Latina y el Caribe, con la finalidad de exponer sobre asuntos relevantes que permitan comprender la situación educativa actual.

En segundo lugar expongo algunas propuestas básicas de la obra del autor acerca de la educación general del carácter, las bases teóricas planteadas señalan la relación que existe entre el desarrollo del alma humana y el proceso de formación. En dichas etapas se reconozco tres aspectos imprescindibles para la formación del carácter, a saber, el sentir correctamente, la concientización y finalmente el papel de la *polis* como educadora; a partir de esto, abordo la educación para la elección deliberada, mi intención es explorar los tipos de acciones, la relación de éstos con el placer, los deseos (y tipos de deseos), el deseo racional, la constancia de actuar con virtud y la elección deliberada; todas estas categorías las enmarco en el supuesto de que a partir de lo descrito se pueden comprender las características del ser virtuoso, dicho de otro modo, se puede educar para la virtud o bien

educar el carácter hacia la virtud. Finalmente me ocupo del tema no sólo sobre la educación del carácter sino también de alternativas para la reeducación del mismo, pues de este modo la actualidad de la ética aristotélica es viable y una posibilidad actual.

Capítulo I. Felicidad en Aristóteles

1.1 La constitución del alma en Aristóteles

Puesto que la felicidad *es una actividad del alma* de acuerdo con la virtud perfecta, debemos ocuparnos de la virtud, pues tal vez investigaremos mejor lo referente a la felicidad.²

La ética aristotélica sienta sus bases en la constitución del alma y el papel de ésta en el desenvolvimiento de la vida. El alma (*psyché*) es para los griegos y, por tanto, para Aristóteles, “causa y principio del cuerpo viviente; causa en cuanto principio de movimiento mismo, en cuanto fin y entidad de los cuerpos animados. Principio vital.”³ En el alma se alojan cualidades y facultades que permiten conocer las funciones específicas de los seres vivos. No obstante, alma y cuerpo, lo racional y lo irracional son principios irreductibles y naturalmente inseparables; es un conjunto relacionado a partir del cual podemos comprender aquellas cualidades que constituyen al ser humano.

Derivado de este análisis presto atención a la noción del alma porque considero que a través de ella podemos encontrar una forma adecuada de comprender la teoría ética aristotélica, ya que los planteamientos acerca de la felicidad y la Virtud⁴ están basados en esta noción. Por tanto, cuando se desarrolla un tema tan complejo como la ética, donde el moralista estudia la felicidad y la Virtud, actividad y modo de ser de una parte del alma respectivamente, se presenta una reflexión indiscutible y merece que quienes la estudiemos conozcamos el alma entera. Para comprender esta noción examine sobre tres aspectos a saber: el primero la relación que tiene el alma con el cuerpo; el segundo cómo está constituida y cuáles son sus partes, y, finalmente, en el tercero me ocupo de la relación que existe entre partes del alma y la Virtud, de ahí que el conocimiento de esta noción:

² Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Madrid, Editorial Gredos, 2da Edición, 2008. Traducciones y notas Pallí Bonet, Julio; Introducción Martínez Manzano, Teresa. 1102^a5. Las cursivas son nuestras.

³ Montoya, José y Conill, Jesús. *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Editorial Cincel, 1985. Prólogo Aubenque, Pierre. p.193.

⁴ Para fines de esta investigación Virtud con mayúscula evoca la noción de Virtud de modo genérico, es decir, la Virtud con mayúscula es el cuerpo global donde encuentran reunión las virtudes, éticas o morales y dianoéticas o intelectuales. Así cuando se utiliza en el texto con mayúscula no se hace una reflexión de una virtud en particular, sino que se evoca la Virtud general sin hacer mención específica pues todas en sí mismas son Virtud.

... contribuye notablemente al saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza: el alma es, en efecto, como el principio de los animales. Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad así como cuantas propiedades la acompañan...⁵

Ahora bien, en principio es importante pensar la relación que guarda el alma y el cuerpo; con respecto a esto el Estagirita considera que existe obediencia del cuerpo hacia el alma, pues tiene, por decirlo de algún modo, la facultad para guiarlo. Según Gauthier Aristóteles concibe al cuerpo como aquel instrumento o herramienta que se encuentra al servicio de las disposiciones del alma⁶, la pregunta que se asoma a estas ideas es si para el filósofo el alma es considerada superior al cuerpo. Para comprender la relación entre el alma y el cuerpo debemos recurrir a la búsqueda que nos ocupa donde tenemos que la felicidad *es una actividad del alma* en consonancia con la Virtud por tanto lo que se busca será la virtud humana y por ende el bien, el fin y la felicidad humanas.

En esta búsqueda el autor expone que: “Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma”⁷ [énfasis mío], con ello constatamos que el estudio del alma es el que se busca por ser ésta con la que contemplamos y conocemos la naturaleza propia del hombre así como las cualidades que la acompañan; sin que esto signifique que el cuerpo sea inferior al alma, puesto que ambos existen de modo indisoluble y son naturalmente inseparables. Ahora bien, para el fin ético, por el cual Aristóteles retoma el estudio del alma, nada importa qué es lo que mantiene unidad del cuerpo con el alma, ya que éstas se distinguen como partes del cuerpo y todo lo divisible y basta con decir que su disposición natural es existir de manera conjunta; más bien lo que importa para este examen es que hay que servirse de los estudios previos acerca de ella, de sus partes y de las cosas que en ella pasan y cito: “Algunos puntos acerca del alma han sido también suficientemente estudiados en los tratados exotéricos, y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte del alma es irracional y la otra tiene razón.”⁸

⁵ *Acerca del alma*, 402^a5.

⁶ Gauthier, Rene. *La morale d' Aristotele*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958, pp.14-16.

⁷ *Ética Nicomáquea*. 1102^a15.

⁸ *Ibidem*. 1102a25-30.

En el caso propiamente del alma humana, Aristóteles señala que el alma del hombre tiene correspondencia con dos partes distintas que la componen una irracional y la otra racional. La parte irracional a su vez se conformará por dos partes: 1. una vegetativa que no participa de la razón y 2. una apetitiva y desiderativa y participa de la razón porque tiene la cualidad de escucharla y obedecerla. La primera se constituye de facultades nutritivas y de crecimiento y ésta es común para todos los seres vivos como: las plantas, los animales y los hombres. Siguiendo éste análisis la parte del alma que podríamos comprender en el terreno de una animalidad o irracionalidad exacerbada, es en realidad una parte del alma que tiene como cualidad algo de razón a mi parecer, puesto que sí ésta es capaz de escuchar y obedecer a la parte racional del alma es porque existe un lenguaje común que le permite comprender los principios derivados de la razón, es decir, por una parte viola a la razón porque es apetitiva pero es desiderativa porque en la vida primigenia y sensitiva existen disposiciones que exhortan al hombre elegir correctamente a partir de las normas que la razón dictamina, de este modo, las partes del alma mantienen una relación existencial de dependencia. Al respecto Gómez Robledo señala:

Nótese bien cómo aun en su última *Ética* de las aceptadas hasta hoy como auténticas, y cuando ya, con toda probabilidad, había abrazado la psicología del hilemorfismo, Aristóteles continúa haciendo suya, a los fines éticos por lo menos, la psicología que heredó de su maestro, la que ve en el alma humana una repartición tripartita con un principio en la cúspide y dos movimientos irracionales, el coraje y la concupiscencia, supeditados de suyo, aunque no siempre, al imperio de la razón.

Dicho en otros términos, Aristóteles tuvo la más exacta percepción de la contienda y batalla que se libra en el interior del hombre, y que no tiene lugar, hasta donde podemos conjeturarlo, en el resto del reino animal, cuyas especies e individuos se dirigen sin la menor vacilación por la línea del instinto, sin otro afán aparente que el de satisfacerlo plenamente. El hombre, en cambio, él sólo, es un ser contradictorio, según el título de uno de los más profundos libros de Emil Brünner, *Der Mensch im Widerspruch*.⁹

⁹ Gómez Robledo, Antonio. "Introducción" en: Aristóteles. "*Ética Eudemia*". México, D. F. Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 20-21.

Con el párrafo anterior verificamos que aunque existe una parte de la naturaleza irracional que se muestra sumisa frente a la norma dictada por la razón, el hombre constantemente se encuentra en contradicción, esta lucha interna expresa por tanto la necesidad de comprender la naturaleza humana desde su complejidad y de manera integral, ya que el hombre es un ser que no sólo tiene razón sino deseos, anhelos, emociones y ambas partes del alma humana no son principios ajenos sino elementos de naturalezas completamente relacionadas, las que al mismo tiempo hacen de la racionalidad y la irracionalidad principios sustancialmente irreductibles, donde, la existencia de uno requiere de la existencia del otro y viceversa, así como para la existencia de la luz se necesita la oscuridad.

Ahora bien, la división del alma da cuenta del elemento fundamental de la ética aristotélica, puesto que la distinción entre un conocimiento teórico contemplativo y un conocimiento práctico serán los fundamentos que utiliza el autor para desarrollar la teoría de las virtudes donde el conocimiento teórico contemplativo está avalado por la necesidad de su objeto, y el conocimiento de tipo práctico está dado en función a las cualidades inherentes a la naturaleza del ser humano, por esto:

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. De este modo cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso y moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados.¹⁰

Esta separación del alma en diversas partes no significa simplemente darle un lugar que ocupar a cada una, la intención de dividir las se da como medio de comprensión de la naturaleza humana y sus cualidades; ya que a partir de estas comprendemos el modo de ser virtuoso. La excelencia del carácter, traducida por Virtud, consiste fundamentalmente en cumplir con la función y el bien humanos; de ahí que la actualización de las virtudes del alma es la que permite la perfección de su función y su bien. Conill y Montoya comentan: “Preferimos *excelencia* para señalar el carácter no necesariamente moral de la *areté*.

¹⁰ *Ética Nicomáquea*, 1102b35.

Originalmente señalaba el hecho de destacar en alguna actividad (especialmente en las socialmente útiles). En tiempo de Aristóteles significaba ante todo *excelencia del carácter*, de una persona que le hacían destacar positivamente entre los demás.”¹¹ Por ésta razón el filósofo hace una distinción entre virtudes morales del carácter o éticas y virtudes intelectuales o dianoéticas dada en la distinción de una parte racional y otra irracional del alma. Emanado de este análisis surge la necesidad de esclarecer la función propia del hombre que aclare la noción de hombre en Aristóteles.

Ya que en la función o finalidad específica de los entes se encuentran contenidas las cualidades para las cuales fueron hechos; y si el hombre tiene una función o finalidad podemos conocer cuál es el bien al que debe tender en su actuar y en la medida que realiza esta actividad se hace hombre. Pensemos, por ejemplo, en un par de tijeras, si nos preguntamos sobre el fin o función para el cual fueron hechas seguramente sabemos que su fin y función es cortar y en la medida que éstas corten cumplirán con su función y si añadimos excelencia a su fin podríamos concluir que son unas buenas tijeras, de ahí que la actualización del fin o función se lleva a cabo la tarea de ser. Ante este panorama cabe la pregunta ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su función o fin? y finalmente sí existe una función o fin específico, podemos actualizarlo en el ejercicio de lo que es y así cumplir con excelencia el ejercicio de la existencia, y a partir de ello ser llamados dignamente hombres, de modo que el hombre podrá conocerse en la medida que conozca qué es capaz de hacer.

1.2 La naturaleza humana en Aristóteles: elucidación acerca de su función y sobre la felicidad como actividad propia del hombre

En el apartado anterior dimos cuenta de la noción del alma en Aristóteles; éste explica el alma humana a partir de sus partes y funciones, y establece la posibilidad de hallar características que corresponden de modo fundamental al esclarecimiento de alguna esencia o cualidad específica en el alma del género humano; estas cualidades indican la necesidad de pensar en una función propia del género humano, es decir, el estagirita considera que del análisis de las distintas partes del alma, se puede encontrar alguna cualidad que permita diferenciarnos de los demás seres vivientes. Esclarecer sobre una función propia del

¹¹ Montoya, José y Conill, Jesús. *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Colombia, Cincel, 1988, p. 194.

hombre implica iniciar una exploración en sus tratados éticos, políticos, retóricos y poéticos; el inicio de esta búsqueda se efectúa con la intención de esclarecer qué hace al hombre ser lo que es.

En términos generales, Aristóteles concibe la función propia del hombre como un bien relacionado a la vida racional¹² y contemplativa, más que con la vida de nutrición y crecimiento o la llamada vida sensible. De ahí que la función propia del hombre tendrá que ser una función en concordancia con la noción que tiene del alma.

La pregunta que atañe y sobre la cual sentará el autor las bases para lo que después llamaremos felicidad –o *eudaimonía*– es la existencia de dicha función. Para tal esclarecimiento se expondrá en primer lugar la función propia del hombre, en segundo lugar se procura buscar una función más integral, de la cual la felicidad, además de ser la finalidad del hombre, se presenta como el modo completo de mirar la función y naturaleza humana desde todas las aristas posibles.

Aristóteles dirá que para tener una idea clara de la felicidad, que al mismo tiempo constituye el bien o fin supremo del hombre, es necesario develar la función propia del género humano; sólo así comprendemos que la función se actualiza a través del ejercicio de las cualidades humanas. El primer momento del que se hace referencia desde un punto de vista que podríamos llamar biológico, parte del estudio de lo más cercano y que en la cotidianidad de la vida se hace innegable. Las actividades comunes son evidencia de lo que en alma existe como cualidad; por lo tanto hay que ver si de diversas actividades existe una en particular que permite comprender la concepción de hombre en Aristóteles.

El autor desarrolla una argumentación en la que propone como hipótesis descubrir la función o trabajo específico del hombre, como a continuación se expone:

Acaso se conseguiría, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la

¹² Cuando Aristóteles hace referencia a la vida racional, no evoca el significado moderno de lo racional, en el sentido de la razón como el arte del carnicero que separa, estudia, comprueba, mide, pesa, calcula y observa, sino como un medio propio de la naturaleza del hombre, es decir, por su naturaleza el hombre tiende a unificar, a expresar a través del símbolo a modificar a través de nuestras cualidades biológicas –manos– porque sólo mediante estas potencialidades el hombre hace del mundo un lugar adaptable para su sobrevivencia, por tanto la idea de vida racional en Aristóteles no se circunscribe a ningún tipo de idea de la razón que todo racionaliza o concretiza.

función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia.¹³

Aristóteles se propone a través de las actividades que realiza el ser humano encontrar la función propia del hombre; así como fue necesario buscar ejemplos para explicar o dar razón en líneas anteriores, él mismo se vale de ejemplos y analogías que le permitan descubrir dicha función. En la analogía de la cita que antecede, se hace indudable que en la función hay más que un mero objeto o meta pues la función y el fin también son un modo a partir del cual podemos conocer lo bueno y el bien. En esta analogía el flautista, el escultor y el artesano realizan las actividades propias del oficio que practican, pero no sólo cumplen una función sino también llevan a cabo actividades propias de su oficio, de este modo la función y la actividad de cada arte dan cuenta de que lo bueno y el bien están presentes dicha función y actividad. La cuestión es si en el caso del hombre hay una función que le es propia, y si es así, puede hallarse lo que es bueno y cuál es el bien del hombre.

El autor asevera que así como en las artes y ciencias existe la posibilidad para reconocer en ellas una función y una actividad donde está implícito el conocer lo bueno y el bien de éstas, entonces es posible pensar en las funciones y actividades del hombre por este mismo camino. Inicialmente el autor parte de cierta analogía entre el hombre y el artesano, es decir, entre el hombre y cualquier sujeto que lleve a cabo una función: en efecto, así como el flautista realiza una serie de acciones para llegar a un fin, como tocar alguna composición o en el escultor la obtención de alguna efigie o escultura. De este modo el hombre realiza acciones en vista de algún fin o al menos con el propósito de alcanzar un fin. Aristóteles, a grosso modo, propone que si logramos descubrir la función propia humana, es decir, el tipo de acciones propias del hombre, podremos saber más acerca del fin hacia al cual se dirige, porque según la función será el fin al cual se tiende.

Cabe señalar que el autor no propone encontrar el bien humano partiendo de su función como dos cosas distintas o aisladas, es decir, como si la función fuese el instrumento para explicar el bien humano; si se procediera de este modo la función estaría separada de los hechos y acciones que se realizan para obtenerla; en cambio, en el supuesto

¹³*Ética Nicomáquea*, 1097b20-1097b30.

de que exista una función del hombre¹⁴, lo bueno y el bien radica en la función misma. Es decir, la función consiste en la realización de las acciones propias del hombre, de manera similar como el artesano, el flautista o el escultor, que cumplen su función propia en el ejercicio de la misma, por lo tanto el autor asume que: lo bueno y el bien es para todos aquellos para quienes existe una función, donde el bien y lo bueno lo encontramos en esa misma función. El hombre es un ser que posee una función propia; en consecuencia, lo bueno y el bien humano se encuentran en dicha función, y si la felicidad es lo bueno y el bien del hombre, entonces ser feliz es la realización plena de su función.

Podríamos preguntar ¿por qué el autor afirma que lo bueno y el bien parecen estar en la función propia humana? para responder este cuestionamiento tendríamos que partir de la vinculación entre la felicidad y la función propia del hombre, por ejemplo, haciendo uso de la analogía del artesano, se sostiene que el bien del mismo radica en la capacidad directa de obtener su producto, es decir, en el hecho mismo de realizar acciones y actos determinados que le permitan alcanzar su propio fin; del mismo modo, la función del flautista consiste en tocar la flauta, la función del escultor en esculpir, la función del arquitecto en construir, y así podemos proceder con cada una de las artes.

Aristóteles descarta que la sola capacidad de ejercer una función, ni el producto derivado de esa función, sean considerados como el mayor bien del artista; primero el bien del artista no radica en la sola capacidad, el bien es de algún modo más perfecto que la capacidad misma; en esta argumentación subyace la teoría del acto o hecho sobre la potencia y vigor, por ejemplo, entre dos sujetos con la misma capacidad consideraríamos más perfecto al sujeto que ejerce su capacidad que quien no la ejerce; de tal forma que la actividad hace de la función, fin y bien superiores a la mera potencialidad o capacidad del sujeto¹⁵.

¹⁴ Aristóteles deja pendiente el planteamiento de una función propia del hombre, tal vez porque sea algo a lo que no podemos aspirar conocer de forma concreta debido a la diversidad, peculiaridad, individualidad y diferencias de los hombres. El autor es consciente de que pese a que el hombre de manera natural tiene el impulso por definir la realidad, que por naturaleza quiera saber, en la materias humanas es difícil pretender conocer de modo concreto y exacto lo que atañe al hombre; sin embargo, que el hombre no pueda determinarse no significa problematizar sobre algo que no se puede atender o pensar; evidencia de esto es la posibilidad que se da a sí mismo Aristóteles de decir y explicar.

¹⁵ Por las mismas razones, Aristóteles concibe la ética, la felicidad y la Virtud como cualidades humanas que sólo pueden ser posibles en la vida práctica; sin el talante práctico no podrían considerarse como bienes, y si el bien, es el fin y el fin es la función, sólo serán considerados bienes por ser realizables en la acción concreta.

El mayor bien del artista tampoco consistirá meramente en el producto obtenido de la función, es decir, cabría la objeción de considerar que cuando un artista ejerce su arte lo único que busca es el producto, porque es el fin de su acción, por ejemplo: la casa, la escultura y la composición son fines que determinan la función del artista e inclusive al artista mismo. El producto como un fin al que tiende todo artista no significa que sea lo bueno y el bien último para él, parece que el autor sustenta que la ejecución y la actividad del artista es un bien mayor que el producto mismo. Lo que quiere decir es que el producto no es lo más relevante sino la ejecución adecuada que le permita obtenerlos. Así, la importancia de la función radica en que sin las acciones no hay producto, lo propio de todo artista consiste, por tanto, en actuar como tal.

No obstante, la función del hombre no puede residir sólo en una mera capacidad ni en los productos, sino en las acciones que ejecutamos para obtener el producto. La función del flautista es tocar, la función del escultor es esculpir, la función del arquitecto es edificar; lo cual es su mayor fin y por ende su mayor bien. Por esta razón, la función del hombre no puede residir exclusivamente en la capacidad que tiene para hacer, como tampoco en la obtención de productos resultados de la misma; al contrario la función se identifica con lo bueno y el bien porque consisten en la práctica constante de la capacidad misma hasta su perfección. De este modo el hombre hace uso de su potencialidad y en la medida en que la práctica obtendrá algo; en este caso, la felicidad.

Con este primer análisis el autor asume que el fin último del hombre no es algo aislado y externo al bien del hombre, pues del fin y de la función conocemos el bien; la función, fin y bien son en Aristóteles sinónimos, que pertenecen intrínsecamente al hombre, de tal forma que el fin del hombre se encuentra en el mismo hombre. El fin último del hombre por tanto consiste en la ejecución de sus acciones propias; la vinculación existente entre función, fin y bien hacen de esta asociación tripartita el contenido de aquello que en su ejercicio constante actualiza las cualidades por medio de las cuales el hombre se hace hombre. Sin embargo la cuestión versa sobre si de las acciones propias del sujeto podemos entonces responder qué es el hombre, hasta ahora queda claro que la vinculación entre función, fin y bien dan un primer esbozo de alguna noción que permite responder qué es el hombre en Aristóteles.

Ahora bien, si por función entendemos cierto tipo de actualización o realización de cualidades mediante las cuales el hombre puede considerarse hombre, es preciso descubrir en qué consisten dichas cualidades. Aristóteles plantea la duda de la existencia de una función o actividad propia del hombre y con ello constata que en el actuar existe una complejidad intrínseca, puesto que los seres humanos somos capaces de realizar diversas actividades y cada una de ellas parecen ser imprescindibles e importantes en nuestras vidas; de esta complejidad se da la dificultad de encontrar una función específica. El autor analiza dos argumentos al respecto; la primera dice: “¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo?”¹⁶

En este argumento la pregunta es si existe una función propia del hombre tal como se logra en las disciplinas o las artes. Sin embargo ¿sería paradójico pensar que el hombre tenga fines que sólo puedan dar razón de sus actos de manera accidental o azarosa? ¿es absurdo que no exista un fin o una función que justifique toda su vida, reduciéndolo a la mera capacidad de realizarse sólo en función de los buenos oficios que es capaz de realizar?, tal parece que el ejercicio de las artes y los oficios no puede dar cuenta de lo que el hombre es; si esto fuese así, sólo podríamos llamarnos médicos, arquitectos, ingenieros, profesores, científicos, politólogos, etcétera, en cambio en lo cotidiano, también somos amigo, padre, madre, hijo, ciudadano, hermano, etcétera; si se pensara que la función, el fin o el bien lo encontramos sólo en el ejercicio de una profesión se descuida una parte en las actividades del hombre que motivan aún más la vida en el orden de lo cotidiano. No obstante Aristóteles parece creer en cierta conveniencia de una función que sea propia del hombre, y en esa insistencia va más adelante

¿O no es mejor admitir que así como parece que hay una función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función a parte de éstas?¹⁷

Así como las partes del cuerpo, los órganos y los sentidos cumplen una función específica, del mismo modo el hombre tendría que tener una función propia y la insistencia

¹⁶ *Ética Nicomáquea*. 1097b25-30.

¹⁷ *Ibidem*. 1097b30-1098^a.

de Aristóteles al respecto es contundente: “Y ¿cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento¹⁸”.

Para el autor el hombre cumple con varias funciones, pero para discernir si hay una que en sí misma esté por encima del resto enuncia tres notas imprescindibles ésta debe ser en primer lugar, una función genuina y característica de todo ser humano, que no comparta con ningún otro ser vivo y que subsista pese a las diferencias culturales, raciales, nacionales e ideológicas. En segundo lugar, se trata de una función que jerárquicamente sobresale frente a todas las demás actividades debido a que caracteriza y determina al hombre a ser lo que es. Consecuentemente, en tercer lugar, se habla de una función que es causa de un tipo de vida acorde a la naturaleza humana, la cual al dejarse guiar por el alma, no puede olvidar las partes racional e irracional de esta última.

Como hombres existimos con un modo de vida propio de nuestra especie que supone una función genuina, es decir, la distinción del resto de los seres vivos nos da de alguna forma una característica propia y justo en eso radica el ser hombre. Así, las funciones vegetativa, nutritiva, de crecimiento, instintivas o sensitivas son funciones que no pueden ser características primordiales de nuestra especie pese a ser realizadas por el hombre, no son ni exclusivas ni propias de él porque de ellas se sirven el resto de los seres vivientes. De entre todas queda una función y está relacionada con la actividad racional:

Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquel, que por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción¹⁹

Para el autor la función propia del hombre consiste en un tipo de vida donde la cualidad racional sea puesta en práctica, debido a que la vida racional es una actividad propia del hombre por ello es la que más lo define. La vida racional, por su parte, consiste en una actividad que permite actuar conforme la *recta razón*, ésta debe considerarse como una planificación correcta, es decir, una cualidad intelectual innata, que, mediante la

¹⁸ *Ibidem.* 1097b30-1098^a.

¹⁹ *Ibidem.* 1097b30-1098^a5.

educación, resulta un arte para ver las cosas rectamente. Considero que Aristóteles señala que la actividad racional va en dos sentidos porque por un lado tiene la habilidad de poseer y pensar principios demostrativos y lógicos, y por otro lado, obedece a los principios como fruto de la experiencia y de la sabiduría de hechos dados en la cultura y la opinión tradicional, de tal modo podemos comprenderlas como: una científica y la otra especulativa, respectivamente.

En esta postura el Estagirita se muestra a favor de la vida contemplativa como la función específica del hombre; no obstante si la función, el fin y el bien humano se ciñen sólo a la razón absoluta y la mera actividad contemplativa ¿acaso dicha función, fin y bien no se reducirían a esta actividad y los demás bienes y actividades se convertirían en medios para alcanzarla? Contrariamente a esta postura meramente contemplativa e intelectualista, es preciso destacar que si bien Aristóteles distingue dos sentidos distintos, pero no aislados, de la función racional, de los cuales pareciera la contemplación la más importante por ser la más cercana a una función propia humana, la función, fin o bien del hombre no puede reducirse a una actividad meramente teórico-contemplativa, porque el autor hace evidente que dicha función, fin o bien debe ser actividad práctica que actualice no sólo una parte del alma, sino que la función, fin o bien del hombre debe ser una actividad donde cada parte del alma y cada terreno de la vida se entrecrucen. Esta compleja relación existencial se muestra del siguiente modo:

Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente del hombre y del hombre bueno, como el de tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra excelencia queda la virtud (pues propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera²⁰

²⁰ *Ibidem.* 1098a5-1098a15.

Como hemos esbozado, toda función del hombre puede comprenderse como una actividad emanada de sus propias cualidades, y de algún modo para Aristóteles la vida racional y contemplativa es una cualidad que el hombre debe llevar a cabo, porque la función del hombre consiste en una actividad que se desarrolla según la razón o al menos implica razón pero no sin ella.

A ello hay que añadir cierta excelencia al ejercicio de la actividad racional, en este sentido el autor considera que de manera genérica decimos que la función del citarista es la misma que la de un buen citarista, pues ambos tienen la capacidad de tocar la cítara; lo mismo pasa con la función realizada por el hombre y la función realizada por un hombre virtuoso; la diferencia aparece cuando en ambos se toma en cuenta la excelencia con que se realiza la función, de ahí que para el autor el citarista toque la cítara pero el buen citarista la toque excelente. Si consideramos esta analogía al ámbito humano podemos decir que para que el hombre viva su propia función no basta que viva una vida racional.

La respuesta está en creer que Aristóteles pensó en una razón perversa. Para el filósofo el hombre no es hombre sólo por ser racional, ello implica considerar hombre al hombre por sólo algunas características sin importar la excelencia añadida a la función²¹, aunado a que la contemplación es una actividad que el hombre realiza algunas veces y en determinados momentos. El gesto ético añadido a las actividades lleva por nombre Virtud, es decir, el debido cumplimiento de la función humana requiere añadir excelencia a la existencia misma. Puesto que la felicidad consiste en llevar una vida humana virtuosa, llevando así su función propia a la excelencia.

La concepción de dicha función, fin y bien no podría sólo reducirse al desarrollo meramente intelectual, es decir, la supremacía de la actividad teórica-contemplativa no excluye el talante práctico-existencial como constitutivo esencial, sino que además la función del hombre radica en un clase de vida, es decir, no sólo un tipo o listado determinado de acciones racionales sino todas las acciones que conforman la vida. Es por ello que la función del hombre se desarrolla en todos los campos de la vida humana, que no pertenecen sólo a campos científicos o teóricos, de ser así estaríamos reduciendo el carácter holístico de la postura del autor a meras recomendaciones de buenos modales o en

²¹ Podríamos decir, creer o pensar que de alguna forma, todos los hombres por el hecho de tener la misma naturaleza humana podemos llevar una vida racional, sin embargo en el autor no funciona así pues la vida racional necesariamente necesita del ejercicio y el hábito de actividades virtuosas.

múltiples e innumerables actos intelectivos. Aristóteles piensa al hombre completo en toda su integridad y en una forma de vida ordenada y plena hasta la vejez. De este modo como existen funciones naturales de otros seres vivos, así también el hombre ejerce la racionalidad por esencia y la virtud se desarrolla en la medida que agregamos cierta excelencia a nuestras funciones.

Baste con saber que si los fines son varios, y si en el fin existe un bien que sea el más perfecto será ese el que se busca, el cual parece ser la felicidad²²; podría parecer que Aristóteles fracasa al no hacer una distinción explícita entre un plan que comprenda o incluya todo, o bien un fin prioritario, sin embargo hace mucho más al dejar un conocimiento relativo e indeterminado, estas cualidades se convierten en posibilidades para continuar pensándolas; el libre albedrío de su ética la hace un principio indudable, se convierte en una ética asequible universalmente gracias a la prudencia que tuvo Aristóteles de caer en determinaciones finalistas o unívocas.

Por otro lado la actividad racional y contemplativa son de algún modo las que ocupan principal lugar dentro del conjunto de todas las actividades; sin embargo, no quiere decir que el hombre debe excluir las demás actividades propias de la vida práctica, pues ésta no sólo es el medio para llevar a cabo la contemplación, sino también es querida independientemente del desarrollo intelectual y en cuyo ejercicio el hombre también es feliz.

De este modo Aristóteles añade que llevar a cabo esta actividad implica actividad durante toda la vida, es decir, ser feliz es llevar una forma de vida cesada sólo por la muerte, aludiendo así a nuestro elemento temporal y finito, “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”²³, de tal manera que el hombre puede ser feliz por haber actuado conforme la Virtud y ello significa que la felicidad reside en tener otros bienes que también la hacen posible.

Lo que es un hecho es que en el análisis sobre el alma, se propone un parte racional y otra irracional, así como el ejercicio teórico-contemplativo y el ejercicio existencial, todos son partes integrantes de la función del hombre y por tanto su incidencia en la felicidad es

²² *Ética Nicomáquea*. 1097^a25-30.

²³ *Ibidem*. 1098^a15-20.

inminente. Existe un carácter holístico en esta concepción de hombre que resulta viable para un modo de ser feliz en el mundo, donde cada cosa, cada bien, cada contexto e inclusive cada vicisitud no impiden la consecución de la felicidad humana.

Con base en lo anterior constatamos que no basta con sólo postular la función del hombre como respuesta al problema de qué es la felicidad y enfocarnos en el planteamiento de que lo bueno y el bien es para todos aquellos que tienen una función, por esta razón es preciso ahora esbozar y advertir en qué sentido comprende Aristóteles el fin último del hombre.

Consecuentemente la pregunta inicial, que surge tanto en la *Ética Eudemia* como en *Ética Nicomáquea*, está dirigida al fin último en el cual se depositan todos los anhelos humanos, pero ya no como un simple fin o bien, sino pensada desde aquella fuerza que impulsa o motiva las acciones humanas y que además por naturaleza tienden todos los hombres a dicho fin. Aristóteles propone a la felicidad como fin último y perfecto al cual tiende el hombre: “...si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos,..., Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa.²⁴” La felicidad es el fin por el cual nunca elegimos otra cosa y es, de entre los fines y bienes, el más perfecto, porque a razón de ella no queremos nada más; sin embargo la duda sobre dicho fin versa en saber en qué consiste o qué es la felicidad.

1.3 La felicidad en Aristóteles

Las preguntas ¿qué es la felicidad?, ¿cómo ser feliz? o ¿qué significa ser feliz?, se hicieron manifiestas en el apartado anterior, lo cual nos lleva a explorar el entorno sobre la noción del bien aristotélico; de entrada queda claro que en la función está el fin y en el fin se encuentra el bien; dicho de otro modo, la función del hombre será su fin y su bien. Sobre esto no hay dudas, como sí respecto a qué es la felicidad, como se es feliz, etcétera.

La necesidad de retornar y evocar nuevamente la función, el fin y el bien está ceñida a intentar responder estas cuestiones. El Estagirita plantea la necesidad de un bien supremo que funge como fin último de las acciones humanas, es decir, éste determina y dirige sus

²⁴ *Ibidem.* 1097^a25-1097b.

elecciones y sus actos. La importancia de dicho estudio, radica en dar respuesta a la función y fin que permite o hace posible la perfectibilidad humana: “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”²⁵ Emilio Lledó expresa en su texto sobre Aristóteles y la ética de la *polis*: “El planteamiento de un bien que tuviera que hacerse cargo de las condiciones concretas en las que se desarrolla la existencia, y que ya tuvieron que ser reconocidas por Platón... encontró en Aristóteles un desarrollo que habría de dar sentido a su antropología ética”²⁶.

La necesidad de abordar el bien supremo como fin último del hombre, a partir del carácter integral, permite comprender el bien humano como el esclarecimiento material de dicho bien, donde el autor también señala que del problema del bien supremo deriva en el estudio de la felicidad.

Emanado de la búsqueda de principios últimos del hombre el primer cuestionamiento que surge es el siguiente: ¿es la exposición aristotélica una ética teleológica? o acaso ¿es el bien supremo la última y determinante finalidad humana?; en primera instancia el autor inaugura la hipótesis de que todas las cosas tienden hacia algún bien, porque nadie elige o actúa para hacerse un mal, aunque en algunos casos las elecciones resulten contrarias se eligen pensando en hacerse un bien y por otra parte ello equivale a pensar que existe un bien humano universal. No obstante, al estar en la búsqueda de principios, el autor asume que es propio del hombre y desde su constitución natural estar en constante carencia, es decir, permanentemente estamos en estado paranoico o de angustia, ello en razón a que el género humano requiere respuestas o por lo menos está en espera de algún guiño que le permita comprenderse en el mundo con ello damos cuenta también de que la búsqueda de un principio en esta postura está fundado en una posibilidad de pensarnos, porque la unidad y tematización del mundo es el único medio de hacer asequible nuestra estancia temporal en el mundo.

El establecimiento de un fin último o bien supremo parte de la noción de bien universal que el autor se plantea a partir de la investigación que introdujo Platón. Para Aristóteles las cosas separadas que existen por sí mismas y que de algún modo quedan

²⁵ *Ibidem.* 1094a.

²⁶ Lledó, Emilio. “Aristóteles y la ética de la «polis»” en Camps, Victoria (ed). *Historia de la ética*. Tomo I. de los griegos al renacimiento, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, p.139.

ceñidas al “*topos uranos*”, como deliberó su maestro, impiden que el hombre pueda realizarlas y adquirirlas. Por eso señala que lo que se busca como bien tiene como cualidad que el hombre puede realizarla y adquirirla. Por otra parte la imposibilidad de conocer el bien supremo de modo exacto es porque si establecemos un prejuicio o condición unívoca de éste lo convertiríamos en datos sobre los que el hombre no puede disponer libremente. Así el bien supremo al que tiende el hombre es un principio dado en el mismo hombre y no en alguna otra cosa externa o ajena a él, dicho de otro modo, el bien no es aquello que se compra, se traspasa, se hereda o aquella meta lejana o la promesa de la vida eterna que debemos alcanzar, el bien es una posibilidad humana y al ser ésta una posibilidad emana de la propia individualidad del hombre, Aristóteles tenía plena claridad de esto por eso expone que: “...alguien podría pensar que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los lograremos”²⁷.

No obstante el autor considera la necesidad de establecer un fin supremo que dirija y modere las acciones y deseos humanos porque si el hombre está en una búsqueda constante de fines acarrea la sumatoria infinita de necesidades²⁸. Jaeger considera que Aristóteles acepta en plenitud los preceptos dados por Heráclito, que de algún modo justifican por qué el hombre debe tener mesura y moderación de sus deseos “No se trata de la *areté* guerrero de la antigua nobleza, ni de la clase propietaria, fundada en la riqueza,

²⁷ *Ética Nicomáquea*. 1097a.

²⁸ Aristóteles ejemplifica que algunas artes dependen de otras de un rango mayor, lo que significa que existe cierta jerarquía en los fines, por tanto, una posibilidad humana también radica en tener diversos fines aunque parezcan infinitos. Lo que es un hecho innegable es que las finalidades de cada ser humano se transforman en el transcurso del tiempo, de la vida o la necesidad, así como también cambian en razón de los diferentes ámbitos de la vida, en la familia, en el trabajo o en el ocio; sin embargo Aristóteles supera esta refutación planteando que existe una imposibilidad en la búsqueda infinita de fines, y la respuesta que sugiere es la existencia de un bien supremo. Aristóteles. *Ética Nicomáquea* 1094^a20: “Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa –pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor.” El establecimiento de un bien supremo se convierte en piedra angular de su teoría porque con ella se inaugura una premisa ética justificada, por una parte en la inexistencia de elegir todas las cosas en razón de otras, y por otra parte no se puede ir al infinito en la búsqueda de bienes, sin que esto signifique que carecemos de anhelo, simplemente significa que si renunciamos a nuestra racionalidad y posibilidad de establecer un bien supremo estaríamos sin un objetivo al cual dirigir nuestros deseos, y al no existir este objetivo parecería indistinto actuar de una u otra manera, es decir, sin un bien supremo que actúe como eje directriz de nuestros deseos nos veríamos sometidos a elecciones caóticas por carecer de criterio, en el orden de la obtención de los mismos.

sino la del hombre trabajador, que halla su expresión en una posesión moderada”²⁹ y como la felicidad está en consonancia con la Virtud, y al mismo tiempo la felicidad es el bien supremo aristotélico comprendemos por qué para el autor no podemos tener una tendencia hacia fines desmedidos o infinitos.

Para Aristóteles es necesario postular un fin último del hombre a razón de que no podemos buscar de manera infinita fines o bienes. Sin embargo hasta ahora no queda claro por completo qué es, en qué consiste y cuál de todos es el bien supremo. A partir de esto hemos dado cuenta de que para el autor los fines superiores sobresalen por encima de todo el conjunto de bienes, situación que se torna más difícil en la diversidad de concepciones frente a lo que en la felicidad concierne.

Ahora bien, Aristóteles dirá que la felicidad dependerá de la noción que cada hombre tiene de ella desde su individualidad y subjetividad; para el autor la única coincidencia es que la felicidad es lo que todo hombre anhela, sin embargo podemos asumir que es un principio con talante universal, dado que todos los hombres deseamos ser felices, aunque de manera particular cada hombre elija lo que para él significa ser feliz.

Sin embargo no basta con concebir de manera lógica el bien supremo o la felicidad, sino también haría falta de alguna manera prescribir cuál de todos los bienes que concebimos se pueden considerar bajo esta denominación, por lo tanto el autor hace un tipo de generalización de la tendencia que tienen los hombres hacia lo que identifica la mayoría como felicidad:

Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos.³⁰

²⁹ Werner, Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, D. F. Editorial fondo de cultura económica, 2008, pp. 78-79.

³⁰ *Ética Nicomáqueam*. 1095a15-25.

Podríamos decir que para la mayoría, a partir de esta reflexión, la felicidad abarca dos características; por un lado se trata de vivir bien, evocando los bienes materiales y exteriores que hacen posible una vida digna y por lo tanto una vida donde las necesidades básicas de bienes exteriores y morales estén cubiertas pero manera autosuficiente o mejor dicho autárquicamente³¹. Por otra parte cabe señalar que Aristóteles realiza este planteamiento a partir de las opiniones generales de la tradición y la cultura, en función a este mismo planteamiento Conill y Montoya agregan que el punto de partida aristotélico es lingüístico, es decir, existe un acuerdo verbal sobre una coincidencia conceptual –que por vaga que sea y pese a la diversidad de opiniones- se elaboran criterios que permiten pensar las distintas interpretaciones acerca de la felicidad; aunado, advierten la necesidad de dilucidar no sólo del simple análisis de opiniones comunes acerca de la felicidad, sino del análisis de la condición humana. El problema de la felicidad no sólo radica en la identificación de ideas generales que los hombres tienen sobre ella, sino que los hombres aunque asumen querer ser felices, aunque cada uno la concibe de distinta forma; de ahí que sea una tarea más ardua responder a estas cuestiones³².

Aristóteles da muestra de los criterios a través de los cuales, los hombres fundamentan la visión que tienen de la felicidad; en primer instancia algunos refieren a ésta como aquella que obtenemos de manera visible y manifiesta, ejemplo de ello, la riqueza, el placer o el honor; por otro lado hay quienes por consecuencia de la carencia o la necesidad a la que se ven sometidos a definirla, como lo hace el enfermo al desear la salud, el pobre al desear riqueza o el ignorante al desear conocimiento. Como podemos ver existen diversas concepciones acerca de lo que es la felicidad, todas derivan de opiniones comunes sobre la misma: la concepción del bien y la felicidad dependerán del modo de vida que lleve cada persona, con el cual se identifica manera particular.

El filósofo distingue lo que enuncia como modos de vida, a saber 1. la vida voluptuosa, 2. la vida política y 3. la vida contemplativa; a través de ellos se puede

³¹ La importancia de resolver y esclarecer la esencia de la felicidad radica en que las opiniones más comunes parecen estar de acuerdo en ésta es el principal bien porque determina el modo de conducir las acciones humanas. De estos planteamientos emana el problema que concierne a la relación que existe entre la felicidad y el resto de los bienes; por una parte, tenemos que la felicidad es una actividad contemplativa pero sí consideramos que esta actividad es la única que nos hace feliz la felicidad se ciñe a una visión escueta y económica debido a que es una actividad que se realiza en momentos ocasionales. Paralelamente a este esbozo Aristóteles señala que la felicidad es autárquica, según la cual ésta es el bien más deseable porque incluye todos los bienes que satisfacen los deseos y anhelos del hombre como elementos concomitantes.

³² *Op. Cit.* Montoya, José y Conill, Jesús, p. 107.

vislumbrar lo que se entiende por bien y felicidad. La vida voluptuosa es la vida del vulgo que comprender al bien y la felicidad como el placer, sin embargo, ésta no podría ser la felicidad puesto que el placer queda en el plano de una vida sensitiva semejante a la del animal que se apega a los bienes más elementales del cuerpo; el género de vida política es la vida que eligen los más dotados y activos relacionando al bien y la felicidad con los honores pero tampoco será la felicidad porque para Aristóteles el honor forzosamente necesita del reconocimiento de otros hombres, bien que para el autor es endeble, fuera del sujeto, superficial e imperfecto, y finalmente, la vida contemplativa es una actividad que realizamos esporádicamente y resulta ser incompleta y la felicidad consiste actividad durante toda su vida. Resta considerar la Virtud como un candidato para ser el bien y la felicidad, ya que advierte que está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la Virtud o alguna clase de virtud, pues “la felicidad es una actividad de alma conforme a la Virtud”³³.

Podríamos decir que la esencia de la ética aristotélica parte de las dificultades de principios éticos y morales, donde señala que primero hay que entender cuál es la esencia del bien moral, cuya respuesta coincide en la felicidad como un fin o un bien que siempre se busca, sin embargo, la felicidad es algo que seguimos aspirando; aún hoy la promesa de ser feliz es la propaganda que más se vende y nuestro máximo anhelo.

Con ello constatamos que Aristóteles considera que existe un bien en sí mismo propio del *ethos* humano que nos posibilita para ser en el mundo, que nos dota de existencia y que además es una condición y posibilidad del ser humano. Para dotar de sentido la felicidad aristotélica como un impulso vivencial que te arroja al mundo, es necesario de evocar el término *eudaimonía*, que traducido del griego al castellano se le dio la interpretación con la palabra felicidad; la finalidad de recordar el término *eudaimonía* es eliminar el prejuicio que se tiene al respecto, ya que esta última en ocasiones parece remitir únicamente a estados placenteros y anímicos, trayendo consigo que felicidad se utilice de manera indiscriminada e incoherente respecto a la intención que Aristóteles tenía al utilizarla. Gómez Robledo, en introducción a la *Ética Nicomáquea* asume que:

³³ *Ética Nicomáquea*. 1098b30-34.

La *eudemonía* aristotélica, ..., no quiere en absoluto decir placer, ni lo supone en ninguna de sus notas esenciales. En su raíz etimológica no expresa sino la condición de quien tiene un buen genio o demonio interior que de algún modo le asiste en la rectitud de su conducta o en su ventura personal.³⁴

Con la connotación ofrecida desde esta perspectiva, es claro que se exige la felicidad aristotélica de cualquier interpretación exclusivamente, hedonista, intelectualista o estoica, desde la cual también podemos decir que la felicidad tiene una significación particular sin la cual no podemos comprender la ética y la Virtud aristotélicas así como el talante educativo de éstas. Pero este buen demonio, esta *eudaimonía*, que representa el bien supremo para el autor, es al mismo tiempo el *ethos* humano, como aquella personalidad, hábito, carácter que hace posible la formación propia del hombre; para comprender la profundidad del *ethos* humano es necesario retornar la vista a Heráclito, filósofo que inspira algunos planteamientos de los tratados aristotélicos. En Heráclito, el autor descubre la esencia³⁵ del *ethos* mediante tres notas fundamentales: *ethos*, *antrophos*, *daimon* -su carácter es para el hombre su demonio-, para Heidegger “El término *ethos* significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre”³⁶, en la última línea se exhibe que el *ethos* y el *daimon* es una posibilidad en movimiento pues el hombre está abierto a ser posibilidad no sólo para sí mismo, sino para con el otro y lo otro. De modo originario fue favorecido, según la interpretación de Conill y Montoya, por un buen hado o demonio, tener parte de un buen destino, pero no entendido en el talante de una fortuna buena³⁷ o una vida afortunada³⁸ sino como un devenir que nos permite apostar por la vida aun cuando estas apuestas tengan riesgo, finalmente sin riesgo tampoco hay mundo, por lo tanto este demonio, este devenir es la anticipación a las cosas, estado natural de la humanidad.

³⁴ Gómez Robledo, Antonio. “Introducción” en: Aristóteles *Ética Nicomáquea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954, p 48.

³⁵ Para efecto de este trabajo como esencia, entiendo aquello que le hace ser a una cosa, es decir, nos referimos cierto tipo de enunciación o esclarecimiento de un objeto, compuesta por su género y su especie ó bien por su forma y materia.

³⁶ Heidegger, Martin. *Carta sobre el «humanismo»*, en Hitos, Madrid, Alianza, 2000 p. 289.

³⁷ Una de las problemáticas que deben ponerse en discusión es explicar de qué manera Aristóteles supera el confundir la *eudaimonía* con algún tipo de buena suerte, cabe señalar que la felicidad no es la buena suerte aunque sí la supone, porque sería paradójico pensar que no se siente felicidad en la buena suerte.

³⁸ *Op.Cit.* Montoya, José y Conill, Jesús. p. 106.

Jaeger halla en la frase de Heráclito el término que hizo en los griegos alcanzar el conocimiento del destino del hombre, cuya filosofía dicta leyes eternas del curso del mundo, entendidas como la armonía perfecta de la naturaleza y la vida humana y por tanto como leyes del ser, no convenciones del deber³⁹. Este aliado del hombre, el buen demonio, es el estado natural humano inspirado en una ley eterna universal de equilibrio, no entendida como tratado o conveniencia del *ethos* sino más bien entendida como un llamado del ser a ser, es decir, esta *eudaimonía* se justifica en el orden mismo del cosmos. Aristóteles plantea la necesidad de la *eudaimonía* no con la evocación de un demonio bíblico, sino en aquel fulgor que existe en el mismo orden universal y cósmico que dota de sentido, significación y equilibrio a todo lo existente, lo que posibilita un modo ser equilibrado. Ese demonio es entonces nuestro espíritu de discernimiento, el ingenio que nos permite tener disposición y actitud para obrar rectamente; aquella guía *sine qua non* puedes obrar ante situaciones de la vida misma. Si no fuese ésta la esencia misma de la *eudaimonía* aristotélica, éste no reconocería la sabiduría misma de la naturaleza al dotarnos de posibilidades equitativas y unísonas al mismo orden del que ella está dotada por el cosmos. En el tratado acerca de las partes de los animales, afirma que la naturaleza se comporta *katá per ánthropos phrónimos*, un ser humano prudente, pues distribuye siempre cada órgano a quien es potencia de hacerlo acto⁴⁰.

Estas características serán designadas por Aristóteles como nuestras potencialidades, y una potencia que en términos de *eudaimonía*⁴¹ necesita de acto; con ello se hace referencia a la noción activa y enérgica de la *eudaimonía*; es decir, la *eudaimonía* como “verbo”⁴² es e implica actividad, acción, búsqueda u orientación es decir la *eudaimonía* es algo que se busca, se construye y se practica, como señala Lledó:

³⁹ *Op. Cit.* Werner, Jaeger. pp. 60-61.

⁴⁰ Araiza, Jesús. “Phrónesis, prâxisy eudaimonia en Aristóteles” en Xolocotzi, Ángel y Gibu Ricardo (coords.). *Actualidad de la hermenéutica de la prudencia*, México, Los libros de Homero S.A. de C.V. y Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp.13-14.

⁴¹ Para fines de esta investigación es preciso evocar el término *eudaimonía*, ya que para los griegos la intención de la *eudaimonía* –como el buen demonio que dirige los actos humanos- abarca toda una exposición llena de sentidos y significaciones éticas que no precisan lo mismo cuando evocamos la palabra felicidad que ha sido entendida en términos de estados psíquicos y anímicos.

⁴² Entiendo la felicidad como verbo en el sentido de aquella acción que hay que buscar, seguir u orientar, eximiendo de este modo el carácter sustantivo u objetivo de la felicidad como aquello que hay que obtener.

Vivir no es sólo sentir y percibir el mundo, sino actuar, modificar, realizar. La existencia humana se determina por esa capacidad de tensión de energía... *Enérgeia* implica posibilidad y capacidad. En este concepto, esencial en la filosofía de Aristóteles, se sintetiza toda una teoría antropológica, que supone el continuo trasvase del dinamismo interior hacia el otro lado de la frontera de la conciencia.⁴³

Sobre esta percepción de energía, acto y movimiento se construye la ética Aristotélica, ya que la valoración de la conducta humana radica en la capacidad que el hombre tiene para poner en acto todas sus potencias, en atención a la composición, posibilidades o dotes naturales de los que está provisto y del fin al cual dirige sus acciones "...puede suceder que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y además, padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viva así, a no ser para defender esa tesis..."⁴⁴. Es bien cierto que son nuestros actos los que nos califican, nos definen y que se convierten en una parte esencial de la idea de felicidad⁴⁵.

Consecuentemente con lo anterior pese a ser potencialmente la Virtud la felicidad, ésta no puede en sí misma considerarse como bien supremo; primero porque la felicidad – *eudaimonía*- requiere necesariamente de actividad y la Virtud tiene un carácter esencial como un modo de ser o una disposición habitual; bien dice el Estagirita no podemos considerar al hombre feliz mientras duerme mucho menos en inactividad, sino que la felicidad es propia del hombre activo y consciente, es *energeia*, la felicidad es existencial.

Tal, en verdad, parece ser la disposición de los bienhechores; pues el favorecido es como obra de ellos y lo aman más que en la obra al que la hizo. La causa de ello es que la existencia es para todos objeto de predilección y de amor, y existimos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar). Y, así, el creador empeñado en su actividad es, en cierto sentido, su obra, y por eso la ama, porque ama el ser. Esto es natural, porque ello que es en potencia, la obra lo manifiesta en acto.⁴⁶

⁴³ *Op. Cit.* Lledó, Emilio. p.150.

⁴⁴ *Ética Nicomáquea*. 1095b30-1096a.

⁴⁵ En el planteamiento del flautista, la característica que lo califica es cumplir la función de tocar la flauta, así para el hombre la función que lo califica es la de actuar bien. Por lo tanto, la naturaleza y la función propia del hombre serán temas que se analizarán más adelante porque para Aristóteles hablar de bien significa que aquello de lo que se habla cumpla con su función, es decir, si el sentido de la vista es bueno, es debido a que su órgano, el ojo, es un buen ojo, por lo tanto cumple con la función para la que está hecho.

⁴⁶ *Ética Nicomáquea*. 1168a5.

En este sentido, comprendo que la inquietud del autor no solamente está hacia la felicidad como pura potencialidad del hombre, sino también evoca la disposición interior que el hombre posee en cuanto acto que se establece a partir de la empatía con dicha disposición y en concordancia con la naturaleza que le es propia. Antonio Gómez Robledo establece una diferencia tajante entre la ética estoica y la aristotélica; en la primera encontramos que la virtud es el fin último de la conducta humana, mientras que para Aristóteles la Virtud es una disposición “algo medianero entre la potencia indiscriminada y el acto”, en otras palabras, la Virtud no tiene sentido sin su ejercicio, debido a que la felicidad es considerada la Virtud entera o algún tipo de Virtud⁴⁷, ambas, felicidad y Virtud, podemos comprenderlas dentro de los parámetros de acto y potencia respectivamente⁴⁸. Por lo tanto la tendencia aristotélica no se inclina de forma tajante sobre la potencia como una disposición interna del hombre, sino al acto con arreglo a esta disposición.

La repuesta a nuestra búsqueda también es evidente por nuestra definición: pues hemos dicho que <la felicidad> es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud,..., De acuerdo con esto, es razonable que no llamemos feliz al buey, ni al caballo ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de dicha actividad.⁴⁹

El Estagirita afirma que si bien la felicidad es una actividad conforme la Virtud, efectivamente le pertenece al hombre porque no llamamos felices al buey o al caballo ni algún otro animal que no sea el mismo hombre, ya que es la actividad propia de éste, es decir, es de humanos ser felices; sobre este tema retornaré más adelante.

No obstante y consecuentemente con el estudio de la felicidad es imprescindible contrastar la relación que esta tiene frente a otros bienes, como son los bienes materiales y el placer, pues si bien no son la felicidad absoluta también son elementos que la acompañan. Aristóteles reconoce que la felicidad no se encuentra en ningún tipo de buena suerte y bienes sin embargo si los supone.

⁴⁷ *Ibidem*.1098b30.

⁴⁸ Gómez Robledo, Antonio. “Introducción”, en Aristóteles *Ética Nicomáquea*. p. 45.

⁴⁹ *Ética Nicomáquea*. 1099b25-30.

La buena suerte como los bienes exteriores son elementos concomitantes de la felicidad, pero no la felicidad en sí misma; reconocemos que sin esos bienes nos vemos frente a una vida agreste que de algún modo empaña la felicidad, en cambio sí tenemos algunos de estos bienes por lo menos para vivir austeramente se reconoce que aunque no se tengan grandes lujos sí es feliz. De esto mismo se percata Aristóteles, de que la vida sencilla no necesariamente hará infeliz al hombre, certeza de ello es que existen hombres que a pesar de tener una vida modesta se reconocen dichosos y afortunados. La buena suerte se convierte en un acompañante de la felicidad, puesto que no podría ser el azar la que determine qué hombres son felices y qué hombres no. Paradójicamente si la felicidad dependiera de un mero juego de azar, sería un bien de tipo externo que difícilmente el hombre podría alcanzar por no estar en posibilidad de prescribir el resultado de un futuro incierto, y el esfuerzo del hombre en las actividades de su vida no bastarían para adquirir una vida virtuosa y la felicidad es una actividad que el hombre es capaz de realizar desde su propia naturaleza.

Sin embargo, sí se reconoce que la felicidad requiere estar devenida por ciertos bienes: “Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos⁵⁰”.

Con este texto el autor deja ver que en la definición de felicidad expone en todos los sentidos una integración de diversas condiciones para ser felices; no obstante, como ya se mencionó en el párrafo anterior, no se trata tampoco de una especie de añadidura o acumulación de bienes; la felicidad se logra a través de estar libre de ciertos males o infortunios, teniendo lo necesario para ser autárquico, es decir, ejerciendo de manera libre la construcción de la vida misma. Aun así esta *eudaimonía* tiene una edificación estable y no está sujeta a las fatalidades o eventualidades de la vida, como en el caso de la buena suerte, ya que para el autor la felicidad tampoco consiste en la trastada del azar, es la elección y la acción lo que hace posible; pues ésta tiene permanecía aún ante el infortunios o desventuras personales.

El placer también tiene cabida en la noción de felicidad; podríamos pensar de manera equivocada si se cree que la felicidad al estar en una vinculación congénita con la Virtud los hombres sean virtuosos a modo de ser santos y castos a costa de la negación de

⁵⁰ *Ibidem.* 1100^a30-1099b.

los placeres o creer que en el reconocimiento del placer existe una desviación del camino convirtiéndolo en pecado. El filósofo señala que el hombre también se place de las cosas que ama, el placer es el galardón agregado de la realización o contemplación de las cosas que se aman, por ello y con justa razón, el autor, dirá que el placer perfecciona la vida.

...el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean. Es razonable, entonces, que aspiren también al placer, puesto que perfeccionan la vida que cada uno ha escogido... si deseamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad.⁵¹

En este pasaje, el placer no es algo de lo que debemos prescindir para ser considerados hombres virtuosos, al contrario para Aristóteles el hombre también tendría que estar comprendiéndose a partir de estas otras posibilidades propias de su naturaleza, pues el placer, señala, perfecciona la vida, la vida elegida por sí misma tiene como agregado y consecuencia el placer, placerse de la vida propia es placerse de la existencia misma.

En definitiva no existe forma de reducir la concepción aristotélica de la felicidad a una aportación aislada de un sistema o encorsetada en un concepto, es necesario mostrarla a partir de un modelo esquemático para el conocimiento de la misma y de los bienes que la acompañan, porque aunque parezca de forma parcial la gran posibilidad, aunque se yerre, está en proponer posibilidades que nos permitan pensarla, comprenderla y apropiarla; significa, por tanto, proveer los principios e indicaciones pertinentes que motiven su actividad o por lo menos que permitan elucidar acerca de cómo hacernos felices y de los bienes que elegimos para alcanzarla. Paralelamente, pensar la felicidad acarrea el despliegue del *logos* como señala González Consuelo, continúa señalando que lo mínimo necesario para desplegar nuestras potencialidades es pensando en aquella tierra a la vista que permita dirigir nuestro movimiento, sin que esto signifique que todos la edifiquemos o

⁵¹ *Ibidem.* 1175^a15-20.

la pensemos igual, si bien la indeterminación misma de la felicidad está justificada en la particularidad del individuo⁵².

Para Conill y Montoya: sólo sé es feliz (en el sentido subjetivo) cuando sé es feliz (en el sentido objetivo), se trata de mostrar de modo tosco la idea propia de Aristóteles acerca de esta noción, y los medios formales que utiliza sólo intentan describir en qué consiste pero no indica de modo preciso en qué consiste esa vida; quizás porque el azar y el relativismo de la vida lastima al hombre, sin embargo, en donde hay una dificultad y se rompen los paradigmas de una seguridad garantizada, de las reconciliaciones totales, de los remedios definitivos, el hombre se ve frente a una miseria que en el esfuerzo de la existencia lo arroja a pensarse⁵³.

Aristóteles explica que la felicidad admite el aditamento de diversos elementos que constituyen la vida cotidiana del hombre, en el ámbito de los ideales personales y trascendiendo así al orden social. Siendo las más deseable entre todos los bienes porque es un bien que en sí mismo permite la satisfacción plena de todos los deseos que tiene el hombre:

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social.⁵⁴

En este párrafo de la *Ética Nicomáquea* constatamos que la felicidad es un bien que se basta a sí misma resultado de la suma de todos los bienes; quiere decir, por tanto, que cuando poseemos todo lo necesario para ser felices podemos ser hombres autónomos, soberanos y libres. El motivo por el cual la autarquía es una cualidad propia del bien supremo es porque: 1. la elegimos por ella misma, 2. se basta a sí misma y 3. incluye todo lo deseable en la vida. De este análisis se comprende que el ideal del autor acerca de la felicidad apunta a una integridad moderada de bienes y actividades. Este buen demonio es

⁵² González Cruz, Consuelo. “La filigrana aristotélica en ser y tiempo: de la prudencia a la propiedad” en Xolocotzi, Ángel y Gibu Ricardo (coords.). *Actualidad de la hermenéutica de la prudencia*. pp. 70-71.

⁵³ *Op. Cit.* Montoya, José y Conill. p. 106.

⁵⁴ *Ética Nicomáquea*. 1097b16-10.

moderado porque el bien supremo consiste en los bienes queridos por sí mismos y los demás bienes se reducen a ser medios que se desean en vista de este posible conjunto, confirmando que el fin último es el límite de los deseos humanos.

En resumen el establecimiento de un bien supremo se justifica, por un lado, en que existe una línea delgada entre poseer y gozar todos los bienes que nos satisfacen y hacen feliz y el exceso de dichos bienes, sin embargo, por otro lado, apelar a una descripción de felicidad como una actividad de carácter intelectual podría delimitar su contenido donde el resto de los bienes serían sólo medios. Por su parte, el honor, el placer y la Virtud son candidatos posibles para ser el bien supremo aristotélico, ya que se consideran bienes deseados por sí mismos; sin embargo, aunque son bienes deseados por sí mismos, no son deseados como fines últimos más allá de los cuales no deseamos nada más; tanto, el placer, la Virtud y el honor son bienes que no pueden considerarse la felicidad completa, sino que todos en conjunto son elementos mediante los cuales buscamos a ésta.

Montoya y Conill exponen que la excelencia del carácter es la base de la felicidad pues ésta consiste, primordialmente, en vivir de acuerdo con la excelencia, o excelencias propias del hombre. Aristóteles asigna a la *areté* cualidades internas enraizadas en la persona y no en cualidades exteriores, siendo así la Virtud una posibilidad y un medio asequible para ser feliz.⁵⁵

El gran mérito de Aristóteles, en su teoría acerca de la felicidad, fue la de establecer que la felicidad no tiene correspondencia con un bien externo sino en un bien interno, es decir, como una actividad que corre por cuenta del hombre que quiere ser feliz, aunado a la consideración de la vida teórico-contemplativa y práctica como elementos esenciales de la felicidad por esto comprendemos la felicidad como una actividad del alma conforme la Virtud.

⁵⁵ *Op. Cit.* Montoya, José y Conill, Jesús. pp. 126-127.

Capítulo II. La Virtud en Aristóteles

2.1 La Virtud como modo de ser

Hasta este momento se ha tratado de reflexionar acerca de la noción aristotélica frente al fin último de las acciones humanas, donde se hizo una revisión inicial de la noción del alma en Aristóteles misma que abre un panorama general de las cualidades del género humano. Éste supuesto planteamiento intenta dar cuenta de aquellos sonos que hacen que el hombre sea lo que es; motivo por el cual hay una búsqueda de alguna función, fin o bien específicos en el hombre; el autor concluye la necesidad de establecer un bien supremo en razón de la imposibilidad infinita de funciones, fines y bienes; en esta imposibilidad el bien supremo planteado por el autor será la felicidad donde se hace evidente plantear la necesidad de comprender qué significa ser feliz y si ésta puede encontrarse en el placer, en los bienes exteriores o en la buena suerte; en conclusión la felicidad es autárquica porque en ella se reúnen todos los bienes del hombre y por eso es la más deseable, por ello el placer, los bienes exteriores y la buena suerte son elementos concomitantes de la misma felicidad, pero no la felicidad completa; por lo que hay que contentarse por comprender a la felicidad como *una actividad del alma conforme a la Virtud*. Dicho lo anterior mi intención en este capítulo es reflexionar acerca de la noción de la Virtud en Aristóteles.

Las siguientes cuestiones, que se hicieron evidentes al término del Capítulo que antecede se toman como preámbulo para desarrollar este examen: ¿por qué hacernos virtuosos?, ¿de qué nos sirve ser virtuosos?, ¿para qué ser virtuoso?, la posible respuesta a esta cuestión la señalan Conill y Montoya al sugerir que nuestro comportamiento produce bienestar social “...existen dos modos de considerar las excelencias del carácter: en cuanto perfecciones, o modos excelentes de ser, de la persona, y en cuanto fuentes de bienestar social.”⁵⁶ Porque es “... absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, ... ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros.”⁵⁷ Con este esbozo Aristóteles sostiene que existe una red inevitable de coexistencia, trato, convivencia, etcétera y compromete pensar las mejores formas de coexistencia, de tal modo que ésta sea

⁵⁶ *Op. Cit.* Montoya, José. y Conill Jesús, p. 148.

⁵⁷ *Ética Nicomáquea*. 1169b15-20.

posible, plena y perdurable para la coexistencia como seres de comunidad. Por esta razón la Virtud no es un modo de ser dado a partir de un recetario procedimental o la mejor vida a expensas de un procedimiento metodológico, ser virtuoso en Aristóteles significa un vivir bien en el mundo, con el mundo y para el mundo, por eso la Virtud constituye una forma de vivir que considera en su realización el bien de la comunidad; ello no quiere decir en modo alguno sacrificar los deseos y anhelos personales.

La respuesta a las preguntas inicialmente planteadas se gestan en la adquisición de la Virtud, cuya composición se establece sobre las cosas que suceden en el alma a saber: pasiones, facultades o potencialidades y modos de ser o actos, de las que, a mi entendimiento, se desarrollan las virtudes intelectuales o dianoéticas y las virtudes éticas o morales respectivamente y cito:

“Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto que son tres cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos compasión y en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, 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; y por modos de ser, aquello en virtud de cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones...”⁵⁸

El hombre está constituido de pasiones, facultades y modos de ser, por su parte, la Virtud debe ser entendida a partir de estos procesos suscitados en el alma porque esta es entendida como una disposición habitual del carácter del hombre, por ello Las virtudes y los vicios no pueden ser pasiones porque no se llama bueno o malo a un hombre por sus pasiones sino por el modo en que se enfrenta a estas; por otro lado, las facultades son cualidades que nos capacitan para sentir pasiones, de tal modo que la Virtud es un modo de ser que nos dispone de cierto modo a comportarnos bien o mal respecto de las pasiones, además ésta es una elección ⁵⁹.

Siguiendo la secuencia de este planteamiento iniciaré por la parte del alma que al parecer nace con el hombre, a saber, las pasiones. Éstas son elementos inherentes a la

⁵⁸ *Ética Nicomáquea*, 1105b20-25.

naturaleza humana, es decir, el hombre no puede evitar sentir miedo, celos, ira, amor, deseos, envidia, vanidad, gratitud, odio, inseguridad, avaricia, egoísmo, dolor, etcétera; de este modo, las pasiones son elementos que pese a que adolecen o placen el alma, son al mismo tiempo elementos generadores de facultades y también de modos de ser porque nos mueven a la acción.

En este sentido los griegos asumen que es difícil es alejarse de las pasiones, yo por mi parte considero que nos difícil simplemente no se tiene más opción que estas y de su conocimiento depende la formación en la Virtud. Aristóteles coincide con Heráclito, al considerar que de lo difícil uno siempre puede adquirir un arte y una virtud⁶⁰, por tanto la pasión es también posibilidad que faculta el modo de ser virtuoso. De tal modo que el alma humana no sólo está constituida de razones porque el hombre también es pasión y éstas no pueden asumirse como dolencias y desarreglos o como un estado de imperfección que debe combatirse, deben comprenderse en una animalidad donde no estamos lejos de otro ser vivo ya que nuestra sangre, nuestra carne y nuestros huesos nos hacen común y compañeros de otras existencias, las pasiones son resortes conservadores que permiten que los seres vivos tiendan hacia su propio bien por ejemplo: que el ave erija su nido, el castor construya diques en los ríos, el reptil resguarde el huevo, que el pájaro emprenda el vuelo y el niño que nace respire y lacte. La pasión es un elemento ontológico y existencial que potencializa los modos de ser, de modo que la pasión no puede ser un elemento tormentoso por el cual el hombre deba autoflagelar la vida sino que es el compañero más fiel pues son impasibles en la existencia misma.

Este primer instante que inaugura Aristóteles en las cosas que pasan en el alma, reafirma el carácter autárquico de la felicidad y se restituye el concepto la pasión como revelación contra las morales de la renuncia a las cosas propias del cuerpo, la novedad de este planteamiento radica en la afirmación y el reconocimiento de la pasión, del placer y el dolor incorporados como una manifestación de la vida que se ve afirmada a partir de dolernos y placernos; de este modo la Virtud no denota en ninguna de sus partes que la pasión sea un impulso que debe superar, incluso el mismo filósofo haría la advertencia de ¡cuidado! a quien pretenda hacerlo porque la destrucción y la concepción de la pasión como

⁶⁰ *Ibidem.* 1105^a5-10.

una parte tirana y negativa en el hombre es paradójica, pues en ella encontramos el acompañamiento diligente, presto y pronto en los mejores y peores momentos de la vida.

Señala Conill y Montoya que, en efecto, la felicidad también consiste en el placer pues ésta es actividad, “Pues aunque de por su concepto el placer parece consistir más en el reposo que en el cambio, en el hombre el placer va ligado de modo especial con la actividad; es por así decir, su coronamiento, su florón.”⁶¹

Düring da testimonio del reconocimiento que el autor tiene hacia la pasión; considera un supuesto pesimismo aristotélico en el cual vemos reflejado como el placer puede incluso ser de las cosas más elogiadas y dignas que el hombre puede elegir pese a no obtener nada de ellas tal como en el quehacer de la filosofía, donde éste reconoce en Aristóteles que así como tuvo un momento culminante también tuvo, seguido del clímax, un anticlímax retórico que reza así: “Desagraciadamente los hombres no comprenden lo que es mejor para ellos y se toman molestias por cosas que son totalmente sin valor.”⁶². Será que dentro de su inmenso conocimiento asume que existe algo que rebasa el conocimiento mismo; el malestar que señala al aceptar de antemano que “quien se dedica a la filosofía no obtiene, por cierto, recompensa de los hombres”⁶³, se hace visible a modo de un tipo de crítica que Aristóteles señala en las líneas previas; remite a la vida que eligen aquellos hombres que quieren sin esfuerzo ser felices o virtuosos, que anteponen un valor agregado a su esfuerzo, a los hombres que eligen una vida a expensas de un mecanismo y de un automatismo maquillados por la comodidad, la seguridad, la pasividad, por evitar la guerra, la enfermedad, el dolor.

La pasión, donde mora el placer y el dolor, no pueden extirparse antes de ello es mejor servirse de ella para transformarla a partir de la formación de disposiciones habituales adecuadas. En Aristóteles la Virtud es una pasión elevada, excelencia no significa la extirpación de las pasiones y los apetitos, significa la respuesta a la pregunta de cómo elevar, transformar, embellecer y perfeccionar nuestras pasiones y apetitos. Esta constitución humana nos afirma, nos hace pensarnos como existencias fugaces y finitas, ya no se habla aquí de pasiones ciegas a un mero impulso; la pasión es considerada como

⁶¹ *Op. Cit.* Montoya, José. y Conill Jesús. p. 120.

⁶² Düring, Ingemar. *Aristóteles*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 625.

⁶³ *Ídem*.

generadora de conflictos en el interior humano pero en cuyos conflictos se aprovecha las corrientes energéticas, psíquicas, anímicas y afectivas como posibilidades para el desarrollo humano. No se trata de arrancarle al hombre lo que naturalmente posee, como arrancar del cuerpo lo que no sirve, duele o enferma, se trata de observarla para ver de qué modo nos sirve y hacer de lo que parecía una vicisitud una oportunidad.

Digamos que el tema de gran dificultad versa sobre aquellas cosas que pueden considerarse como dignamente elogiables, si nos antecede la pasión, y la pasión nos motiva a elegir, cómo se elige de tal modo que la vida sea asequible y en cuyas decisiones el hombre pueda satisfacer plenamente los deseos humanos; el Estagirita considera que todo lo que pasa en el alma son posibilidades para ser, y sé es en medida que se elige y si el hombre está condenado a elegir lo que quiere ser, se convierte en un gran conflicto, porque quizás la elección sea fácil pero una buena elección seguramente causa dificultad y cito:

Propiamente hablando, debería ser fácil hacer la elección correcta. Pero, si abarcamos con la mirada las formas de vida en la naturaleza en plantas, animales y hombres, encontramos que la mayor parte que sucede en la vida es de tal índole, que o bien es indiferente o llena de desagrado, más aún, hasta llena de aflicción. Esto significa que, si nos fuera permitido elegir, de antemano sería deseable no haber nacido en absoluto.⁶⁴

Esta cita rescatada por Düring inicialmente denota la dificultad de elegir correctamente, será que piensa en cierta imposibilidad de ser buenos, reconoce quizás que en el hombre difícilmente existe algún principio o la inexistencia de algún procedimiento para ser buenos. Con este planteamiento reconoce que no hay un hito u horizonte para determinarlo o tal vez se debe en ello una diligencia ciega de sus instintos frente a los retos de la vida y que fueron planteamientos que inspiraron el desarrollo de su teoría ética. Existe en las palabras del autor una subjetividad validada mediante la experiencia. La nobleza de este pasaje muestra que el conocimiento que Aristóteles comparte, tiene el talante de ser un acercamiento a la vida misma donde se reconoce lo trágico de la vida, no la vida de la planta, no la vida del animal y no la vida del hombre, simple y sencillamente la vida en sí misma ya es contingente con desagrado, con indiferencia, con aflicción e incluso

⁶⁴ *Ibidem.* p. 690.

con el deseo de morir, no nacer o no existir. El autor fue un hombre común que huye de la vida porque “*es de tal índole*” que no la queremos, un pesimismo tal que nos hace creer que la vida no vale la pena y llegado el momento preferir no haber nacido. Düring dirá frente a esta postura que existe un pesimismo en Aristóteles; sin embargo yo no designaría a este momento como un mero pesimismo ni siquiera cercano a lo supuesto; considero que no es pesimismo sino existencia en toda su expresión.

El sentimiento trágico, que reconoce Aristóteles de la vida, implica saberse mortal, reconoce que la realidad lastima al hombre y que en la realidad no encontramos lo que queremos; sin embargo en aquello que place o duele siempre se encuentra un pretexto que ejercita a los hombres en su existencia, en un tipo de afirmación que pone el escenario imprescindible para la recuperación del sentido de las cosas. Si no fuese así Aristóteles no diría que *la vida es buena por naturaleza...[tan buena que incluye tragedia y con todo y su tragedia]... la vida es deseable...porque la existencia es... [siempre]... buena y agradable...[énfasis mío]*⁶⁵

De esta manera la pasión también dota al hombre de energía y ésta se tiene que aprovechar extrayendo de la experiencia la enseñanza, dicha enseñanza al estar emanando de la vivencia propia, nos proporciona dar un sentido y este sentido que damos a la experiencia es un valor agregado a la vivencia, se extrae una ley que más allá de emanar de afuera hacia dentro está emanando de adentro hacia afuera. El dolor nos impulsa, nos arriesga, nos dota de creatividad; el hombre primitivo, por ejemplo, vivía en constante miedo, el temor a ser devorado y el temor a la oscuridad; por el impulso que lo arroja al riesgo y al azar del mundo desarrolla el ingenio y la creatividad necesarios para edificar una vida menos angustiante, a través del desarrollo de la ciencias y las artes mismas que permitieron transformar el mundo que lo devoraba en cada instante en un mundo más asequible a su supervivencia. Gracias al dolor el hombre escapó al anhelo de otro mundo, deseo en lo más íntimo pertenecer más a él; y en el placer el ser humano descubrió las cosas ricas, excitantes y sobreabundantes. En la huida y pesimismo aristotélicos se gesta la vida que es buena por naturaleza, la insistencia a quererla más y descubrir en esta pasión llamada placer el sentido abundante, rico y excitante de la vida misma.

⁶⁵ *Ética Nicomáquea*. 1170b5.

Sin embargo en un mundo donde se pretende hacer que el hombre crea en la necesidad de un sistema de prohibición de la pasión disfrazada de políticas hechas para su protección o para evitarle el malestar que causa el dolor o placer excesivos, se descuida y deja en manos ajenas la resolución de lo que nos duele asumir, obteniendo como resultado hombres sin pasión, esclavos de un salario, esclavos de oportunidades, sin capacidad de ejercer su voluntad, unos autómatas amaestrados⁶⁶.

El modo de ser, por su parte, se pone de manifiesto en la voluntad, fortaleza y capacidad de poder dirigir la vida por sí mismo, y las pasiones no sólo son el desbordamiento negativo de las afecciones del cuerpo⁶⁷, sino en una coexistencia justa permiten desarrollar la excelencia del carácter en un círculo interminable de aprendizajes y experiencias interminables. El poema hecho Hermias por Aristóteles ora así: *Por alcanzar la areté suprema Hermias fue a la muerte, como los grandes héroes de la leyenda; eternamente permanecerá en la poesía la memoria del hombre hospitalario y del amigo leal.*[énfasis mío]⁶⁸ En este poema, como en el ejemplo de Solón, el Estagirita afirma que sólo en la muerte se ve alcanzada la obra terminada de cada hombre y es ahí y sólo ahí donde se dice de qué “modo de ser” se servía, si tuvo o no fortaleza para transformarse, para ejercer su poder de deliberar, elegir y hacer su voluntad. Pero dejemos hasta este examen centrémonos en el resto de las cosas que pasan en el alma.

Aristóteles dirá que otras cosa que pasan en el alma son: las facultades y los modos de ser; las primeras son cualidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones; mediante las cuales somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; las segundas son disposiciones habituales que nos disponen de algún modo

⁶⁶ A partir de las reflexiones acerca del alma de Aristóteles podemos también comprender en qué sentido el autor comprende el esclavismo, parece que en el autor la esclavitud está circunscrita a la voluntad y la deliberación de una autonomía que sólo puede alcanzarse a través del ejercicio de la libertad, libertad que en el sentido del término no existe en la filosofía aristotélica, pero la *praxis* de la Virtud es lo que el autor estaría de algún modo comprendiendo como libertad; se asoman de estos principios lo que hoy la educación tiene que motivar en el alumno, el ejercicio de la Virtud como un modo de ser libre.

⁶⁷ Con justa razón el autor dirá que no se le censura a los hombres por sus pasiones sino por no tener la fortaleza de volverlas en su provecho, es decir, el que no adquiere de su pasión una virtud es un hombre al que si merece censurarse en sus afecciones; por lo tanto la manifestación de la pasión es el principio vivencial de todo un proceso que en la acción será Virtud y en la muerte *Eudaimonía*. *Ética Nicomáquea*. 1180^a 30-35 1179b5-25: Con ello Aristóteles justifica la transición de la ética a la política, parte de la necesidad de que la Virtud sea practicada y si el Estado debe velar porque los ciudadanos sean felices, también tiene en su quehacer reeducar a los hombres, y si la ley es un medio a través del cual se hace asequible llegar a ser buenos, entonces Aristóteles lo considera como un medio que es bueno. La finalidad de Estado es la promoción de la Virtud.

⁶⁸ *Ibidem*. p. 32.

frente a las pasiones. Ahora bien podemos comprender las facultades como potencias que posibilitan y hacen viable la Virtud por tanto de la potencia se genera la actividad. Düring enfatiza que para explicar la presencia de la forma es necesario discutir sobre los conceptos de *dynamis-energeia*; en el mismo sentido Gómez Robledo explica que los elementos ontológicos y existenciales que anteceden la Virtud en su plenitud recaen sobre las pasiones, las facultades y modos de ser, donde, ésta no es entendida como una actividad consumada o terminada, sino como el empuje del acto o algún tipo de disposición que mueve a la acción, por tanto la Virtud es un principio de acto, como una especie de acto básico o «elemental, pero no al acto de modo pleno»⁶⁹.

El proceso mediante el cual estas cosas que pasan en el alma se entrecruzan se comprende a través de escudriñar cómo un modo de ser se forma a partir de una hermenéutica que en principio tiene motivaciones nacidas en las pasiones y que mediante las facultades constituyan un modo de ser virtuoso, un modo de ser autárquico que por una parte sea auténtico a la individualidad humana con aspectos personales e internos que hacen de la virtud personal un aspecto irrepetible y único, y que ésta al mismo tiempo reconozca la dimensión social de su quehacer.

En este sentido Düring explica que *energeia* es el estado de actividad “Cuando el mismo individuo en el mismo tiempo ha visto y ve, ha pensado y piensa...”⁷⁰, tal como sucede en los sentidos:

...si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando; y si percibir que sentimos o pensamos, es percibir que existimos (pues ser era percibir o pensar); y si el darse una cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta que el bien pertenece a uno es agradable); y si la vida es deseable sobre todo para los buenos, porque la existencia es buena y

⁶⁹ Gómez Robledo, Antonio. “Introducción”, en Aristóteles *Ética Nicomáquea*. p. 44.

⁷⁰ *Op. Cit.* Düring, Ingemar. p. 954.

agradable (ya que se complacen en ser conscientes de lo que es bueno por sí mismo)...⁷¹

En este momento constatamos que la *energeia* es existencial, y que de la pasión a la potencia y acto existe no la distancia, sino el reconocimiento de que la eudaimonía como *energeia* tiene una implicación donde lo que parece darse en momentos distintos encuentra reunión en una misma actividad y en un mismo momento; la naturaleza indivisible entre alma, partes del alma, actividades del alma, racionalidad, irracionalidad, sensación, cuerpo y Virtud, son en un mismo momento pasión, potencia y acto.

Cuando Düring inicia la discusión acerca de ambos conceptos asume que la *dynamis* precede a la *energía* y ésta es al mismo tiempo potencialidad teniendo su origen en una proposición del cambio y del movimiento destacando que la potencia es ...una capacidad para algo, en especial una capacidad de producir o padecer un cambio o movimiento.⁷² La potencia tiene por una parte la capacidad de afectar pero también de ser afectada, la potencia se muestra como una facultad ontológica, de ahí que el autor las asume como constitutivos del alma humana, y en esta ontología se habla de existir según las posibilidades, es decir, existimos a partir de nuestras pasiones y de las capacidades desarrolladas de éstas.

De estas potencias y facultades se comprende una característica imprescindible, al ser aquella posibilidad de existencia mantiene sus cualidades como esencia propia que por tanto es inmutable y perdurable; luego entonces si estas potencias se afectan a partir del movimiento entendido no en el sentido de un movimiento ligero y fútil, sino que tiene una fuerza para desarrollar las facultades de las cosas en proporciones de mayor nivel.

Señala Fernando Savater que: “El primer problema al que se enfrentó Aristóteles que partía de la observación, fue el del cambio que en el pensamiento anterior había sido opuesto al ser. Frente a lo cual Aristóteles acuñó la noción del <ser en potencia>, que no es un no-ser y tampoco un ser pleno. Estas nociones le permitieron explicar el cambio como un paso del ser en potencia al ser en acto. La semilla se transforma y da lugar a un árbol,

⁷¹ *Ética Nicomáquea*. 1170^a25-30.

⁷² *Op. Cit.* Düring, Ingemar. p. 953.

porque la semilla es ya el árbol, pero sólo «en potencia», y con el tiempo, si las circunstancias le son propicias, va actualizándose.”⁷³

De este modo la semilla de un árbol es en potencia un árbol en su totalidad, a menos que esta semilla se vea afectada por condiciones ambientales como el agua, el sol, el suelo, la interacción con las aves o los mamíferos; la semilla se afecta y provoca que ésta se fecunde, se enraíce y crezca transformando así la semilla en un árbol. Por lo tanto el movimiento que se distingue no es de simple movimiento o modificación superficial, sino de transformación, metamorfosis e incluso de innovación, es una especie de evolución, pero no de evolución en el sentido de una evolución de tipo instrumental, sino de una evolución que, como proceso, permite que las cosas faculten de modo pleno las capacidades o potencialidades propias de su naturaleza y que son las mismas que le dan existencia y cito: “La inmersión en la experiencia del cambio (*metabolé*) y del movimiento (*kínesis*) nos sumerge en la multiplicidad y diversidad del ser, a lo cual va incorporado un conjunto de aporías acerca del tránsito del no-ser al ser y viceversa, así como sobre la unidad y diversidad, la unidad y la diferencia. Por la experiencia del movimiento nos abrimos a la mutabilidad y variedad de lo real.”⁷⁴

La potencia como facultad posee en su constitución natural ser pasiva o activa, siguiendo el del árbol tenemos que: sí la semilla no se ve afectada, pese a ser ésta potencialmente árbol, estará en un estado pasivo, es decir, se encuentra en un estado latente y potencial, no obstante cuando se ve afectada por condiciones ambientales y en la semilla crece raíz podemos decir que esta potencia se encuentra en un estado activo, del mismo modo crece raíz luego crecerá el tronco, las ramas y las hojas. Por tanto, la actividad de la potencia también se da en distintas proporciones, el árbol en su madurez llega a su plenitud en un proceso que requiere tiempo, lo mismo pasa cuando se habla de las facultades humanas, son potencialidades que son inherentes a todo ser humano, pero pueden permanecer en el hombre pasivas como cuando estamos dormidos y el pensamiento es puesto en pausa, sin embargo no siempre cuando el hombre despierta hace de esta facultad una actividad porque es una facultad que mora entre el ser y el no-ser. Montoya y Conill señalan que la “potencia (*dynamis*): es un modo de ser entre el no-ser y el ser en acto. Es

⁷³ Savater, Fernando. *La aventura de pensar*, España, Debolsillo, Primera reimpresión, 2011, p. 31

⁷⁴ *Op. Cit.* Montoya, José. y Conill Jesús. P, 56.

capacidad de poder llegar a ser lo que en cierto modo ya es. Por eso está ordenada al acto y requiere la intervención de un ser en acto.”⁷⁵

Las facultades son una posibilidad del alma entendidas bajo el concepto de potencia (*dynamis*) en resumen: 1. una facultad que tiene como capacidad afectar o ser afectada, por tanto también tienen la facultad de afectar o no las pasiones y modos de ser; 2. por afectar y ser afectada está ceñida al cambio y el movimiento, estos por su parte facultan y motivan el hacer, no entendido como movimiento somero y superficial, sino el hacer en el sentido de evolución como el proceso por el cual se motiva el desarrollo natural de las cosas; 3. la esencia que permite que los entes sean lo que son la potencia y la forma, en el caso específico de los árboles si la semilla pertenece a una especie específica de pino es potencialmente pino pero nunca podrá ser un cerezo, lo mismo pasa en la analogía de la piedra que ésta al estar acostumbrada a ir siempre hacia abajo jamás podrá ir hacia arriba, por lo tanto la facultad de la potencia también es inmutable y constante siempre está aunque bajo expresiones de pasivo; y finalmente 4. la potencia tendrá como facultad estar en un estado activo o pasivo en función a las circunstancias, contextos, momentos y tiempos. Por esta razón las facultades son para Aristóteles las potencias o capacidades en virtud de lo cual nos afectamos por las pasiones.

Ahora bien, debido a que el examen que nos ocupa es el de la Virtud se hace imprescindible comprender los modos de ser a partir del concepto de acto, puesto que el proceso mediante el cual las facultades trascienden al modo de ser virtuoso está incompleto si no se materializa al acto. Para Aristóteles el acto será el que anticipa a la potencia, es decir, es el fin hacia el cual la potencia se dirige. La *dynamis* es naturalmente inmutable y sí ésta es intrínseca al acto, el acto por tanto será la finalidad para la cual coexiste o se adquiere la potencia. El árbol por ejemplo tiene en sí mismo crecer hacia el cielo, engrosar su tronco, llenarse de follaje e incluso, en el caso de algunos, dar frutos; pero las potencialidades del árbol no se desarrollaron porque en el pasado los árboles tuvieron la potencialidad de crecer hacia el cielo o dar frutos, sino porque sus antepasados crecieron y produjeron frutos en acto se desarrolló la potencia de dar frutos y crecer.

En el hombre las manos y los brazos son las herramientas a través de las cuales el hombre puede suplir las garras, los colmillos, el pelaje, la dureza de la piel, etcétera, gracias

⁷⁵ *Op. Cit.* Montoya, José. y Conill Jesús, p. 195.

a estas cualidades físicas el hombre tuvo la capacidad de desarrollar las ciencias y las artes, sin embargo no las desarrolló por tener manos y brazos sino porque en acto hizo uso de ellas; la jirafa, por su parte, desarrolló un cuello largo no por tener la potencialidad de estirarse para alcanzar el alimento sino por alcanzar el alimento potencializaron un cuello largo.⁷⁶

Para Düring el acto es un proceso a través del cual las cosas en términos generales alcanzan su forma perfecta; por tanto sí el árbol, el hombre o la jirafa por motivos ajenos o por las mismas contingencias del ambiente no realizan actividades para llevar a cabo sus facultades su fin y su bien, por decirlo de algún modo, se ven mutiladas por no alcanzar el bien al que por naturaleza tiende. De tal modo que si las cosas poseen potencias, facultades y cualidades, y éstas se llevan al cumplimiento de la finalidad para el cual ha sido creadas, se convierte en perfecta por alcanzar su propio bien, de este modo la potencia se forja en acto. Aristóteles comenta que:

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa – pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar?⁷⁷

Para Düring la ética aristotélica está dentro de la esfera de su filosofía del *telos*, no obstante ni objetivo ni finalidad son conceptos que reflejan el sentido del término porque el *telos* incluye el proceso por el cual algo alcanza su forma perfecta y todo lo que es por naturaleza tienen un origen de reposo y movimiento en sí mismo que se desarrolla hacia un punto de culminación⁷⁸.

El fin adquiere importancia para Aristóteles porque en él se gesta la posibilidad de formar un modo de ser virtuoso a partir de necesidad natural que tiene el hombre para alcanzar su bien y su forma perfecta, por esta razón la excelencia del carácter, llamada

⁷⁶ Cfr. Araiza, Jesús. *Actualidad de la hermenéutica de la prudencia*, pp.13-14.

⁷⁷ *Ética Nicomáquea*, 1094^a20.

⁷⁸ *Op. Cit.* Düring, Ingemar, p, 673.

Virtud, es un modo de ser habitual en que culminan las facultades⁷⁹. Ahora bien, qué tipos de hábitos son importantes para desarrollar la Virtud, de modo genérico ésta consiste en un hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual, el hombre, cumple con la labor o función que le concierne, tal como sucede en cada cosa, así como cada órgano se comporta virtuosamente en medida que cumple con sus funciones.

Por esta razón la Virtud humana es relativa a las funciones que le son propias, pero de las funciones propias del hombre no hay nada establecido, en el examen realizado en el capítulo anterior la felicidad es el fin humano, es una actividad del alma conforme la Virtud y, finalmente, sí consideramos que ésta es un modo de ser a partir del cual existe un buen o mal comportamiento con respecto a las pasiones, la Virtud puede comprenderse como un modo de ser de pasiones bellamente exaltadas. Es una disposición habitual que existe entre la pasión, la potencia y el acto.

Aristóteles es oscuro en sus ponderaciones porque no existe modo de establecer concretamente un modelo o método para desarrollar el modo de ser virtuoso ya que la Virtud por su propia naturaleza no pueden aspirar a conocimientos concretos o exactos por eso dirá *que hemos de contentarnos con buscar la verdad de un modo tosco y esquemático* [énfasis mío]⁸⁰. Siempre que se intente hacer al hombre bueno mediante supuestas verdades de lo que es bueno y es malo se está errando, pues nadie puede hacer al hombre bueno constriéndolo a cumplir con una vida buena basada en especificaciones concretas, lo que cada individuo debe construir lo debe realizar a partir del conocimiento de sí mismo.

La única posibilidad ética en el hombre se gesta en contribuir para que realice algo a partir de sus emociones y razones hasta constituir un modo de ser, este será lo que cada hombre puede hacer consigo mismo a partir de lo en su intimidad considera lo mejor para sí mismo. La Virtud es un modo de ser que permite el intercambio y coexistencia empáticas de las distintas partes del alma, no existe un afán por pelear la naturaleza humana, o por excluir una parte de la otra, para el filósofo el alma es una sola que en la voluntad íntegra propicia la felicidad.⁸¹

⁷⁹ Con este planteamiento Aristóteles no denota que debe el hombre renunciar a sus condiciones instintivas o afectivas, pues ellas son elementos concomitantes de la naturaleza y desarrollo humano, sin las que el hombre no podría apropiarse su vida misma.

⁸⁰ *Ética Nicomáquea*. 1094b19-22.

⁸¹ *Ibidem*. 1106^a10.

Düring expresa que la *areté* es un objetivo no una propiedad pues...*es fácil ser virtuoso, lo difícil es hacerse virtuoso... de la areté 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* [énfasis mío]⁸², de ahí que la ésta se gesta de la voluntad y esfuerzo, el modo de ser virtuoso se afirma mediante el reconocimiento del carácter doloroso y del imposible conocimiento de la vida y la experiencia; por eso somos potencialmente virtuosos porque la Virtud no germina de modo espontáneo o de modo natural, como nacer con un par de ojos, o un par de manos o pies, dicho de otro modo, no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, significa que los hombres tienen una tendencia intrínseca a ser virtuosos, que de modo in situ está en su naturaleza, pero aunque el hombre está facultado a potenciar sus virtualidades, éstas se desarrollan a través de experiencia, ejercicio, hábito y acción⁸³.

Aristóteles en *Ética Eudemia* expone que: el carácter moral (*êthos*) se desarrolla, como su nombre lo indica, por obra de la costumbre (*ethos*) y el hábito se forma en nosotros por la dirección que un hábito no innato nos imprime para movernos reiteradamente en cierto sentido, donde acaba por ser operativo; lo cual no vemos en los seres inanimados, donde aunque arrojáramos mil y mil veces una piedra a lo alto, no lo hará ella jamás sin la fuerza que la impele.⁸⁴

El carácter moral *êthos*, es una parte de alma irracional que capaz de escuchar y obedecer las leyes que dicta razón, ésta es una facultad, una *dynamis* que se despliega por obra de la costumbre *ethos*, podemos comprender la relación de transformación que guarda la costumbre y el hábito como la actualización, no como potencia, sino como voluntad de dejarlo hacerse operativo, donde lo que es por naturaleza no podrá ser modificado por la costumbre por esta razón la Virtud es una actitud ética que entrelaza las partes del alma, porque efectivamente no está dada por naturaleza y tampoco contra la naturaleza sino que es posible modificarla a través de la costumbre⁸⁵.

⁸² *Op. Cit.* Düring, Ingemar. pp. 673-674.

⁸³ *Ética Nicomáquea*. 1103^a25: De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre,..., de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades.

⁸⁴ Aristóteles. *Ética Eudemia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, 1220^a35-1220b.

⁸⁵ *Ética Nicomáquea*. 1103^a15-20: En *Ética Nicomáquea* Aristóteles retoma la misma exposición al referirse a la virtud, exponiendo del mismo modo que en *Ética Eudemia* que ninguna de las virtudes se produzcan por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre, lo mismo pasa con la piedra de ir hacia arriba cuando su naturaleza sea que ésta vaya hacia abajo, pese a lanzarla hacia arriba repetidamente.

Si proseguimos con la discusión anterior en la realización de las potencialidades está implícito un principio de transformación que en acto termina siendo operativo cuando las disposiciones del alma acarrearán la deliberación y elección de un buen deseo. De este planteamiento emerge la *paideia* aristotélica porque sí la costumbre tiene un papel imprescindible en la formación del carácter moral es necesario que el carácter sea educado para contribuir disposiciones habituales en la virtud, lo que significa favorecer la responsabilidad intrínseca que existe en la elección y deliberación de nuestros deseos.

Aristóteles señala que el examen de la Virtud no es teórico, porque cuando investigamos a esta con la finalidad de ser buenos y no para saber qué es, por ésta razón se hace imprescindible investigar lo relativo a la acción⁸⁶, de cómo debemos realizarlas⁸⁷ de este modo:

Adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles.⁸⁸

La *praxis* es la piedra angular de la *paideia* aristotélica, es un proceso mediante el cual construimos la vida, y la relación entre el conocimiento aprendido y la *praxis* del mismo es vital para la educación del carácter sólo así se escapa a la forma tradicional y estática de la educación y el aprendizaje y, por el contrario, apelar a la adquisición de nuevas formas⁸⁹. De este modo en el ámbito humano la interrelación y el diálogo⁹⁰ son

⁸⁶ Cabe agregar que el autor no sólo se asume la *praxis* para la adquisición de la Virtud, sino también evoca la excelencia de la práctica, en sus palabras: “las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, lo mismo que las artes, pues tocando la cítara se hacen tanto buenos como los malos citaristas, y de manera análoga los constructores de casas y todo lo demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos y malos”. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*.1103b5-10.

⁸⁷ *Ibidem*. 1103b30.

⁸⁸ *Ibidem*. 1103a30.

⁸⁹ ¿Es para Aristóteles la virtud una cualidad transformadora? La Virtud en efecto no significa de ninguna manera la cualidad en términos de santificación de la vida, sino en la capacidad que tienen los hombre para transformar las vicisitudes propias de su carácter, importante recordar lo que reconoce Aristóteles de las palabras de Heráclito. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1105a5: como dice Heráclito, es más difícil luchar con el placer que con la ira, y de lo más difícil uno puede siempre adquirir un arte y una virtud.

constitutivos esenciales de la educación. Aristóteles reconoce la importancia de guiarnos de tal modo que podamos alegrarnos y dolernos como es debido desde la infancia pues en ello “radica la buena educación”⁹¹.

Para estos autores Aristóteles no presupone que exista como principio una contradicción entre el interés individual y los intereses de la sociedad, presupone que existe armonía entre ambos⁹², es decir, el hombre como animal social se ve obligado al reconocimiento de la otredad y de este reconocimiento respeta los principios que cada hombre por sí mismo se pone.

Emilio Lledó reconoce que la educación debe favorecer la transformación y el justo encuentro de las tendencias naturales bajo las cuales Aristóteles reconoce al hombre, el ejercicio educativo en la Virtud debe considerar al hombre de modo integral donde se puedan ampliar horizontes al plano del placer y el dolor como instrumentos del autoconocimiento propicien que el hombre en conjunto con otros encuentre los valores en sí mismos elegidos y compartidos; donde el placer y el dolor no son únicamente una expresión de los sentidos y el cuerpo, sino dos fuentes alternativas de pensar alternativas de las tendencias naturales⁹³.

Montoya y Conill señalan que si algo podemos decir de la felicidad humana es que ésta consiste en restablecer, en nosotros mismos y en la sociedad, el orden natural, entendido como un ideal de armonía, de acuerdo con esto, los impulsos naturales interiores se coordinan en lugar de negarlos, de tal modo que pueden realizarse en su máximo grado,

⁹⁰ *Ética Nicomáquea*. 1179b15: Por otro lado cuál es el razonamiento que induce a la reformación de la costumbre si los hábitos son antiguos y profundos: *¿Qué razonamientos, entonces, podrían reformar a tales hombres? No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter.* [énfasis mío]⁹⁰, este planteamiento lo dejo pendiente ya que mi intención para el capítulo tercero es conocer si existe posibilidad de reeducar el carácter a partir de las ponderaciones aristotélicas.

⁹¹ *Ética Nicomáquea*. 1104b10.

⁹² *Ibidem*. pp. 147-148.

⁹³ Lledó, Emilio. “Aristóteles y la ética de la «polis»” en Camps, Victoria *Historia de la ética*. Tomo I. de los griegos al renacimiento. p. 156-157: “...tanto Aristóteles como Platón habrían de insistir en la educación desde la infancia (*paideia*). Al desarrollo «innato» de la naturaleza, hay que irle acompañando con otro proceso en el que esa naturaleza va preparándose para ser habitante también del dominio de la cultura, de la sociedad, de las palabras. Esa «habitación» constituye, precisamente, el *ēthos*. Cuando la *paideia* ha podido intervenir en el desarrollo de la naturaleza, el *ēthos* se va adecuando a algo más que meros instintos de pervivencia. En la *paideia* se integran las experiencias de la comunidad y el poder del lenguaje para admitir o rechazar aquellos contenidos que, de alguna forma, gravitan sobre los conceptos. Esa inestabilidad y, al mismo tiempo, esa libertad han de encontrar en la *areté* el instrumento que las consolida y orienta.”

pues cada parte del alma puede realizarse dentro del conjunto de acuerdo a su excelencia (*areté*-Virtud).⁹⁴

La Virtud será una excelencia personal, un hábito que permite atender las partes de las cuales nos constituimos pero de modo individual, el autor por ello devela que cada hombre ha de trabajar sobre la piedra que le es propia, es decir sobre aquellas pasiones de las cuales está de modo natural más inclinado. Con este planteamiento constatamos que si bien el autor pretende reflexionar acerca de aquellas cosas que permiten construirnos un modo de ser Virtuoso con respecto a sí mismo, dentro de esa exposición, reconoce que ninguna inclinación humana es en sí misma maligna o siniestra, la maldad o perversión del actuar humano depende del modo en que cada pasión y facultad es pronunciada y practicada en cada contexto y acontecimiento. La forma de ejercer el orden natural se da en el proceso de una práctica adquirida voluntariamente mediante la costumbre, es decir, es el proceso que se gesta en la pasión, el proceso de aprender un modo de ser Virtuoso principia del conocimiento que proporcionan nuestros placeres y dolores, y, finalmente, se materializa un modo de ser que hace de nuestro comportamiento un proceso de perfección.

Para Aristóteles no todos compartimos la misma naturaleza, aunque en las pasiones y facultades nos encontremos en similitudes, del mismo modo tampoco todos los hombres comparten las mismas pasiones, cada individuo desde su singularidad mantiene inclinaciones y pasiones naturales que le son más propias puesto que todos los individuos del género humano se placen y se duelen por distintas circunstancias y en distintos niveles; por ejemplo, todos aunque no pueden evitar sentir celos no todos los sienten del mismo modo, en el gusto cada quién tiene preferencia por ciertos sabores, así como no todos entristecen del mismo modo ni por las mismas cosas⁹⁵.

A partir del conocimiento de las partes y las cosas que pasan en el alma, el autor desarrolla todo el ideal ético en el que se piensan la felicidad –*eudaimonía*- y la Virtud –*areté*-. La *areté* Aristotélica está dada en el intercambio armonioso de las distintas partes, excelencias y aflicciones del alma; y la distinción de las virtudes se da en la suposición de

⁹⁴ *Op. Cit.* Montoya, José. y Conill, Jesús. pp. 123-124.

⁹⁵ *Ética Nicomáquea*. 1104^a-10: “Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte o precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno...”.

distintos momentos; el primero las pasiones como aquellas cosas que pasan al hombre con dolor y placer son las inherentes a cualquier tipo de existencia, éstas se encuentran en manifestación constante tanto en la parte racional como en la irracional del alma; en las facultades, también entendidas como potencias, se fecundan las virtudes dianoéticas o intelectuales; y finalmente en los modos de ser donde coexisten: la pasión, la potencia y el acto, se hacen fecundas las virtudes éticas o morales. Podemos decir, por tanto, que en cada parte y cosa que conforma y pasa en el alma existen virtudes, lo que supone que el alma se constituye en partes y de cada parte emana una virtud.

2.1.2. Breve introducción de *polis* como escuela de la Virtud

Por otro lado la *polis* es una escuela que a través de la ley y el discurso⁹⁶ exhorta a los hombres a cumplir la práctica de la Virtud debido a que existen hábitos antiguos que son profundos y arraigados, que hacen que la reforma de los hombres no sea fácil, por ello todos los medios a través de los cuales se hace asequible hacernos buenos, son para Aristóteles buenos. Es necesario ser educado bajo las leyes de tal naturaleza y dirá que la educación y las costumbres deben ser reguladas por leyes que sirvan para toda la vida⁹⁷.

Aristóteles reconoce que la ley radica en que a partir de ella existe regulación de los hábitos, enfatizando que de algún modo los hombres deben ser constreñidos por su fuerza de ley, exhortar no significa coaccionar los actos, significa estimular la práctica de la Virtud.

Podríamos decir que la ley es una cualidad de su misma propuesta ética-educativa, sin que ello signifique que el aprendizaje que se adquiere mediante la costumbre y la experiencia individual no tenga valor en la construcción total del hábito de la Virtud. Hay desde esta postura una motivación intrínseca que se provee mediante la disposición del carácter formado a través de la costumbre para actuar de una u otra manera. Esto justifica

⁹⁶ Evidentemente con ello Aristóteles no desacredita la importancia del argumento, pues en *Retórica* el hará una exposición acerca de la importancia de la palabra en el ser humano, pues reconoce que el hombre en su género es ya en sí mismo lenguaje; para el autor los argumentos manejados en el discurso funcionan como medios especiales para el conocimiento, pero en ello admite una premisa ética que versa en que si los argumentos y las obras concuerdan, tienen la virtud de compeler a quien los comprende a vivir conforme a ellos, pero si los argumentos son incoherentes a los hechos y la obra, crean en la persona desconfianza, difidencia, enojo.

⁹⁷ *Ibidem*.1179b15-1180a5.

que las acciones se deliberen y realicen no sólo con respecto al individuo sino con respecto a la comunidad tal como lo hemos planteado al inicio de este capítulo⁹⁸, por el momento basta con lo que he señalado hasta ahora para dar paso al estudio de las virtudes éticas o morales y dianoéticas o intelectuales.

2.2 Examen de las virtudes éticas o morales y las virtudes dianoéticas o intelectuales

Aristóteles hace una diferenciación entre ambos tipos de Virtud⁹⁹: unas denominadas dianoéticas, adquiridas mediante la enseñanza porque poseen *logos* y son éstas las que tienen señorío sobre las virtudes propias de la parte irracional del alma; las segundas son las virtudes éticas están proceden de la costumbre y trascienden al orden social por estar relacionadas a la disposiciones con las que coexistimos con otros hombres. Las virtudes intelectuales tienen una jerarquía superior, sin embargo, considero que existe la posibilidad que ambos tipos de Virtud tengan el mismo valor, porque el común denominador entre ellas es que, independientemente de la función que cada una cumple, son en sí mismas virtudes.

La superioridad que tienen las virtudes dianoéticas frente a las virtudes éticas se enraíza en la cualidad de supremacía que tiene la actividad contemplativa a la que apela Aristóteles en el libro X de *Ética Nicomáquea*¹⁰⁰ por ser una actividad que distingue con mayor precisión la función propia del hombre, sin embargo, la mera actividad contemplativa no es el único bien del hombre, se agregan a él bienes concomitantes

⁹⁸ La ley para Aristóteles es importante porque es la memoria de las ciudades y en esa memoria se resguarda una ley que más allá de ser una ley fundada en la legalidad humana moderna –con pretensiones hechas para controlar, mantener el poder o el orden- es una ley que está fundada en una política que sea capaz de dignificar y significar la vida tanto personal como social, es decir, una ley fundada en el *ethos* que no sea ajena a la naturaleza propia, el autor lo expone en las siguientes notas: “... parece ser indiferente que sean o no sean escritas, o que sean para la educación de una persona o de muchas, ... , Porque así como en la ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así también en la casa prevalecen las palabras y las costumbres del padre, y más aún a causa del parentesco y de los servicios, pues los hijos por naturaleza están predispuestos al amor y a la obediencia a los padres.” Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1180b5-10.

⁹⁹ *Ética Eudemia*. 1220^a5-10: Hay dos formas de virtud, la una moral y la otra intelectual, porque no alabamos solamente a los justos, sino también a los inteligentes y a los sabios. Hemos establecido, en efecto, que es loable la virtud o su acto; ahora bien, la inteligencia y la sapiencia no operan, pero sí son fuente de obras. Y puesto que las virtudes intelectuales van acompañadas de razón, síguese que pertenecen a la parte racional del alma, la cual, en tanto que poseedora de la razón, manda en el alma, mientras que las virtudes morales pertenecen a la parte irracional, pero que por su naturaleza debe seguir a la parte que posee la razón...

¹⁰⁰ *Ética Nicomáquea*. 1177^a15.

relacionados con el honor, el placer y los anhelos personales, que son una parte del alma irracional, donde la Virtud se amplifica a la dimensión social de en el fundamento de las virtudes morales.

Teresa Martínez en la Introducción a la *Ética Nicomáquea*, señala que la virtudes morales se explican en Aristóteles a través de la célebre doctrina de la *mesótes* o justo medio¹⁰¹; en este sentido cabe aquí recordar lo que Gómez Robledo afirma acerca de la felicidad como *energía*, donde la Virtud no puede considerarse como un acto consumado, sin embargo es evidente que ésta condiciona la acción al ser en un momento potencia existe una *dynamis* que como cualidad afecta y es afectada. La culminación de la acción en cuanto al acto que es y tiene un momento exacto en cuya afirmación se manifiesta la Virtud, esta materialización es justamente la *mesótes*. Es el punto culminante de justicia que se encuentra en la imparcialidad entre un exceso y un defecto.

A pesar de ser el punto exacto de la actividad, donde no sobra ni falta, esa supuesta exactitud no establece de modo simple para Aristóteles no basta con pensar la Virtud como un simple estado de impassibilidad y serenidad, en cambio, existe la necesidad de añadir a la Virtud, un cómo es debido, cómo no es debido, cuándo no es debido y todas las demás circunstancias: ...por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse, dar dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil; pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y el momento oportuno y por la razón y en la manera debidas, ya no todo el mundo puede hacerlo...[en ello radica la rareza del bien]¹⁰².

El justo medio de la virtud moral o ética, no es para cada virtud, ni para cada hombre y cada caso algo unívoco, la univocidad del término se da de modo teórico como una actitud equilibrada de la elección porque no es ni excesivo ni defectuoso, de ahí que erróneo pensar que es el mismo para todos y en todos los casos. Aristóteles acude a la ejemplar ayuda de la analogía, señala que debemos servirnos de ejemplos manifiestos en la en vida usual para aclarar lo que es oscuro por ejemplo: si diez es mucho y dos es poco, se toma como término medio de la cosa, el seis, en este ejemplo existe, como él mismo plantea, un medio según la proporción aritmética pero si trasladamos esta noción al plano

¹⁰¹ Martínez, Teresa. "Introducción" en: Aristóteles *Ética Nicomáquea*. Barcelona, Editorial Gredos, 2008, p. 12.

¹⁰² *Ética Nicomáquea*. 1109a25-30.

de lo humanamente posible no puede existir un justo medio dado en una proporción aritmética, porque el medio relativo al hombre no ha de tomarse del mismo modo, pues si para alguien es mucho comer diez minas de alimento y poco comer dos, el entrenador no puede prescribir que lo adecuado sea comer seis minas, porque la cantidad para algunos será excesiva y para otros será defectuosa¹⁰³.

Las virtudes morales evocan necesariamente el conocimiento de los placeres y dolores porque sí cada hombre conoce los placeres y dolores propios este puede reconocer lo que es mejor para sí mismo y consigue entonces apropiarse un justo medio acorde a sus propias necesidades. Lledó señala que “Nada puede construirse negando estos hechos; pero ningún verdadero bien del hombre puede pretenderse, si no se analiza de acuerdo con esta contradictoria diversidad.”¹⁰⁴ Recordemos que para Aristóteles el hombre no es bueno ni malo por sus pasiones, sino por sus virtudes o vicios, en ello advierte que la pasión y el placer nos disponen de algún modo, y el modo en el que éstas facultan la vida tampoco nos censura por estar ligadas intrínsecamente a nuestra naturaleza, razón por la cual debemos guiar la educación por el placer y el dolor¹⁰⁵.

La *mesótes* no es por tanto un punto central exacto entre extremos, o entre el exceso y el defecto, sino el equilibrio ideal para cada caso respectivo, y en cada contexto específico, pero no de un término medio de la cosa sino en función de lo relativo a sí mismo. No obstante el justo medio, en las cosas que elegimos para sí mismos, siempre será para sí lo mejor: *En todas las cosas el término medio con relación a nosotros es lo mejor...* [énfasis mío]¹⁰⁶.

Cabe señalar que entre los extremos ya sea por defecto o exceso la desigualdad no está tajantemente en lo que parece ni muy lejano o cercano al exceso ni muy lejano ni cercano al defecto, en cambio sí existe una distancia entre el justo medio y los extremos pues éste nunca toca esos extremos. Por tanto, el justo medio es más contrario a los extremos y los extremos de algún modo no son tan distantes entre sí. Podríamos concluir que si los extremos pueden estar tocándose entre sí el hombre que tiene un vicio tendrá varios y del mismo modo pasa con el que ejerce la Virtud, pero finalmente se parte de los

¹⁰³ *Ética Eudemia*. 1106^a30-1106b.

¹⁰⁴ *Op. Cit.* Lledó, Emilio, p. 150.

¹⁰⁵ *Ética Nicomáquea*. 1171^a.

¹⁰⁶ *Ética Eudemia*. 1220b 25.

extremos tanto para los vicios como para las virtudes por ejemplo:... a veces hombres que son a la par cobardes y temerarios, o pródigos en unas cosas y tacaños en otras, y en general en oposición consigo mismos pero siempre en el mal. Cuando esta irregularidad, por el contrario, se da en el bien, acaban por encontrarse en el justo medio, ya que en el medio están de algún modo los extremos.¹⁰⁷

Al inicio de este capítulo ya se hablaba de elementos ontológicos que anteceden el acto de la Virtud, la virtud moral muestra razones más para considerar la ética aristotélica como una ética que ejercita la existencia porque estas virtudes son las que causan principalmente los modos de ser¹⁰⁸ Por ejemplo: la valentía es una virtud, virtud que como cualidad es un justo medio entre dos extremos llamados cobardía y temeridad ya sea por defecto o exceso; es una virtud que se constituye en el quehacer mismo de la existencia por placer o dolor como agregados de la cobardía o la temeridad se busca y encuentra el valor, donde lo último que hace posible su ejercicio es el conocimiento meramente aritmético u objetivo¹⁰⁹.

Las condiciones que hacen al hombre valiente son las mismas circunstancias que existen en la experiencia misma, y así con cada una de las virtudes morales, la moderación, la liberalidad, la esplendidez, la magnanimidad, la apacibilidad, la veracidad, la gracia, la amabilidad, el vergonzoso, la indignación, todas y cada una de estas virtudes se gestan en la lucha por alejarnos o acercarnos al dolor o el placer; son modos de ser que permiten poner a nuestro favor las pasiones. En todas las virtudes morales el justo medio se encuentra entre dos extremos, por ejemplo: la apacibilidad es el justo medio entre lo iracundo y el carente de ira, la veracidad es el justo medio entre la fanfarronería y el disimulador, la gracia es el justo medio entre la bufonería y la rusticidad, y así sucesivamente en todo lo dicho¹¹⁰.

Aristóteles advierte que en el caso de la justicia el justo medio tiene cualidades exclusivas; pero en el caso de la justicia no existe como tal un par de extremos, lo único que es contrario a la justicia es la injusticia¹¹¹, significa por tanto que en el campo de lo justo se es justo o injusto, entonces también es plausible decir que la justicia no tiene un

¹⁰⁷ *Ibidem.* 1234b5.

¹⁰⁸ *Ética Nicomáquea*, 1103b 30.

¹⁰⁹ *Ibidem.* 1115^a.

¹¹⁰ *Ibidem.* 1107b30-1108b5.

¹¹¹ *Ibidem.* 1103^a10: “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”

justo medio, porque no se puede evidentemente ser medio justo o medio injusto. Existe algo que permite señalar y descubrir la virtud moral, a saber, la *mesótes*, piedra angular de las virtudes morales, en cuya expresión máxima tenemos a la justicia y paradójicamente no cumple con dicho parámetro de puntos que le sean intermedios. La justicia es la materialización total de la virtud moral, incluso de la Virtud en general, porque en ella hay un reconocimiento total de la dimensión social, de entrada, porque ésta no atiende un interés personal sino un bien que es para otros.

Es cierto que las virtudes son cualidades y modos de ser personales, que tienen una gama distinta en cada persona, existe un aspecto personal, interno e íntimo de la Virtud, que hace de ésta un aspecto único, sublime, irrepetible e irrenovable de la honradez y de la fuerza que cada persona tiene de querer y actuar, la Virtud no puede desentenderse de su carácter social, Aristóteles lo hace evidente en la postulado de la justicia.

Montoya y Conill señalan que la excelencia (Virtud) es también fuente de bien social y excelencia total, la justicia integral no refiere una excelencia particular sino al orden completo del alma y la ciudad, posibilidades y excelencias que encajan en el orden cósmico y se reflejen en el orden de la ciudad.¹¹²

Por esta razón si se puede hablar de una supremacía en las virtudes, podemos decir que la justicia es superior, en medida que en ella se encuentran contenidas todas las demás virtudes, no sólo las virtudes morales encuentran reunión en ella, sino que tanto las virtudes morales como las virtudes intelectuales encuentran en la justicia su ejecución total. Se es justo por ser prudente, moderado, valiente, apacible, gracioso, magnánimo, liberal, veraz, etcétera. La justicia reúne y suma todas las virtudes en un mismo fin que atiende el bien común de la humanidad, porque se piensa en la familia, en la casa, en el pueblo, en el Estado y en la Nación. Ésta antepone al bien individual la necesidad de todos, es en sí misma apertura, que hace de la justicia la primera entre sus iguales y citó: ... 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, ..., 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.¹¹³

¹¹² *Op. Cit.* Montoya, José. y Conill Jesús. pp. 148.

¹¹³ *Ética Nicomáquea.* 1130^a10.

A propósito Gómez Robledo, reconoce que Aristóteles configura una virtud particular, donde conservó de Platón el carácter general de su exposición, pero agrega con todo rigor a la justicia como una virtud omnicomprendiva, por ser la vida conforme a la Virtud una obligación que se tiene con la comunidad política; a diferencia de su maestro que veía en la virtud una armonía vaga entre las distintas virtudes¹¹⁴.

Consecuentemente Conill y Montoya exponen que: “El aspecto social de las excelencias del carácter queda aún más fuertemente destacado en la doctrina aristotélica de la justicia integral... En la noción de justicia integral recoge Aristóteles la idea platónica de la justicia, que –como es bien sabido- no se refiere a ninguna excelencia particular, sino al orden total del alma y de la ciudad: la justicia platónica no es sino un nombre genérico para el conjunto ordenado de todas las demás excelencias del alma humana y para la estructuración correcta de las clases sociales en el interior de la ciudad.¹¹⁵”

Aristóteles concede a la justicia la virtud que hace asequible la vinculación de los hombres, restituye la coexistencia del tejido social, donde el bien no se gesta en el fin que le es propio a cada hombre, sino también es el bien supremo porque más allá del fin personal, es fin porque es bien para otros, indudablemente el principio y fin de la ética aristotélica es el hombre reconocido en su dimensión social.

“En todos los modos de ser que hemos mencionado, como también en los demás, hay un blanco, mirando hacia el cual, el hombre que posee razón intensifica o afloja su acción, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón.¹¹⁶” Por esta razón el examen ahora se dirige a comprender las cosas que rigen la acción, a saber, la sensación, el intelecto y el deseo; la primera no es principio de movimiento porque es una cualidad de las que participan otros seres vivos y estos no participan de acción. En cambio el intelecto y el deseo rigen la acción porque ésta es una actividad de la virtud moral relativa a la elección que es al mismo tiempo resultado de un deseo deliberado.¹¹⁷

El objeto de las virtudes dinoéticas será regir a la acción porque proveen verdades y entendimientos, propios de la parte del alma racional, que son prácticos para la elección; la

¹¹⁴ Gómez Robledo, Antonio. “Introducción” en Aristóteles *Ética Nicomáquea*. p. 85.

¹¹⁵ *Op. Cit.* Montoya, José. y Conill Jesús. p. 149.

¹¹⁶ *Ética Nicomáquea* 1138b20

¹¹⁷ *Ibidem*. 1139a20-25.

racionalidad se divide en dos partes: en la primera se comprenden aquellas cosas que, según el autor, no pueden ser de otro modo entre ellas: la ciencia, la inteligencia, la sabiduría, entendidas como saberes técnicos que por un lado son ineludibles para atender las necesidades útiles del hombre y por otro lado, son posibilidades humanas que en su naturaleza buscan establecer principios universales. En las cosas que pueden ser de otro modo tenemos: la prudencia y el arte, estas virtudes se encuentran en el plano de lo circunstancial y fortuito convirtiéndose en motivadoras de las disposiciones habituales porque son musas que inspira la elección de la Virtud, que amplía horizontes y posibilidades para elegir¹¹⁸.

Existe un eminente retorno a la noción del alma y de modo más preciso a la parte que se dice es racional. Es importante recordar que en dicha noción, establece que en esta parte del alma racional existen dos partes que la componen, una que se dice es una razón pura, y la otra que se puede comprender como parte irracional porque esta es una parte especulativa y deliberativa de casos particulares; con ello se sostiene que los saberes también tienen cualidades que le son propias. Éstas tienen una relevancia significativa para el interés de esta investigación y que es compatible con el pensamiento del autor, en medida que para éste estas virtudes son dos modos de perfección de la razón práctica¹¹⁹.

Considero que Aristóteles asume un primer momento previo al ejercicio de las virtudes morales, donde las virtudes denominadas como intelectuales o dianoéticas cumplen con una función que va más allá de un mero razonamiento de tipo positivista o a una racionalidad pura y exacerbada, estas virtudes son lo que podríamos denominar como un momento de intimidad que establece una relación intrínseca entre las premisas que sustentan los principios, la experiencia propia y el deseo. El arte y prudencia son virtudes que a mi entendimiento son responsables de regir la actitud ética porque son las que permiten la justa mediación entre el deseo y el bien colectivo.

El arte es una virtud mediante la cual el hombre materializa lo que en la ciencia, la inteligencia y la sabiduría se ha pensado, pero entre lo que no puede ser de otro modo está el objeto producido y la acción que lo produce, de tal modo que el arte es un modo de ser

¹¹⁸ *Íbidem*. 1139^a5-15.

¹¹⁹ *Íbidem*. 1139^a5-15.

racional que es productivo, fundado en el azar ...*como dice Agatón: <el arte ama al azar y el azar al arte.>*[énfasis mío]¹²⁰.

La prudencia por su parte admite que las cosas sean de otro modo por eso especula y delibera; podemos decir que la prudencia es un hábito intelectual sujeto a la contingencia, por eso la prudencia perfecciona las virtudes intelectuales, porque de entre todos los hábitos intelectuales la prudencia regula y permite el intercambio equilibrado, ecuánime, equitativo e imparcial entre las distintas partes del alma, de entrada en las virtudes intelectuales se ofrece en el menú: lo necesario, lo que sucede por naturaleza, lo que sucede por suerte o azar y lo que sucede por medio de otros; la prudencia prueba del menú todo como un buen comensal y a partir de ello delibera sobre lo que es mejor.

La parte existencial, subjetiva e irracional de la parte del alma racional, lo evidencia la prudencia porque la prudencia es considerada una virtud intelectual de la parte racional, no obstante Aristóteles dirá que la prudencia se refiere a un extremo, que es más particular y acorde a las cosas humanas, a lo más particular, de lo que no hay ciencia, por ello requiere de tiempo, porque se adquiere con la experiencia, podríamos decir que para ser prudentes primero hay que ser imprudentes por ejemplo: cuando somos jóvenes la mayor parte del tiempo no medimos las consecuencias de nuestras acciones y al no realizar un ejercicio deliberativo y de anticipación a las cosas que probablemente pueden pasar, actuamos imprudentemente; pero a medida que pasa el tiempo adquirimos el hábito de anticiparnos debido a las buenas y malas experiencias anteriores, entonces, la prudencia se adquiere poco a poco y durante el resto de la vida.

Las virtudes morales en el ejercicio prudencial fungen como materia prima e inherente que hacen, en conjunto con las enseñanzas de las ciencias y las artes, un modo de ser prudencial en medida que se delibera sobre acciones específicas. En conclusión sí alguna virtud existe sin previa deliberación y por ende sin la participación de la prudencia no son dignas de llamarse virtudes como tal; Aristóteles llama a estas buenas inclinaciones pasionales virtudes naturales, porque son modos intermedios que se dan sin elección deliberada; son virtudes que en su manifestación son nobles, pero sólo pueden considerarse como virtudes naturales por no producirse sin prudencia¹²¹.

¹²⁰ *Íbidem*. 1140^a15.

¹²¹ *Ética Eudemia*. 1234^a25.

De tal modo que la elección es el factor determinante en el ejercicio de la Virtud, llámese ética o dianoética, esto en razón que en la ética aristotélica lo fulminante está en la orientación general de la vida que corre por cuenta de la prudencia. La Virtud se adquiere por hábito, pero el hábito se elige. Si la prudencia está permitiendo el intercambio entre las distintas virtudes, es preciso considerar a ésta asentada en ambos tipos de virtud, en las primeras encuentra la experiencia y, en las segundas encuentra las razones para la elección.¹²²

La prudencia está ligada con lo contingente y relativo a sí mismo, pero del mismo modo se liga a lo que no puede ser de otra manera, lo que es universal y lo que es ineludible. El hombre prudente es capaz de deliberar sobre las cosas y al hacer esto determina el rumbo hacia el cual van dirigidas sus acciones; actuar prudencialmente ofrece la razón certera para actuar de determinada manera y no de otra distinta en una circunstancia determinada. Por estas razones la idea del bien en Aristóteles va en el siguiente sentido:

...de suerte que la Idea del bien es el bien sí...[y no una idea separada de sus participantes] Un examen a fondo de ésta opinión es, sin embargo, del resorte otra disciplina que en su mayor parte pertenece necesariamente a la lógica, por ser ésta la ciencia que, como ninguna otra, proporciona a la vez argumentos destructores y generales. Más si todavía hemos de consignar aquí brevemente nuestro pensamiento sobre estas cuestiones, hemos de decir en primer lugar que el postular la existencia de una idea no sólo del bien sino de otra cosa cualquiera, es meramente una abstracción lógica del todo vacía,..., y aun dado que tuvieran plena existencia las ideas, entre ellas la idea del bien, no por eso será útil ni a la vida virtuosa ni a los actos correlativos.¹²³

La virtud perfecta está provista en la pauta y ley que establece el hombre prudente, a partir de la existencia misma y con el conocimiento formal de las cosas que no pueden ser de otro modo y las cosas que son ineludibles. Julio Pallí Bonet en la primera nota hecha al libro VI sobre el examen de las virtudes intelectuales como medio para determinar la recta razón, comenta que “la recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes

¹²² *Ética Nicomáquea*. 1140^a25.

¹²³ *Ibidem*. 1217^b 10-25.

morales y es obra de la sabiduría práctica o prudencia. Pero el límite o norma de esta recta razón es la contemplación, obra de la filosofía.¹²⁴

La prudencia es la luz arrojada por el amorío existente de la intuición y la sabiduría; lo teórico, lo absoluto y lo vivencial le dan al hombre prudente las herramientas para deliberar en el terreno de lo contingente, circunstancial, fortuito, inseguro, accidental, azaroso y aventurado. Con lo que podemos decir que Virtud sin prudencia no es Virtud, así la ciencia sin prudencia no es ciencia, el arte sin prudencia no es arte, la sabiduría sin prudencia no es sabiduría, el intelecto sin prudencia no es intelecto; lo mismo con las demás virtudes la justicia, la valentía, la gracia, la moderación, la liberalidad, la magnanimidad sin prudencia no son lo que son y si no pueden ser lo que son significa que sin prudencia no hay Virtud.

¹²⁴ *Ética Nicomáquea*. p. 157.

Capítulo III. Actualidad de la ética aristotélica, un referente categórico para una educación en la Virtud

3.1 Antecedentes históricos del quehacer educativo en América Latina y el Caribe

El hábito humano moderno fomentado mediante la educación existente tiene como cualidad un espíritu económico-utilitarista; donde, el objeto de la educación se resuelve a expensas de un método pedagógico y un *corpus normativo*; en los planes y programas de estudio se planifica y programa el objeto medular para el ejercicio laico. No obstante, dichos objetivos plantean velar intereses económicos y políticos del mercado dirigente a nivel mundial, y para conseguirlos se aseguran de informar sustancialmente al discente. El mercado y los medios de comunicación masiva se aseguran de afirmar lo que en la escuela ya se ha dicho, la avidez de noticias del mercado y del medio comunicativo, al que, por supuesto, nos debemos y que por ello le debemos, en su genialidad expande la “invención de necesidades”. ¿No son éstos los mejores ilusionistas?, crean ilusiones que nos llevan a percibir una realidad errónea y distorsionada, es justo preguntarnos si ¿nos hacen trampa? hacen trampa a las masas porque las manipulan y las dopan, al grado sumo de la ignorancia, para que apropien asequible lo que les venden y viven a expensas de lo que hay y con lo que se dice hay que vivir.

Lo anterior pone las indicaciones precisas elegidas por convención, donde se confiere la educación a un proyecto económico-político, ésta tiene como principales adjetivos la universalidad, la competencia, la mundialización, la democratización, la capacitación, el medio ambiente, el “desarrollo” económico, nacional y regional, el “progreso”, la ciencia y la tecnología. Situación que permite que el Estado someta a las autoridades educativas a procurar la enseñanza de técnicas, métodos, capacidades y utilidades; la educación moderna que con ahínco enseña matemáticas, física, geografía, química, biología, ciencias naturales, se ha olvidado de lo que importa, al preocuparse por lo que falta. Y ¿qué le falta a la educación?, calidad y estrategia, y aun así lo que falta no es un problema, porque la evaluación da cuentas numéricas del estado de la calidad y mejorarla no es precisamente el objetivo.

La educación ni como Institución se hace presente hoy, Institución fue lo que en algún tiempo era considerada, hoy la educación se ha transformado en una industria maquiladora y productora de capital humano en serie. Un producto de calidad se hace plausible en la escuela, pues la materia prima llamada hombre pasa por una evaluación de calidad del producto, donde se transforma el sujeto en objeto, tal como se hace en proceso industrial; pero qué importa esto, si el producto es compatible con el proyecto económico-político, comparte con la masa porque es la masa, el automatismo de la vida, la esclavitud a un mundo dado, hecho y terminado. El mundo es un escenario de representaciones del gran arte por excelencia, la mentira, escenario es, porque los intérpretes y técnicos tienen a su favor el escenario oculto, donde sólo ellos pueden avanzar y estar al tanto, en cambio, en el escenario público sólo se muestra la verdad que se quiere mostrar, una “verdad” que no puede ser otra que la mentira misma. Pero, ¿qué sucedió?, ¿por qué hemos llegado a este legado de miserias y carencias? O bien ¿qué hacemos para aliviar estos conflictos? Mirar el pasado es una virtud que nos permite comprender, es decir, reconstruir desde la memoria implica un reencuentro con nuestra identidad, nuestra cultura, nuestras razones y los pasos para lograr el objetivo, desde antaño, de ser libres y soberanos.

Desde la conquista española América Latina y el Caribe han tenido una lucha constante frente a la destrucción natural y de vidas que aportó el proceso de conquista a nuestro continente. Montemayor afirma que la conquista no se redujo a las armas, sino también entro en lo profundo de la cultura, mediante la educación elemental y la castellanización, además de la evangelización; los españoles se plantearon disciplinar a los indios y gestar en ellos la admiración a la cultura española, es decir, en el fondo, la educación fue el instrumento para someterlos culturalmente¹²⁵.

Los escritores neolatinos durante la segunda mitad del siglo XVIII modificaron la idea del indio en la Colonia no por la necesidad de conquistarlo, someterlo o evangelizarlo, sino por el interés de revalorar su pasado como herencia de un nuevo país; fue el tiempo donde los nuevos ocupantes y el continente mismo tenían el turno para crear un concepto propio del indio y una revaloración de la cultura prehispánica, postulándose ese pasado como parte del origen de México. El mestizaje, como naturaleza original de la nación

¹²⁵ Montemayor, Carlos. *Los pueblos indios de México: Evolución histórica de su concepto y su realidad social*, México, Debolsillo, 2008, pp. 39-40.

mexicana afirma la idea de que la educación es la única vía de evolución social y piedra angular del pensamiento, impulsa a México en las guerras libertarias del siglo XIX contra el Imperio Español.

Las nuevas posturas ya no tienen ojos de españoles, tampoco de indios, sino de mexicanos; la conciencia de la dignidad del indio es parte de la historia patria equivalente a otro descubrimiento de México, ya no a su conquista; es entonces cuando el indio adquiere un papel fundamental de carácter político, social, histórico, gestando y develándose una cultura y el origen de la mexicanidad.

Las buenas intenciones independistas consiguen reivindicar el pasado de las culturas mesoamericanas, el término indígena se acuñó en la sociedad mexicana para quitarle lo peyorativo al de indio, dicho de otro modo, una vez lograda la independencia pocos fueron los beneficios inmediatos que obtuvieron los indígenas.

La lucha por una educación pública, gratuita, universal, laica y democrática, constituyó el primer y principal punto de partida de la batalla ideológica para nuestra independencia, fueron los movimientos libertarios quienes plantean la necesidad y la urgencia de que la educación fuera piedra angular para construir patrias verdaderamente libres. Como el caso de la Constitución de 1811 en Venezuela, donde, se determinaba que el objeto de la sociedad es la felicidad común y los gobiernos deben ser instituidos para velar por ello, siempre protegiendo la perfección de sus facultades físicas y morales, aumentando la esfera de sus goces y procurando el más justo y honesto ejercicio de sus derechos. Con ideas similares José María Morelos plantea, que lo único que separa a un ser humano de otro son sus vicios y sus virtudes, en 1813 en los *Sentimientos de la Nación*, el resultado fue el decreto del derecho a la felicidad, derecho no considerado por normas previas e incorporado al *Decreto constitucional para la libertad de la América Septentrional*¹²⁶.

En similar empatía de estos ideales Chile en la Constitución de 1818 establece el goce a la tranquilidad y felicidad de todo individuo y el Estado está obligado a aliviar la miseria y proporcionar a todos el camino a la prosperidad. La Constitución Colombiana de 1821 establece las leyes de educación de la República; en Bolivia se instituye un *Cuerpo de*

¹²⁶ Cfr. Sosa, Raquel, *Hacia la recuperación de la soberanía educativa en América Latina: conciencia crítica y programa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 23-27.

Censores en 1826, un órgano de defensa a los derechos del ciudadano y como función determinaba leyes de la imprenta, de la economía, del plan de estudios y los métodos de enseñanza. En Argentina la Constitución de 1853, establecía el derecho al trabajo y el derecho a todo ciudadano a enseñar y aprender¹²⁷.

La educación desde los inicios fue instrumento de coacción y control, pero al mismo tiempo también el ideal mediante el cual se aspiraba a la libertad e independencia, el medio para el ejercicio de la soberanía popular, sin restricciones en la forma y tipo de gobierno e incluso sin intervenciones extranjeras o intereses ajenos a las necesidades de nuestra Nación. Por ello la educación sería de algún modo la garantía para que perdurara la libertad y la soberanía popular como un escenario auténtico, público, innovador y de intercambio de conocimientos.

Es así como a principios del siglo XX se lleva a cabo la *Soberana Convención Revolucionaria de Aguascalientes*, de donde se origina la Constitución de 1917, estableciendo a la educación como la reivindicadora de la justicia social concebida como derecho de todos los ciudadanos. De la misma manera estudiantes y maestros demandaron la autonomía de la Universidad, planteando la necesidad de que ésta fuera un espacio democrático y público, deslindado del poder político y económico, donde se practicara la libertad de cátedra¹²⁸.

El mérito que debo hacer, hasta este momento de nuestra historia, es el reconocimiento de la educación primero como un derecho y luego como la formadora de pensamiento y conciencia crítica y generadora de soberanía y libertad popular. Las experiencias revolucionarias de México y Cuba marcaron el pensamiento y la historia de la primera mitad del siglo XX, destacando hombres como los hermanos Flores Magón, Zapata, Villa, José Martí quienes serían símbolo de resistencia social y que a través de sus ideales cuestionaron las ideas de *progreso y modernidad*.

Esta ideología con rasgos positivistas determinaron proyectos educativos como el de Gabino Barreda, quien contempló la integración de todas las ciencias con carácter positivo, desde las matemáticas, seguido de las ciencias naturales y la lógica. Barreda implementa lineamientos del positivismo de Comte en el sistema educativo mexicano, pensaba que el

¹²⁷ *Ídem.*

¹²⁸ *Ídem.*

desorden que sumergía al país, resultante del movimiento independista, sólo podía superarse si se incorporaba un sistema uniforme de conocimientos científicos, formando individuos con una concepción de la naturaleza y de la sociedad unívoca; el positivismo fue el medio a través del cual se solucionaban problemas inmediatos, puesto que se consideraba que la unificación del conocimiento consolidaría el pensamiento de los hombres acabando con disputas y entrando en un estado de paz, igualdad y progreso¹²⁹.

Los indígenas que participaron en el movimiento insurgente lucharon motivados por intereses personales, el propósito, por tanto, no fue conseguir la independencia de la Nueva España su interés se circunscribía a sus comunidades con el propósito de mejorar su situación socioeconómica y para resolver rencillas locales con actores inmediatos como eran los pueblos vecinos, las haciendas, los funcionarios reales y los clérigos. Los indios de la Nueva España fueron actores imprescindibles para la guerra de independencia y sin su participación ésta hubiera resultado insostenible. Sin embargo, fueron los menos favorecidos con la misma y desde entonces hasta hoy día, muchos mexicanos siguen luchando de distintas maneras, para conseguir la vida digna que ni la independencia ni la revolución, que estalló cien años más tarde en 1910, pudo proporcionarles¹³⁰.

No obstante, esto explica que los ideales de independencia y revolución perecieran frente a los ideales capitalistas y del poder transnacional, la diferencia entre la conquista española y el capitalismo es que ahora hay menos concesiones de paz o algún beneficio para las comunidades originarias, puesto que el enemigo del capital en la comunidad es la colectividad, la identidad, su memoria y su voluntad organizada. A fines de la década de los sesenta los Estados consumían cada vez más recursos para atender las demandas de infraestructura, bienes y servicios, subsidiar al capital y pagar la deuda pública; los empresarios nacionales y extranjeros, por su parte, demandaban mayor apertura a la inversión, privilegios fiscales, contención a movimientos sociales y menor representación del Estado en asuntos sociales y económicos; los organismos internacionales, por su parte, exigían transferencias más cuantiosas. La crisis económica internacional impone un

¹²⁹ Cfr. Esquivel, Noé Héctor. *La educación como formación integral del hombre en torno al pensamiento de Antonio Caso*, México, UNIVERSITAS: Cuadernos del Centro de Estudios de la Universidad, No. 5, IESU, marzo 1996, pp. 14-16.

¹³⁰ Von Wobeser, Gisela. *Los indígenas y el movimiento de independencia*. México, Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.

programa de ajuste estructural, basado en la liberación económica y comercial, la privatización de empresas estatales y la flexibilidad laboral; en resumen significó la renuncia a la soberanía económica de los Estados. Los grupos empresariales nacionales y extranjeros, amparados por el Fondo Monetario Internacional y por las regulaciones establecidas por el Estado, firmaron el “*pacto para el desarrollo*”, posterior en los años ochenta el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y la Organización para la Cooperación y Desarrollo a través de ONU, UNESCO y programas y planes desarrollados por los mismos, impusieron las reformas para la modernización de nuestros países, la privatización de empresas estatales y el desmantelamiento de áreas estratégicas de la economía, el deterioro de los servicios públicos, la reducción de los gastos en educación y salud, la privatización de la seguridad social y de los sistemas de pensiones, al desconocimiento de derechos laborales y sociales de millones de trabajadores del campo y la ciudad y, finalmente, al empobrecimiento generalizado de la población¹³¹.

En la sustitución del término desarrollo por crecimiento, la educación ha sido, una vez más, instrumento de sometimiento y control, desde entonces y hacia el futuro sólo puede hablarse y educarse en función a la eficiencia y competitividad, bajo el antifaz de la globalización como un medio de “cobertura universal”. La reforma educativa ha sido desde entonces la de mayor alcance y la más peligrosa, la mayor inversión empresarial fue dicha reforma, como un modelo que permitiera modificar de modo profundo el pensamiento de los latinos, ya que es la única forma de tener transformaciones sustanciales en la vida pública, razón por la cual la educación se convierte en eje central de la reforma social. Dicha reforma tiene como objeto eliminar los fundamentos de nuestra tradición pedagógica, expertos del Banco Interamericano reconocieron que el ideal de la reforma era que el Estado se retirara totalmente del cuidado de la educación, dejándola exclusivamente al sector privado¹³². La puesta en marcha de las diversas reformas que han atravesado nuestros países, sobre todo las reformas a la educación, como toda inversión, no tiene cambios en corto plazo pero después de dos o tres décadas la diferencia sería visible y los cambios irreversibles, transformando el lenguaje, los métodos y prácticas educativas, los planes y

¹³¹ Cfr. Sosa, Raquel. pp. 33-34.

¹³² *Ibidem.* p. 44.

programas de estudio, las formas de evaluación y la dirección hacia la cual iban dirigidos los resultados.

La reforma laboral impuesta a los maestros ha detonado un sin número de manifestaciones a raíz de las intenciones de dichas reformas, del uso generalizado de tecnologías de información y comunicación en la mayor parte de la escuelas, donde el papel del maestro tendría que disminuir. La propuesta educativa de la actualidad atenta violentamente en contra del niño, del joven y del adulto; abusan de las emociones humanas, forzando al hombre a valorar algo que ni siquiera sabe qué es, se insiste en enseñar lo que ni en principio se ha buscado; y en la legalidad se hace legítimo el atentado violento, se dice que se mantiene el orden cuando en realidad la pretensión perversa es el control para mantener el poder. La formación se confunde y vive desorientada en su horizonte, se cree que la buena educación cuenta con la adquisición de nuevos métodos pedagógicos, donde predomina un objeto de estudio, y en el acopio de nuevos e innovadores recursos didácticos y tecnológicos se pone de manifiesto el éxito de la tarea educativa, la calidad es el único atributo legítimo de la educación, se designaron expertos internacionales para evaluar y certificar lo que los estudiantes deben saber y los maestros deben enseñar, la calidad como atributo de intercambio, la competencia determina lo mejor y peor y la certificación da testimonio de la competencia.

Juan María Parent considera que las Universidades, aún más, todas las Instituciones educativas de todos los niveles pertenecen, pese a gozar de autonomía, al sistema educativo nacional. Esclarecer los fines que persigue implica recorrer el camino que las leyes, las costumbres, la tradición han marcado. Este recorrido se hace indispensable para la aportación de información que permita tomar decisiones en la búsqueda común de un mejor ser de la educación¹³³. La educación es, según Antonio Caso, "...conociendo a cada uno de los individuos y guiándolos desde su propia individualidad, desde su propio ser y experiencia; la educación no ha de ser masiva.¹³⁴", sin que ello signifique individualismo o egoísmo, es personalizada porque es para la persona, si se educa a la persona consecuentemente se educa la familia, la comunidad y la patria.

¹³³ Cfr. Parent, Juan María, *Los objetivos de la Universidad en el artículo 3º Constitucional*, México, UNIVERSITAS: Cuadernos del Centro de Estudios de la Universidad, No. 1, IESU, enero 1994, p.1.

¹³⁴ Cfr. Esquivel, Noé Héctor. *La educación como formación integral del hombre en torno al pensamiento de Antonio Caso*. p. 20.

La educación es coadyuvante con la formación del ser humano a ser más humano, a reparar las carencias que poseemos dada nuestra naturaleza. Es por ello que “la asignación de fines específicos a la educación, fines que tienden a la formación del hombre y del ciudadano vinculado al medio y a su tiempo y con hondo sentido humano, capaz de realizar su propia felicidad y de contribuir a la de los demás, que es el ideal del hombre para la democracia de nuestro tiempo”¹³⁵. Una preocupación constante y fundamental que se hace presente en cada ideal educativo es la vinculación que debe existir entre su ejercicio propio y las necesidades sociales.

Es aquí, donde la educación se vislumbra como la libertadora de la opresión, citando a Paulo Freire, significa que por ignorancia se desciende a la servidumbre, aquello que se quiere evitar, y será por medio de la educación que se ascienda a la libertad¹³⁶. El párrafo describe a ciencia cierta el ideal que tiene el pedagogo brasileño sobre la educación: ¿Para qué puede servir ésta sino para liberarnos?, la educación no debe vincularse al acumulación de conocimientos, sino a la práctica diaria que ayude a los oprimidos a buscar su liberación de manera reflexiva y crítica. La tarea que se propone la educación según el párrafo anterior, es precisamente que ésta sea laica, laico significa cultura, razón y tradición, a ella le corresponde educar de tal modo que los jóvenes tengan conciencia de sus valores encarnados en la vida social, a ella corresponde, por tanto, ampliar horizontes hacia un espíritu universal y de ejercicio comunitario.

Recordemos que el epígrafe de lo laico se concretizó aún más con Carranza y su revolución llamada constitucionalista, la cual proponía reformar algunos artículos de la Constitución, entre ellos el 3°. Ante todo defendieron la educación laica, dicho en palabras del general Múgica, quien declara: “Sí, señores; si dejamos la libertad de enseñanza absoluta para que tome participación en ella el clero con sus ideas rancias y retrospectivas, no formaremos generaciones nuevas de hombres intelectuales y sensatos, sino que nuestros póster os recibirán la herencia del fanatismo, de principios insanos [...]”¹³⁷.

Uno de los criterios que debe cumplir la educación, ofrecida al ciudadano por parte del Estado, es que ésta debe ser democrática es decir, “Poner la cultura al alcance de todos

¹³⁵ *Ibidem*. p.135.

¹³⁶ Freire, Paulo. *La pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI, 1982, p. 22.

¹³⁷ Cárabes, Reid. *Fundamentos político-jurídicos de la educación en México*. México, Editorial Progreso S.A, 1990, p. 67.

dándole oportunidades iguales a los ciudadanos sin diferencias de raza, religión, procedencia social o situación económica”.¹³⁸ Sin duda, es la educación que todos esperaríamos, la cual garantiza un futuro mejor y gratificante. La educación es en el aula y fuera de ella, pero la educación formal tiene a sus propios actores el maestro y el aprendiz, y no en kínder, primaria y secundaria, sino en preparatoria y la Universidad, son la pareja indisoluble en relaciones que van más allá de lo académico e Institucional, el maestro es padre y amigo a la vez, escucha, guía y orienta.

Señala Raquel Sosa que cuando se desarrolla un tema tan complejo y difícil como el ámbito educativo se presenta una reflexión indiscutible, no existe libro, análisis o propuesta que en esta materia o en alguna otra materia, pueda aportar una conclusión o visión definitiva, o igualmente este en condición de reclamar un hecho o visión definitiva. Sin embargo una investigación educativa merece que quienes la estudiemos nos dispongamos a hurgar en la historia, investigar los conflictos y sus actores, cuestionar acerca de las condiciones y necesidades de la humanidad y nuestros entornos inmediatos, tratar de escudriñar la razón para las diferencias entre objetivos y resultados, conocer el papel que juegan especialistas y políticos.¹³⁹

3.2 Actualidad de la ética aristotélica: referente categórico para la educación en la virtud

El presente capítulo se desarrolla en tres momentos que constituyen el clímax y el desenlace del interés esencial de esta investigación. Para ello iniciaré una indagación sobre la educación general del carácter, donde las bases teóricas planteadas por el autor señalan la relación que existe entre el desarrollo del alma humana y el proceso formativo. En dichas etapas se reconocen tres aspectos imprescindibles para la educación del carácter, a saber, el sentir correctamente, la concientización y finalmente el papel de la *polis* como formadora.

Como segundo planteamiento hablaré sobre cómo se educa para elegir deliberadamente, pues a partir de los planteamientos hechos por Aristóteles, la Virtud es algún tipo de elección o por lo menos necesita de elección. Mi intención es explorar los

¹³⁸ *Ibidem.* p. 134

¹³⁹ *Cfr.* Sosa, Raquel. pp. 33-34.

tipos de acciones y la relación existencial de éstos con el placer y el deseo, así como ser constante en el ejercicio de la Virtud y la elección deliberada, todas estas categorías las enmarco en el supuesto de que a partir de lo descrito se pueden comprender las características y el modo de cómo adquirimos y ejercitamos un modo de ser virtuoso.

Finalmente me ocupo de la educación del carácter y también de la reeducación, es decir, si bien el autor reconoce que debemos ser habituados desde pequeños, es importante saber si a partir de sus ponderaciones existe la posibilidad de que el adulto enmiende y reivindica su modo de ser.

3.2.1 A cerca de la educación general del carácter: educando para la elección deliberada

Ahora bien, así como el cuerpo se desarrolla a través de la edad y el tiempo, el alma también se desarrollará con la edad y a través del tiempo, lo importante durante este proceso es que durante este periodo habrá también distintas etapas en lo anímico y emocional; es decir, la manera de sentir, pensar y placerse se modificará y desarrollará conforme pasen los años, por esta razón la formación del carácter pertinente será distinta para el niño, el joven o el adulto.

Razón por la cual Aristóteles afirma, en *Ética Nicomáquea*, que a las actividades debe dárseles una cualidad determinada y adquirirlas desde la juventud, la importancia de ello no es mucha sino lo es todo debido a que el carácter de una persona se conforma por diversas disposiciones habituales, ya sean virtudes o vicios adquiridos mediante el hábito, por lo tanto tener una guía en dichas disposiciones tiene una importancia plena.

La educación moral propuesta por el autor va acorde con el desarrollo anímico del niño, iniciando desde muy jóvenes, hasta la adolescencia y se extiende hasta la juventud. En su texto de *Política* en los libros VII y VIII propone algunos contenidos formativos mismos que divide en periodos hebdómadas, sin embargo los datos disponibles son insuficientes y demasiado generales¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Una vez que ya no estamos bajo la tutela de los padres o maestros es papel del Estado y la legislación continuar regulando nuestros hábitos durante la adultez. Durante la adultez la formación y práctica en lo correcto tiene como escuela la *polis*, de maestros de la ley y el Estado. Aristóteles en el libro X de la *Ética Nicomáquea* asevera que no es suficiente recibir una educación en lo correcto, sino que harán falta leyes que

Por el momento, debemos resaltar que independientemente de la educación que recibimos desde la juventud, la formación en las virtudes morales parecen, desde la perspectiva aristotélica, extenderse por la vida entera; Gadamer en su conferencia, publicada con el título *Educación es educarse*, se dirige diciendo "...la verdad es que mi actitud frente a ustedes es también una actitud bien curiosa. ¡Es tanto lo que quisiera aprender de ustedes!"¹⁴¹; el reconocimiento de la otredad se da en la capacidad de querer aprender a pesar de la edad, desde estos planteamientos la formación es un proceso personal que escapa al afán de la escuela tradicional, de mera transmisión de conocimientos, la provocación de educarse de por vida implica tomar conciencia de nuestro propio ser, de cómo me educo y dar la posibilidad que otro se eduque en la medida que nos educamos, dicho de otro modo, significa educar nuestro carácter voluntariamente.

Si queremos pensar cómo se educa el carácter y se desarrolla nuestra conciencia, debemos primero pensar en cómo se consigue este desarrollo a través de los años, puesto que cuando somos pequeños o jóvenes aún no podemos ser completamente conscientes, a ello se refiere Aristóteles cuando señala que los niños y los jóvenes no son felices porque aún no ejercen su libertad y autonomía, sin embargo los educamos desde pequeños considerando que son candidatos a desarrollar sus cualidades y pensando en que sean felices en la adultez y a lo largo de la vida. Son diversos los pasajes en los que el autor da un valor imprescindible a la adecuada formación temprana; su particular posición versa sobre algunas categorías importantes en el quehacer educativo: el placer, el dolor y el término medio. Si bien Aristóteles señala que la manera de adquirir las virtudes del carácter implica actuar conforme la recta razón, es decir, las acciones se corrompen por defecto o exceso, podemos errar de dos formas conduciéndonos a los vicios del carácter; en cambio existe sólo una manera de acertar, a saber, apuntando hacia el término medio se adquieren y conservan las virtudes. El tiro al blanco es la metáfora de la que se sirve el Estagirita para explicar su teoría de la *mesótes*.

permitan en la adultez practicarlos, pues los hombres obedecen más al castigo que a lo noble, por ejemplo, se puede aprender la moderación en el consumo de golosinas a una edad temprana, pero ello no implica que a una edad madura podamos serlo frente a otros vicios como el consumo de enervantes. Así, el papel y la importancia de que el legislador sea consciente de lo necesario para hacer buenos ciudadanos es imprescindible y la práctica de la Virtud es un ejercicio lúdico de por vida.

¹⁴¹ Gadamer, Hans-Georg. *La educación es educarse*, España, Paidós, 2000, p. 9.

Aunque es importante procurar la medianía entre extremos también será importante la disposición con la cual las personas realizan las acciones, en específico, para el autor, significa placerse por ello. Para Aristóteles la educación en las virtudes del carácter se da mediante el placer, pues éste lo considera médula espinal que rige todas nuestras elecciones y acciones. En la *Ética Nicomáquea* expone que todo lo que elegimos hacer lo hacemos por placer, es decir el placer es el agregado de las cosas que uno ama. Por lo tanto si el placer y el dolor sirven como elementos que condicionan las acciones que realizamos éstos podrían determinar los hábitos que adquirimos y el camino por el cual nos hacemos virtuosos o viciosos.

Montoya y Conill señalan que la felicidad expresa el gusto por la acción (Virtud) característicamente griega “Precisamente por consistir en actividad es *placentera* la felicidad. Pues aunque de por su concepto el placer parece consistir más en el reposo que en el cambio, *en el hombre el placer va ligado de modo especial con la actividad: es por así decir, su coronamiento, su florón. El placer acompaña a la actividad como la belleza a la juventud*”¹⁴² [énfasis mío]. La propuesta educativa aristotélica se dirige a lograr una reciprocidad entre el término medio y el placer.

Ahora bien si la primera parte que se desarrolla en el alma es la irracionalidad, entonces la educación de cualquier individuo en la infancia no se efectúa a través de razones. Educar a alguien para actuar de cierta manera no se consigue a través de un listado de razones o en adoctrinar su pensamiento con conocimientos dados y unívocos, más bien se trata de iniciarlo en un nuevo gusto o placer generados por la actividad elegida la cual repercute directamente en su educación. En el mismo sentido Gadamer asevera que educar es educarse, o des-educarse en palabras de Chomsky; en otros términos, toda actividad implicaría habituarse hacia lo que uno ama y placerse de ello.

Sin embargo no siempre lo bueno es placentero, por ejemplo, cuando se pretende corregir ciertas actitudes negativas en las acciones de los niños, jóvenes o adultos tales como el egoísmo, la mentira, el narcisismo, la violencia, etcétera, por lo general se muestra rechazo e inconformidad por parte de quien es corregido. Para el Estagirita debemos ser coaccionados a ciertas edades para comportarnos adecuadamente hasta que dichas acciones dejen de parecer incómodas o dolorosas y, con la repetición placernos de dicha acción; sin

¹⁴² *Op. Cit.* Montoya, José. y Conill, Jesús. pp. 120

embargo lo segundo no necesariamente pasa después de lo primero, podemos decir que algo dejó de causarnos disgusto y al paralelo no está incluido en la lista de lo que nos agrada.

No obstante, la educación del carácter implica la formación del alma con su naturaleza bipartita, por esta razón ésta debe incluir formación para ambas partes, la racional y la irracional. Aristóteles señala en *Política* que la felicidad consiste en el ejercicio conjunto de las facultades del carácter y de las facultades del pensamiento¹⁴³. Con justa razón podemos decir que la parte irracional del alma, donde moran los placeres y dolores, se forma a partir de realizar las cosas que amamos y en el placer por ejercer ciertas acciones así también descubrir cómo dolernos de modo adecuado, puesto que quienes hablan no pueden exigir que se delibere sobre ciertas acciones sin la existencia del placer ya que nadie elegiría lo contrario. En *Retórica* el autor expone que muchas cosas por naturaleza no son placenteras, sin embargo mediante el hábito uno puede encontrar el placer por ellas¹⁴⁴. La parte que se considera racional, independiente de saberes reales o aparentes, es educada a través de la formación de principios éticos y culturales propios de cada sociedad, es una persuasión a través de razones para ejercerlas en situaciones particulares, en un unísono pensamiento personal y colectivo. Por este motivo la prudencia y el intelecto son virtudes dianoéticas porque reúnen a la racionalidad con las necesidades, intereses e ideas propias¹⁴⁵.

A partir del párrafo anterior es sensato cuestionar si es posible educar sin dar prioridad a las premisas que fundamentan un principio, un hábito o una acción. Cuando educamos a un niño o joven no podemos sólo corregir sus acciones negativas, existe también la necesidad de persuadirlos acerca de lo que es correcto y bueno, de tal modo que la formación es para ambas partes del alma; ello conlleva educarlo en placeres, dolores y principios, para educarlo íntegramente y contribuir sobre sus acciones y su valor moral. En este sentido señala Chomsky que “Lo que debemos procurarnos es un auditorio que importe. En el caso de la enseñanza, se trata de los estudiantes; no hay que verlos como un

¹⁴³ Aristóteles. *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 2011, 1323b1-4.

¹⁴⁴ Aristóteles. *Retórica*, Madrid, Editorial Gredos, 2011, 1369b15-19.

¹⁴⁵ Existen algunos planteamientos que más adelante profundizaré; en primer lugar la parte irracional se forma mediante el juego, la música y la tragedia; en cambio, la parte racional se forma a partir de las experiencias personales, la socialización de experiencias con los otros y de las opiniones de mayor reputación.

simple auditorio, sino como elemento integrante de una comunidad con preocupaciones compartidas, en la que uno espera poder participar constructivamente”.¹⁴⁶

Es claro que para el Estagirita es imprescindible una instrucción teórica pero sin ignorar los apetitos y deseos propios de la naturaleza humana, al igual que se prepara la tierra para que la semilla sembrada pueda germinar. Sin embargo no quiere decir que Aristóteles no sea consciente que aunque las razones son necesarias es imprescindible educar las necesidades primigenias e irracionales, es decir, los elementos teóricos son importantes pero también lo son nuestras afecciones del cuerpo, pues el ejercicio de la Virtud se da a partir de la formación de ambas, es decir, resulta de gran beneficio poder colaborar en el descubrimiento de nuestras propias emociones y señalar no sólo qué es bueno sino también por qué es bueno.

Para Düring el Estado tiene el deber de velar por la educación de la juventud puesto que su meta es que la educación sea unitaria, de ahí finaliza en la *Ética Nicamáquea* esta concepción “...La palabra que instruye tiene sólo sobre unos pocos un influjo decisivo; por ello, se tienen que expedir órdenes mediante las cuales el alma del oyente sea trabajada como una porción de tierra y preparada paso a paso para dejarse guiar por lo noble.”¹⁴⁷

Según lo anterior podemos decir que si la acción y elección van acompañadas de placer o dolor los jóvenes y los niños tienen consciencia, hasta cierto punto, de lo que es bueno y de lo que es malo, por lo que la valoración ética no inicia necesariamente con la prescripción de normas sino a partir de las sensaciones, experiencias y sentimientos que a los niños y jóvenes les provoca su estancia en el mundo; por tanto, en un primer momento si no saben de normas al menos en los primeros años perciben y sienten. Gracias a esto podemos admitir que en los individuos se generan emociones a partir de sus percepciones e inmediatamente advierte o distingue lo que siente, por consiguiente la educación de carácter tendría que contribuir a la concientización de dichas emociones.

En este sentido Chomsky expone que debemos condenar sin tapujos la idea de objetividad, porque no se trata sólo de informar y adquirir conocimientos morales a partir de un mero rosario normativo, la educación del carácter implica hacerse conscientes a partir de elementos internos personales que puedan dar cuenta de nuestras elecciones, acciones y

¹⁴⁶ Chomsky, Noam. *La(des)educación*. España, Austral, Segunda impresión, 2013, p.45.

¹⁴⁷ *Op. Cit.* Düring, Ingemar. p.750.

hábitos. Dicho de otro modo la Virtud y la ética aristotélica implican un educar en las emociones y pasiones sin las cuales el niño, el joven, y en general el hombre no puede acceder a una educación integral del carácter ni como actor libre y político, porque finalmente todos los hombres durante la adultez deben participar de la construcción de la *polis*.

Ahora bien, debido a que el objeto de la política es la acción resulta imprescindible la formación en los hábitos buenos pues de este modo pueden adquirirse los primeros principios políticos y ser provechosos. Según Düring Aristóteles se plantea preguntas que aún en la actualidad son debatibles “¿Es la educación de la juventud una tarea del Estado o debe ser confiada al individuo? La respuesta es que para mantener la constitución es necesario que el Estado vele por la educación de la juventud. Puesto que para el Estado entero sólo hay una meta, que la educación debe ser unitaria para todos.”¹⁴⁸

De acuerdo a lo mencionado en líneas anteriores la razón de enseñar los primeros principios sin tantas premisas argumentativas se justifica porque existen, en un principio, reglas que sin tantas explicaciones pueden con el tiempo y el discurso hacer del proceso de habituación algo constructivo, a través del discurso los jóvenes y cada persona descubre cómo ésta va actuando. De igual modo, se añade una ventaja más a esta propuesta formativa, a saber, que la educación en las emociones, pasiones, placeres y dolores vaya en unísona adquisición con elementos teóricos y dialecticos que las respalde. Educar con Virtud de modo integral implica argumentar a favor de las acciones positivas, como la liberalidad, la magnanimidad, la magnificencia, la mansedumbre, la amabilidad, la agudeza, el pudor, la gracia, la justicia y la prudencia hasta finalmente llegar a una aceptación voluntaria que puede producir placer. Para el Estagirita el mejor educado será quien a través de sus placeres y dolores y, en general, de sus emociones y pasiones logra establecer sus propios principios como también sus propios conocimientos.

En síntesis, primero adquirimos hábitos de ciertos principios dados por la cultura donde nos criamos, posteriormente se contribuye para descubrir desde el intelecto los principios hacia los cuales nuestras emociones y pasiones ya educadas apuntan; significa que lo que hasta cierto momento se identifica como un comportamiento regular de la cultura ahora se descubre por una introspección, misma que se respalda con principios

¹⁴⁸ *Ídem.*

teóricos. Un hecho es que sentimos y sabemos cuándo algo es bueno porque tenemos el ejemplo y el consejo de los padres, pero cuando cualquier persona asume su independencia intelectual simplemente lo hacemos por elección propia y deliberada.

Como respaldo al desarrollo de la formación del carácter es preciso señalar el esquema de la educación por edades y sus contenidos propuestos por Aristóteles en el libro de *Política*, donde desarrolla como propuestas educativas la gimnasia y la música. Düring señala que para el Estagirita la mayoría de las personas no encuentran agradable una vida prudencial y de perseverancia tenaz, menos los jóvenes.

¿Qué deben aprender los jóvenes y cómo debe organizarse el curso de los estudios? “Hoy día reina confusión sobre si se debe estudiar lo útil para la vida o lo que conduce a la virtud o más bien cosas más remotas, como música y geometría; además si debe poner el énfasis sobre el ejercicio intelectual o sobre la educación del carácter.” Aristóteles sigue, como de ordinario, un camino intermedio. No se debe descuidar lo útil; leer, escribir y dibujar son habilidades que se necesitan tanto en los negocios como en el desempeño de un oficio. Pero lo útil es sólo un medio para el fin; buscar la utilidad en todo, no conviene a hombres libres.¹⁴⁹

Un programa de educación inicia, para Aristóteles, en dictar prescripciones para el matrimonio y la cohabitación, donde los que quieran casarse estén en plena consciencia de lo que médica y físicamente se considera mejor acerca de la procreación de los niños, lo que implica tener edad apropiada para el matrimonio (18 años en la mujer y 37 en el hombre). El legislador, por su parte, debe velar por que las mujeres embarazadas tomen medidas adecuadas para el cuidado del cuerpo (como prevención de niños con malformaciones, porque si esto sucede los niños deben ser abandonados); la prevención, a través de la ley, del nacimiento de demasiados niños; aunado se recomienda que después de cierta edad ya no se tengan hijos y las relaciones sexuales se mantengan por razones de salud.¹⁵⁰

Del nacimiento hasta la edad de 5 años es importante que el niño se críe bajo la tutela y responsabilidad de los padres y el juego sea, en esta etapa, el mejor ejercicio físico

¹⁴⁹ *Ibidem*. p. 752.

¹⁵⁰ *Ibidem*. pp. 748-749.

y lúdico. Añade que durante los primeros años el niño debe ser alimentado con mucha leche y, de ser posible, sin vino, además de acostumbrarlo al frío mediante baños fríos en los ríos y permitir que esté mucho en movimiento (Aristóteles consideraba que esto los proveía de un bello porte debido a su calor interno). Posterior a los 5 y hasta los 7 años, puede ir como espectador y oyente a la escuela, durante este periodo es importante preparar el camino hacia la futura ocupación del niño con juegos y cuentos adecuados. Para el Estagirita es injustificado impedir que el niño llore vehementemente, pues esto procura ejercicios de respiración y da fuerza para el trabajo en su edad madura. Las feas habladurías deben ser evitadas y es preferible mantenerlos alejados de cuadros y representaciones obscenas hasta que hayan adquirido la edad apropiada para participar de banquetes. En general, debe reflexionarse cuán decisivas son las primeras impresiones del niño para su desarrollo futuro, motivo por el cual los niños deben ser educados incondicionalmente en su casa. A los 7 años podrá asistir formalmente a la institución educativa cuya primera etapa culmina hasta los 14 años; aquí se sugiere que la gimnasia sea impartida con moderación porque el ejercicio del cuerpo no debe poner en riesgo el sano crecimiento, al contrario, se propone que los niños sean sólo observadores de la gimnasia y la música.¹⁵¹ Durante la pubertad, a los 14 años, se continúa con la misma formación y hasta los 17 puede exigirse un trabajo más rígido en el ejercicio y la dieta, ya que en esta última etapa formativa los jóvenes entraban al servicio militar, mismo que hacían en un periodo de tres años y, finalmente, a los 21 se incorporaba el joven a la *polis* como ciudadano¹⁵².

No obstante, Aristóteles señala que aprendemos a leer y escribir por la utilidad que tiene en los negocios y en el manejo de la economía doméstica, también porque de esta forma se aprende constantemente de diversos temas y se participa de manera constructiva e invariable en las cuestiones políticas, aunque también agrega que la enseñanza en las cosas útiles no debe hacerse con ahínco porque podría descuidarse la educación de carácter en el sentido humano. El dibujo, por su parte, permite que el niño y el joven adquieran un gusto más sofisticado y un entendimiento mayor del arte, es decir, nos hacemos mejores jueces. Con la gimnasia mejoramos la fuerza y la salud mientras la música es un entretenimiento

¹⁵¹ *Ibidem*. pp. 749-750.

¹⁵² *Política*. 1336b35- 1339a4-7.

sano y un buen pasatiempo para el ocio¹⁵³, pero sobre todo en los jóvenes es muy útil para la educación de sus emociones, pasiones y del carácter en general.

La música y la poesía son importantes en la propuesta ética del autor, sobre todo porque permiten una formación adecuada de las virtudes morales, es decir, son materias liberales que sin duda debe mostrarse en las escuelas como formadoras por excelencia. Inclusive, el desarrollo de las virtudes y la formación del alma pueden lograrse a través de aprender a tocar música e instrumentos. La música, siguiendo a Düring, no sólo suministra placer y distracción, pues Aristóteles señala que la música tiene dominios en la acción, a saber: “fomenta la cultura del espíritu y la formación; brinda solaz y relajamiento o simplemente distracción; procura a los hombres cultos un goce refinado.”¹⁵⁴ Por ejemplo la gimnasia puede lograr un cuerpo físico de cierta condición mientras la música logra en el alma la adquisición de ciertas cualidades, esto en razón a que a través de la música pueden enseñarse y canalizarse buenas y malas pasiones, mediante ella canalizamos emociones, pasiones y sensaciones cercanas a nuestra realidad. La catarsis musical permite adquirir hábitos hacia la educación de las emociones y pasiones ya que gracias a ésta se puede placer y doler como es debido frente a representaciones de la vida ordinaria; sin embargo, si se puede adquirir este hábito se puede actuar conforme a ello en una circunstancia real. En otras palabras, educar a través de la música resulta placentera para los jóvenes, de ahí su fácil adherencia a este tipo de enseñanza.

El poder de la música es inmenso, según la opinión de Platón: “El ritmo y la melodía penetran hondamente en el interior del alma y ejercen una acción poderosa por cuanto abren el alma a lo bello. El hombre joven se acerca a lo bello mediante la música, sin comprenderlo con la razón. Cuando se despierta la comprensión, entonces reconoce lo bello como a un amigo o pariente.” En la doctrina del *êthos* ambos pensadores concuerdan: “En la sucesión misma de los tonos hay imitaciones del carácter y de la disposición de ánimo. Las *harmoniai*

¹⁵³ *Op. Cit.* Düring, Ingemar. p. 746: El ocio significa ser dueño de su tiempo. “La vida como ciudadano pleno” significa que se participa de todos los asuntos importantes de la *polis*, que se tiene una clara imagen del objeto de su actividad social y se siente una responsable de la realización de ésta; dicho brevemente, que una se dedica con alma y corazón a la prosperidad del Estado. Ello requiere *scholē*. El término es traducido usualmente por “ocio”. Pero no significa de ninguna manera, como dice Mikkola, ocio en el sentido de “tiempo libre de obligaciones”. El trabajo cotidiano dictado por la necesidad es *ascholia*; el tiempo propio de cada uno es *scholē*; quien dispone por sí mismo de su tiempo, tiene *scholē*.”

¹⁵⁴ *Ibidem.* p. 754.

(géneros de octavas) tienen tal efecto inmediato, que, al escucharlas, uno es estimulado de manera diferente según el género. Los teóricos de la música reconocieron esto correctamente y lo que dicen se ajusta a los hechos. Por tanto, si manifiestamente la música puede influir sobre el alma, entonces tiene una gran importancia para la educación de la juventud, y esto tanto más cuanto que la enseñanza de la música se adapta precisamente a esa edad. Los jóvenes muy pronto se vuelven impacientes, cuando algo no les causa *placer* [énfasis mío]. Pero la música pertenece a lo que por naturaleza procura goce y alegría.”¹⁵⁵

A partir de la cita anterior podemos ver el énfasis del proceso educativo del carácter de la persona; sin embargo, en opinión de Düring, el Estagirita no concluye su programa educativo, motivo por el cual plantea la necesidad de seguir pensando tres aspectos importantes para un programa educativo: el justo medio, lo humanamente realizable y lo adecuado a cada edad.¹⁵⁶ Por otra parte, Aristóteles comenta que existen muchas escuelas que contribuyen a formar a los hombres, y si reconocemos que la formación es un proceso de por vida y la vida tiene una diversidad de escuelas, entonces la *polis* también se convierte en escuela forjadora de virtudes y carácter.

En la *polis* la formación en las lecciones políticas son ocupaciones que podemos y debemos ejercer durante la adultez. Sin embargo, ahora la pregunta es ¿existe un público específico al cual debemos impartir lecciones políticas o es un conocimiento que debe estar al alcance de algunos cuantos o sólo compete al legislador? La primera impresión de los textos del Estagirita hacen pensar en cierto elitismo ético, como si fuesen una serie de principios dirigidos a quien pretende ser legislador, ya que un buen legislador debe tener estos conocimientos para poder cultivar las virtudes en los ciudadanos; no obstante, si pensamos que el núcleo de la *polis* es la familia y que los primeros educadores son los padres, es menester que éstos también reciban lecciones políticas y una formación el orden a la virtud.

En el texto *Ética Nicomáquea*, libro X capítulo 9, se muestra claramente la necesaria transición de la ética a la política; pensemos, por ejemplo, en las decisiones y deliberaciones que realizan los legisladores para llevar a cabo tratados de libre comercio, el rumbo educativo, los problemas de la comunidad, entre otros. Aunque en un primer

¹⁵⁵ *Ibidem*. pp. 753-754.

¹⁵⁶ *Ibidem*. p. 757.

momento la conexión no parece muy clara, sí puede establecerse que las mismas preocupaciones y decisiones que se toman en el ámbito del Estado también tienen lugar en el terreno familiar, a una escala menor pero no menos importante, porque para Aristóteles cada hombre es legislador de su esposa y sus hijos. En este sentido, la prudencia juega un papel imprescindible para el bien del hombre, o sea la felicidad, ya que éste es el mismo para la *polis* e involucra todos los ámbitos de los que se compone, además de justificar la integración de cada ciudadano en la participación y enseñanza en las lecciones políticas; al respecto Berti expone que: “Además, El Estagirita distingue tres tipos de prudencia: la que concierne al bien del individuo (la única llamada prudencia en el lenguaje común), la que concierne al bien de la familia y la que concierne al bien de la ciudad. La más importante es esta última, puesto que el bien de la ciudad incluye el bien del individuo y el bien de la familia.”¹⁵⁷

Ahora bien, ni en los tratados éticos ni en la *Política* el Estagirita menciona que las lecciones políticas deban ser dirigidas a niños y jóvenes, al menos no hasta los 21 años; esto se explica porque en estas etapas a ellos les corresponde educarse en sus emociones y pasiones, dirigir sus pasiones y dolores a partir de la tutela de los padres y los primeros maestros. Así, mientras en esta etapa hay una participación pasiva, en la adultez les corresponde ser activos en las decisiones y deliberaciones de la *polis*.

La política aristotélica va dirigida a un auditorio específico, a saber, el ciudadano, quien es una persona que ya está formada de algún modo en la Virtud o por lo menos cerca de ser virtuoso. Las lecciones políticas tienen suma importancia porque la planificación de la educación es el asunto más importante de la *polis*, cuya ley debe ser promulgada con el consenso de todos porque sólo así podrá ser la garantía más segura para la estabilidad del Estado.¹⁵⁸

El camino hacia la Virtud es más complejo, pues aunque estemos bien habituados a saber qué sentimos, sentir adecuadamente aunado y placernos de lo necesario para ejercer la Virtud, queda pendiente el aspecto de la habituación. El hábito y la educación del carácter, en primera instancia, es responsabilidad de padres y maestros en la, pero continúa en la *polis* una vez que el Estado, mediante las leyes, asume ese aspecto. Berti señala que la

¹⁵⁷ Berti Enrico, *Aristóteles*, Madrid, Editorial Gredos, 2012, p. 15.

¹⁵⁸ *Op. Cit.* Düring, Ingemar. p. 751

ética aristotélica atribuye a la prudencia rasgos distintivos que han originado confusiones en el campo de la ciencia política, pues cuando identifica a la política con prudencia no hace referencia a la ciencia política sino a la prudencia política, ésta es la capacidad de *deliberar bien* [énfasis mío] en lo referente a la ciudad.¹⁵⁹

Así también parece que Aristóteles tenía el ideal de que la educación debe ser para todos, es decir, pública e indisoluble “Naturalmente, hay educación privada, pero el Estado tiene una meta común a todos y por ello la educación tiene que abarcar todos los conciudadanos y ser unitaria”,¹⁶⁰ añade que ésta sólo puede competir al Estado pues:

Si la educación de la juventud se confía a la iniciativa privada, los ciudadanos se dividen: “Aquellos que tienen demasiado de lo bueno, sea poder o riqueza o partidarios, ni quieren ni pueden subordinarse a la autoridad del Estado. Esto comienza ya en casa, pues, si de niños fueron educados en el lujo, ya no aprender en la escuela a obedecer.” Pero más importante que el equilibrio en la propiedad es “el equilibrio en la aspiración de los ciudadanos al poder; tal equilibrio no es posible, si la gente no es educada a su legislador, porque haya puesto en los ciudadanos en situación de gobernar sobre los vecinos. Tal concepción tiene consecuencias terribles; obviamente entonces también todo ciudadano que fuera capaz de ello, debería tender a dominar a los propios vecinos y a la ciudad. Ningún razonamiento o ley de esta índole se aviene con el objeto del Estado, y tampoco es útil o verdadera, pues la misma moral vale para el individuo como para el Estado, y justamente esto es lo que el legislador debería inculcar en las almas de los hombres. La experiencia histórica confirma nuestra opinión, de que el legislador debe enderezar las leyes hacia la *scholē* y la paz. Los regímenes militares se mantienen solamente mientras hacen la guerra. La culpa la tiene el legislador, quien no educó a los ciudadanos de manera que puedan aprovechar correctamente su tiempo.”¹⁶¹

La educación del carácter es permanente y las leyes juegan un papel formativo mientras el hombre exista, ya sea exhortando al virtuoso a continuar con su modo de ser, al incontinente o vicioso recordándole que debe cumplir la ley, aunque sea por temor al castigo o como consecuencia de su falta y así reeducarlo en la senda de lo correcto.

¹⁵⁹ *Op. Cit.* Berti Enrico. pp.14-15.

¹⁶⁰ *Op. Cit.* Düring, Ingemar. p. 750.

¹⁶¹ *Ibidem.* pp. 747-748.

Ahora bien, aunque hemos dilucidado acerca de cómo se da el desarrollo de los hábitos ¿qué es lo que propiamente nos permite practicar la Virtud como un ejercicio ontológico-existencial? Para Aristóteles la Virtud al igual que la naturaleza es exacta y perfecta porque siempre se ajusta al término medio respecto a nosotros mismos “Por ejemplo, cuando tenemos pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud.”¹⁶²

La complicación para comprender con exactitud cómo se debe determinar un justo medio en cada situación radica en que es complicado establecer qué es lo mejor, por ejemplo es más fácil errar el blanco y más difícil acertar “...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 *decidirá el hombre prudente*.” [Énfasis mío]¹⁶³

El Estagirita considera que el ejercicio de la elección deliberada es una categoría importante en la educación del carácter, pero ¿cómo se aprende a elegir deliberadamente? Para considerar una acción auténticamente virtuosa es necesario que cumpla con algunos principios, a saber, la existencia de cierta disposición interna, con ello se pone de manifiesto lo que el virtuoso lleva dentro cuando actúa de esta manera; si la Virtud es un elección deliberada existe una naturaleza en las acciones que le es propia “...las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente.”¹⁶⁴

En términos generales apunta básicamente a si la persona actúa con conocimiento, si actúa eligiendo deliberadamente y, finalmente, si su elección es firme e inamovible. Cabe señalar que, de acuerdo al autor, el conocimiento tiene poco o ningún peso en la elección deliberada y la acción, pero ¿es posible que importe el conocimiento o saber lo que se está haciendo en una elección deliberada? O bien ¿a qué tipo de conocimiento se refiere cuando

¹⁶² *Ética Nicomáquea*. 1106b20.

¹⁶³ *Ibidem*. 1106b25-35.

¹⁶⁴ *Ibidem*. 1106b30-1105b.

menciona que es poco relevante para la acción virtuosa? Para el autor el conocimiento tiene coexistencia directa en el tipo de acciones, de las cuales existen acciones voluntarias, no voluntarias e involuntarias; las primeras son acciones que se llevan a cabo por coacción y las últimas se realizan a causa de la ignorancia.

En las acciones involuntarias, además de tener por causa la ignorancia, la persona tiene como emoción el arrepentimiento o dolor por su acción, por ejemplo, matar a alguien por desconocer que un arma está cargada aunque tenga conocimiento de que el asesinato es malo. También puede existir el mismo caso pero con la diferencia de que el agente de la acción no sienta arrepentimiento alguno por su acción, entonces se considera a ésta una acción no voluntaria. Se actúa involuntariamente cuando se está en un estado efímero y transitorio de ignorancia, por ejemplo, si bajo el influjo del alcohol se lastima físicamente a otra persona no somos completamente responsables, aunque sí tenemos la responsabilidad de habernos puesto en ese estado de inconsciencia y existe por tanto algo de voluntariedad. Otro tipo de acción involuntaria se da cuando se actúa por una fuerza externa a la persona, por ello es considerada una acción involuntaria porque existe dolor y arrepentimiento, por ejemplo, si alguien toma la mano de una persona para dirigir un golpe hacia otra. Existen otras acciones que pueden ser intermedias, éstas son causa de la coacción o la necesidad, en ellas la persona se ve obligada a actuar en vista de un beneficio o por evitar un daño o dolor; son consideradas involuntarias porque la persona se ve forzada a realizarlas, pero también son voluntarias porque aunque la persona no quiera realizarlas se hacen en cierto momento por los beneficios que acarrear.¹⁶⁵

La responsabilidad moral de las acciones voluntarias recae en la persona porque es consciente de las circunstancias particulares de la acción, no existe la realización de la acción de modo accidental o condicionalmente. El conocimiento que deben tener las personas para la acción puede entonces ser de dos tipos, a saber, un conocimiento de las circunstancias particulares (es decir, qué hacemos, a quién, cómo, con qué) y el conocimiento teórico de la Virtud. Sin embargo éste último puede considerarse como un elemento de poca o nula importancia, porque saber qué es la justicia, o qué es la

¹⁶⁵ *Ibidem.* 1110a- 1111b.

magnificencia o qué es la moderación no necesariamente nos hace justos, magníficos o moderados.¹⁶⁶

La ignorancia es permitida de algún modo durante la niñez o la juventud, puesto que el niño y el joven generalmente actúan por seguir e imitar acciones del contexto inmediato que los influye, por ejemplo, los buenos modales y los principios de cortesía que los padres no siempre enseñan. Cuando los padres nos crían lo hacen mediante recompensas o sanciones, es decir, a través de ciertos estímulos dirigimos los rumbos iniciales de la acción, supongamos que un niño por recibir un postre acceda a terminar la comida puesta en la mesa. Es importante señalar que no sabemos con acierto hasta cuándo se nos es permitido actuar con cierta ignorancia porque indudablemente el ejemplo y la educación en los primeros años incorporan al hábito ético un conocimiento complementario aun cuando no tenemos las razones o conciencia de las acciones¹⁶⁷.

Ahora bien, ¿por cuál motivo elegimos lo correcto, por ejemplo terminar con la comida que han servido en la mesa, extender un saludo cuando encontramos a algún conocido, terminar la tarea, ser honestos o no decir mentiras? si bien inicialmente terminamos nuestra comida por obtener un postre o por temor al castigo, hasta este momento se actúa en aras de obtener o evitar algo; lo que queda claro es que en la propuesta del autor debe existir algo más en la elección y deliberación de las acciones, puesto que apostar a una educación a través de premios y castigos es riesgosa ya que no siempre se obtienen. Es importante señalar estos ejemplos porque podemos realizar acciones virtuosas sólo por evitar u obtener algo, las cuales son acciones accidentales pero no virtuosas, al menos no en el sentido pleno de la Virtud. Para Conill y Montoya no todas las cosas que realiza el hombre pueden considerarse como acción, por acción se entiende aquella actividad que manifiesta el carácter (*êthos*) de la persona, es decir, su postura consciente y voluntaria frente a toda realidad, añaden que “Para que lo que hacemos sea verdaderamente acción nuestra debe enraizarse en una decisión (*proaíresis*)”.¹⁶⁸

Lo imprescindible de la acción Virtuosa aristotélica radica no en los resultados externos a la acción sino propiamente en la disposición con la que el agente realiza la

¹⁶⁶ *Ibidem*. 1110a- 1111b.

¹⁶⁷ El contacto con culturas distintas a la propia da muestra de acciones que se aprenden y son aceptadas por cultura, y quizás, en esta experiencia, hasta el momento de cuestionar la razón de por qué se llevan a cabo ciertas acciones en dicha cultura es que nos preguntamos la razón de nuestra acción.

¹⁶⁸ *Op. Cit.* Montoya, José y Conill, Jesús. p. 135.

acción, es decir, las intenciones que llevaron a elegir, deliberar y actuar de tal modo. De ahí que elegir deliberadamente distingue en un sentido pleno la acción virtuosa.

Elegir deliberadamente implica, y hago énfasis, la vida práctica y practicable por uno mismo, significa tener una opinión deliberada, comparada y elegida de las cosas y de horizontes diversos de opciones; no podemos comprender la elección deliberada como un deseo racionalizado o como una mera opinión vulgar, sino como un deseo y una opinión que se da como conclusión de la deliberación, en otras palabras “La acción humana en sentido fuerte es aquella que va precedida de deliberación y que es fruto de la deliberación.”¹⁶⁹ Con justa razón Aristóteles señala que en la acción deliberada el hombre es el único entre los animales que es principio de sus acciones. El Estagirita expresa, en *Ética Eudemia*, que la elección deliberada no se da en los animales, ni siquiera en el hombre en cualquier edad o condición (sin que ello signifique que el agente en mucho pueda opinar sobre lo que debe hacerse, aunque su opinión no se ajuste a un razonamiento), es concebida como un poder que el alma tiene de percibir causas (la causa es aquello en vista de cual existe o deviene alguna cosa)¹⁷⁰.

La elección deliberada tiene una causa final, dicho de otro modo, un objetivo de vida, afirma Aristóteles que quien es capaz de vivir conforme su propia elección deliberada, fija para sí mismo un objetivo para vivir noblemente y pone en éste sus ojos y lleva a cabo todos sus actos en vista a ello. De este modo comprendemos que la elección deliberada tiene como principios: tener una opinión (a partir de ciertos momentos de la vida), requiere una finalidad u objetivo (mismo que se adquiere con las opiniones que nos anteceden) y, finalmente, requiere de la capacidad de deliberación (se delibera sobre los medios para obtener el fin deseado)¹⁷¹.

Existe un pasaje en *Ética Eudemia* que manifiesta una relación existencial entre las partes del alma y su relación con la elección deliberada, cito:

¹⁶⁹ *Ibidem*. p. 136.

¹⁷⁰ *Ética Eudemia*. 1226b21-31.

¹⁷¹ Aristóteles no se refiere a objetivos inmediatos o particulares, como alcanzar el fruto de un árbol, sino a una causa final entendida en el orden de objeto de vida; señala que cada hombre puede vivir según su elección deliberada para fijar objetivos que le permitan vivir de modo noble, ejemplos de ello la fama, el honor, la riqueza, etcétera, dicho de otro modo, la idea de felicidad que cada persona se plantea es un objetivo de vida, sin que signifique que existe una noción de nuestra felicidad única, en el Capítulo primero ya habíamos visto que la noción de felicidad es una búsqueda constante de nuestros fines.

En cuanto al que es absolutamente bueno lo que busca es ser también amigo de sí mismo, ya que según lo dicho, hay en él dos elementos que por naturaleza quieren ser amigos y que es imposible separar. En el caso del hombre cada individuo parece ser amigo de sí mismo, mientras que no es así en los demás animales, siendo ejemplo de ello el caballo en su relación consigo mismo... que no resulta amigo. Ni tampoco en los niños mientras no han llegado a tener elección reflexiva, porque a partir de este momento el intelecto está en disonancia con la concupiscencia.¹⁷²

Las dos partes que menciona el autor en este pasaje evocan una amistad entre las partes del alma humana, a saber, la racional y la irracional, mismas que en el hombre bueno se mueven hacia la misma dirección de modo unísono; la relevancia de esta cita es que agrega a esta dualidad la posibilidad de que el hombre sea amigo de sí mismo; este pasaje tiene un paralelo en la *Ética Nicomáquea*, IX capítulo 4, donde aborda la amistad que cada individuo puede tener consigo mismo; esta posibilidad se da a partir de la armonía entre las dos partes del alma cuando ambas aspiran a lo bueno. Los malos, por su parte, apetecen unas y otras cosas, de tal modo que estos hombres viven un desgarramiento interno y un arrepentimiento constante, que hace de sí mismo y de su propia compañía algo indeseable, como en el caso de los incontinentes¹⁷³.

En general, aunque la elección deliberada es una categoría imprescindible para la acción virtuosa, ésta implica que la elección deliberada debe sea causa de la acción, acción que es elegida por sí misma. Esto significa que en algunos casos iniciemos eligiendo por mor del castigo o premio, pero mediante el hábito, la experiencia y el tiempo podemos elegir la acción sin añadido adicional.

De algún modo la elección deliberada puede ser por mor de agregados secundarios, por tanto falta que quien elige ciertas acciones por sí mismas se plazca de ello; el Estagirita concibe al placer como la causa de las acciones y deliberaciones humanas, sin duda en el placer podemos reconocer un elemento ineludible para la educación del carácter; así, gracias al cambio de los placeres humanos se hace asequible el paso de elegir acciones azarosamente a elegir las por ellas mismas.

¹⁷² *Ética Eudemia*. 1240b25-35.

¹⁷³ *Ética Nicomáquea*. 1166-b30.

El papel protagónico de la ética aristotélica lo tiene el placer no sólo como elemento significativo para la educación del carácter y la Virtud sino como principio y explicación causal de la acción voluntaria. Para el Estagirita el placer es el común de todos los animales, incluido el hombre, siempre el hombre elige las cosas porque existe de por medio placer. En consecuencia, la ética que sostiene en sus tratados no significa que las cosas malas sean placenteras o las buenas resulten no placenteras, más bien sustenta que el virtuoso, el vicioso, el continente y el incontinente eligen y actúan por placer, la diferencia radica en los tipos de placeres de los que se sirve cada agente.

La facultad sensitiva distingue lo placentero y lo doloroso, de algún modo el alma por sí misma persigue lo primero y rehúye lo segundo; en esta persecución y huida el alma evalúa el futuro a partir del presente y así, afirma el autor, busca y elige el placer o el dolor. En los últimos libros de la *Ética Nicomáquea*, VII y X, se corrobora la importancia del placer en la Virtud. Gozar y rechazar lo bueno parece ser lo más significativo para la Virtud ya que el placer y el dolor, por estar íntimamente conectados con nuestras facultades primigenias y animales, serán la razón de nuestras elecciones y acciones.

Los objetos de la elección, para el autor, son lo noble, lo útil y lo placentero y la antítesis lo vergonzoso, lo perjudicial y lo doloroso; pero en ambos casos lo elegimos porque así nos place. Resulta claro que la Virtud como el vicio coexisten con el placer y el dolor. En la elección deliberada una cara de la moneda es hacer lo bueno o lo malo, al menos lo que cada quien considera como tal, mientras la otra cara lo que cada uno considera como placentero o doloroso.

Cuando Aristóteles escribió *Retórica*, estaban a discusión en la Academia de dos opiniones opuestas sobre la *hēdonē*. Del hecho de experiencia de que todos los seres vivos tienden al placer, Eudoxo sacó la conclusión de que el placer es el valor supremo. “Pues todo ser encuentra lo que para sí mismo es valioso, exactamente como encuentra el alimento adecuado a sí.” Esta opinión, fundada fisiológicamente, puede caracterizarse como hedonismo, por cierto, sólo bajo el supuesto de que se mantenga en la memoria la motivación fisiológica. “Esta doctrina de Eudoxo, sin embargo”, añade Aristóteles, “encontró crédito más por la sinceridad de su carácter que por ella misma, pues era un hombre de extraordinaria

sensatez. Así daba la impresión de que exponía su doctrina no como amigo del placer, sino como si las cosas fueran en realidad así.”¹⁷⁴

Considero que Aristóteles rescata de la Academia los principios del placer, no entendido en el sentido circunstancial de apetito, impulso o pasión, sino con la idea de que simplemente las cosas, la vida, la felicidad, la Virtud, la elección y deliberación son simple y sencillamente placenteras. En consecuencia, la acción virtuosa no deja de lado el placer, puesto que éste es un indicador de las disposiciones que cada persona tiene a partir de lo que considera placentero o doloroso pues tendrá repercusiones en sus acciones, por ejemplo, quien se abstiene de placeres físicos y siente placer de ello es temperante, pero quien se abstiene de estos placeres y siente tormento o pesadumbre es un intemperante, lo cual es válido para las demás virtudes¹⁷⁵.

Las acciones virtuosas se llevan a cabo por placer (incluyendo la valentía la generosidad, como los liberales y magnánimos, aunque su realización cause penas como arriesgar la vida o desprenderse de bienes materiales), sin embargo en la educación del carácter los procesos iniciales pueden resultar dolorosos para alcanzar el placer por las cosas buenas.

De algún modo, cuando señala el autor la importancia de ser formados en hábitos buenos desde pequeños admite cierta coacción no agradable, pero es una etapa importante para alcanzar hábitos que permitan formar un hombre virtuoso. La coacción es una causa originaria de los hábitos, pues ésta admite la posibilidad de inculcar buenas elecciones y acciones, no obstante, la coacción puede tener un amplio significado: por una parte, positivamente significa inculcar virtudes y buenos principios; negativamente, puede tener consecuencias terribles si se utiliza en beneficio de mantener orden y control de unos contra otros. Si bien la coacción es un inicio escarpado y doloroso, en *Retórica* el Estagirita señala la posibilidad de dar paso de la coacción con dolor al hábito por placer, cito:

¹⁷⁴ *Op. Cit.* Düring, Ingemar. p. 238.

¹⁷⁵ Vale la pena analizar la valentía, Aristóteles reconoce que hablar de esta virtud es complicado, la razón de esto es porque los medios suelen ser dolorosos, por ejemplo dar la vida en la guerra no precisamente se sostiene pensando que se elige este hecho por mor del placer, sin embargo, pese a la dificultad de pensar en la valentía como dadora de placer es considerada una virtud ya que el fin es bueno y lo que se persigue, aunque los medios para alcanzarla son dolorosos. Dando al valiente un placer en cuya rareza no queda más que pensarlo como una virtud con placer en la medida que se alcanza el fin pese a que éste implique arriesgar e incluso perder la propia vida.

Y «lo mismo debe decirse» también de lo que no es por fuerza, puesto que la fuerza es contraria a la naturaleza y, por esta razón, lo que «se hace» por necesidad es penoso y rectamente se ha dicho:

Toda acción forzada es dolorosa.

Por lo demás, los cuidados, las diligencias, los esfuerzos son molestos, por cuanto son necesarios y forzosos, a no ser que sean habituales, porque en ese caso el hábito los convierte en placenteros. En cambio, sus contrarios sí son placenteros y, por ello, las distracciones, la ausencia de trabajos y cuidados, los juegos los recreos y el sueño «se cuentan» entre los placeres, pues nada de esto «se hace» por necesidad.¹⁷⁶

Si bien podemos adquirir el placer de finiquitar el alimento de la mesa por placer, ¿cómo hacemos para elegir deliberadamente las acciones por sí mismas? dicho de otro modo, ¿por qué placernos por algo que da razón de la elección de ese algo? Los deseos son elementos considerados como un principio de la elección deliberada y, en este caso, elegir deliberadamente la Virtud no simplemente basta saber que es bueno o que es malo para determinar al agente a cierta acción. Por ejemplo, saber que el consumo del tabaco produce cáncer no garantiza que el fumador deje de consumirlo, o bien saber que terminar los alimentos es beneficio nuestro tampoco garantiza que terminemos la ración en la mesa. El placer está íntimamente coexistiendo con nuestros deseos, mismos que están estrechamente asociados con la parte racional e irracional del alma.

En la parte irracional se encuentra la pasión y sentimientos muy fuertes e incluso coléricos, éstos pueden originar virtudes o sus contrarios, como la valentía en relación con deseos y placeres por recibir honores o victorias. Las pasiones son deseos que están presentes en el hombre desde el nacimiento, sin embargo lo favorable de dichas pasiones y deseos es que de algún modo escuchan a la razón o la razón puede escucharlas a ellas; afirma Aristóteles que es de suma importancia que el hombre aprenda a sentir las debidamente porque si se encausan de modo negativo es fácil que terminen siendo casos propios del incontinente. Por ejemplo, el apetito es un deseo relacionado con los placeres físicos, como los deseos por hambre o los apetitos sexuales, estos apetitos el hombre los tiene también por naturaleza y desde el nacimiento, pero éstos pueden no escuchar a la razón.

¹⁷⁶ *Retórica*. 1370^a5-15.

También existen deseos racionales, la racionalización de un deseo puede darse a partir de la noción del tiempo, es decir, existe una noción de anticipación y es propiamente lo que diferencia a los animales racionales de los no racionales, porque existe de por medio la abstinencia de comportarse y elegir ciertas acciones.

Sin embargo, a pesar del valor negativo que tienen el devenir y el tiempo en el ámbito físico-cósmico y en el humanismo trágico, también encontramos un sentido positivo, especialmente en la dimensión físico-moral de hombre. Pues sin vivencia temporal no habría posibilidad siquiera de resistir y corregir los apetitos e impulsos, que sólo se atienden en lo inmediato y pierden de vista el futuro (*Acerca del alma, III, 10*).

El devenir temporal del hombre incide en su ser y saber moral. El saber y la *deliberación** requieren tiempo y experiencia. El hombre realiza su ser moral mediante las virtudes, que son disposiciones habituales adquiridas progresivamente. Y la felicidad sólo es posible en la praxis temporal. El tiempo y el devenir son un horizonte que se incorpora al ser realizable del hombre. Por consiguiente, tienen un sentido perfectivo con respecto a la autorrealización del ser humano.¹⁷⁷

Todos los deseos coexisten de modo natural, las pasiones y los apetitos existen por antonomasia y en sentido pleno en el ser humano; no obstante explicar de modo específico cómo o dónde surgen los apetitos y pasiones no es menester de esta investigación y compete a saberes ajenos al interés presente; a pesar de esto el deseo racional coexiste con los demás deseos y el surgimiento de éstos no es una tarea sencilla, por ejemplo, ¿cómo logramos que las acciones buenas se vuelvan deseables? Tal vez, algún modo de lograrlo sea mediante la creatividad y la imaginación, permitiendo que empecemos a desear lo adecuado. ¿Cómo lograr que debo terminar la comida, debo ser justo, debo ser prudente y que esto llegue a ser en mí un deseo?

Los principios éticos deben ser deseos racionales, es decir, los primeros principios son todos de algún modo deseos racionales, donde una premisa es el deseo de hacer algo y la otra el deber de hacer algo, el paso por elegir deliberadamente deseos racionales radica en cierta motivación que incite dicha elección, ya que como hemos dicho, saber que el

¹⁷⁷ *Op. Cit.* Montoya, José y Conill, Jesús. p. 60.

consumo de tabaco puede producir cáncer no garantiza descartarlo de nuestro consumo. Lo mismo sucede cuando las premisas puestas por los apetitos son mayores y deja sin fuerza motivacional al deseo racional.

Los apetitos y los vicios son deseos que interrumpen el deseo racional. En *Ética Nicomáquea* el autor señala que los apetitos engañan a los principios de la acción, y así podemos comprender la incontinenencia como un deseo en conflicto. El discurso es sin duda un elemento imprescindible en la motivación a través del discurso hacia las acciones buenas y hacia el bien.

El examen sobre el deseo nos da la pauta para señalar que el fin es lo mismo que se desea, dicho de otro modo, los primeros principios de las acciones son los que dicta el deseo. En *Ética Eudemia* expone:

Ahora bien, ¿es la virtud la que determina el fin, o los medios conducentes al fin? Nuestra posición es la que es ella la que determina el fin, dado que éste no resulta así de un silogismo ni de un razonamiento, sino que debe ser asumido como un principio. El médico, en efecto, no se pone a considerar si el paciente a de sanar o no, sino si ha de caminar o no, como tampoco el gimnasta considera si su discípulo ha de estar o no en buena forma, sino si ha de ejercitarse o no en la lucha, y de manera semejante ninguna otra disciplina delibera acerca del fin. Así como en las ciencias teóricas las hipótesis son principios, así también en las ciencias factivas el fin es principio e hipótesis. Para que este sujeto tenga buena salud es necesario que exista un remedio si ha de ser aquello, no de otro modo que (en las ciencias teoréticas) si los ángulos de un triángulo suman dos rectos, necesariamente ha de seguirse tal o cual consecuencia. El fin, por tanto, es el principio del pensamiento, mientras que la conclusión del pensamiento es el principio de la acción.¹⁷⁸

En este pasaje Aristóteles hace una comparación entre principios y saberes, en cuya adquisición se da un proceso de inducción, es decir, toda enseñanza tiene su punto de partida en lo que ya es conocido por nosotros mismos. Significa por tanto que existen principios de los cuales no existe demostración, sino que estos conocimientos se alcanzan mediante un proceso de inducción hecho a partir de las percepciones sensibles y repetitivas de situaciones particulares.

¹⁷⁸ *Ética Eudemia*. 1227b20-30.

Quien se ocupa de dicha inducción la soporta una de las virtudes intelectuales de su tratado, a saber, el intelecto. En *Ética Nicomáquea* Aristóteles señala que por el intelecto el hombre tiene como objeto ambos conocimientos, porque es el intelecto y no la razón el que conoce los términos en ambos sentidos, en las demostraciones determina los términos invariables y primeros, y en las cuestiones prácticas se encarga de lo último y de lo que puede ser de otra manera, llegando a los principios primeros a partir de las cosas particulares y de ahí éstas en el plano de lo universal.

Sin embargo, la formación en principios consiste en una concientización significativa de las acciones habituales particulares, por ejemplo, no faltar al respeto a mis padres, que merecen ser tratados con amor, respeto y afabilidad, y si muestro esto ante mis amigos, conocidos o miembros de mi núcleo social inmediato, induzco algo como el respeto ineludible a quien nos dio la vida. La experiencia y el hábito en el terreno de la ética tienen una gran importancia, pues resulta ser un requerimiento epistemológico indiscutible para el aprendizaje de principios éticos; para Conill y Montoya:

“Un signo de esta tendencia es *el amor a los sentidos* que sentimos y nos mueve a utilizarlos y gozarlos. El contacto por los sentidos nos atrae, nos impulsa con pasión y complacencia. Esto sucede de modo especial con el sentido de la vista, por la riqueza y variedad de sensaciones que descubre.

La sensación (*aísthesis*) es, por tanto, la base y fundamento del resto del saber, ya que nos proporciona el contacto más autorizado con los seres particulares y es aquel primer nivel del que estamos dotados en cuanto animales.”¹⁷⁹

El intelecto reconoce los principios particulares e induce a establecerlos universalmente; en el terreno ético la prudencia reconoce en lo particular a lo universal previamente obtenidos por el intelecto. Las acciones pasan por un procedimiento cognitivo para sintetizar y comprender la información que reciben los sentidos. Para el Estagirita de poco o nada sirve ayudar a quienes lo necesitan si no se es capaz de saber quién es un necesitado. El trabajo de la prudencia es justo este, no sólo es capaz de reconocer principios universales, sino también y, especialmente, reconoce lo que es mejor en situaciones

¹⁷⁹ *Op. Cit.* Montoya, José y Conill, Jesús. pp. 26-27.

particulares, porque la prudencia es práctica, y en lo práctico el hombre se ve frente a lo particular.

Julio Pallí Bonet explica que: “La recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes morales y es obra de la sabiduría práctica, *phrónesis*. Pero el límite o norma de esta recta razón es la contemplación, obra de la filosofía, *sophía*.”¹⁸⁰

La prudencia es para el autor una percepción, no de los sentidos externos, sino una percepción más parecida a las matemáticas, de tipo calculadora en el sentido de que el prudente ve los hechos en una observación más compleja¹⁸¹. El autor afirma que aunque la persona tenga clara la acción no es consciente de las cualidades de la misma, por ejemplo, si está consciente de que existe un daño pero no tiene conciencia de si fue justo o injusto, el quehacer de la prudencia sería determinar los pormenores de la situación para poderle catalogar en el ámbito moral de un modo determinado, la percepción de lo bueno y malo o lo correcto e incorrecto es, como expone en *Política*, una exclusividad humana.

Aristóteles concluye que cada hombre delibera sobre lo que es capaz y está en sus manos hacer, dicho de otro modo, deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable, y luego sobre las cosas que hacemos de manera distinta; finalmente, no se deliberan los fines sino los medios que nos permiten alcanzar esos fines, sobre si aquello o esto nos conducen al fin y una vez decidido el medio como será posible el fin¹⁸². El fin por su parte es obra del deseo racionalizado, donde es posible opinar si es mejor o no ser pobre o rico, tener salud o no desear la enfermedad, ser vulgo o bien un sabio.

Reconoce el autor que el único deseo racional verdadero y absoluto es el bien, y el bien la felicidad por eso depende de cada persona porque cada una tiene una concepción propia de ésta, así como de lo bueno y malo. Si bien la educación temprana dada por la cultura, los padres o los maestros es piedra angular en la educación del carácter, no necesariamente da razón de las elecciones que el agente toma en distintos escenarios como en distintas etapas de la vida, sin embargo para Aristóteles depende, al menos en cierto nivel, de la participación de nosotros mismos para la elección deliberada, de lo que elegimos como nuestros bienes y fines, de lo contrario, el agente sería ajeno al

¹⁸⁰ Pallí Bonet, Julio “nota a pie de página” en Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Barcelona, Editorial Gredos, 2da edición, 2008, p. 157

¹⁸¹ *Ética Nicomáquea*. 1112b20.

¹⁸² *Ibidem*. 1112b25.

establecimiento de sus propias elecciones y acciones, por tanto, llegar a ser virtuoso o vicioso no sería un acto voluntario.

Respecto a la noción de felicidad existen dos posturas, una parte inclusiva y otra excluyente, una que posibilitaba la idea de distintas opiniones acerca de la felicidad y otra que consideraba a la felicidad como una actividad sólo contemplativa, sin embargo, considerando que la teoría del justo medio justifica la ética aristotélica, es claro que existe una mediación entre ambas propuestas. Lo mismo podemos comprender en el orden de entendimiento de la razón y deseo rigen la elección; el joven el niño eligen con el conocimiento de los principios de la educación temprana, misma que se construye en el ámbito cultural, familiar o formal de nuestros deseos, pasiones y emociones; pero también con el entendimiento racional, sin que signifique una exaltación a una racionalidad instrumentada u operativa, sino aquella que se construye con los reparos, críticas, reproches y observaciones de los saberes, conciencia y juicio propios del niño y el joven. Entonces debemos señalar que aunque la educación temprana nos provee de un horizonte de opiniones y de hábitos éste no determina indefectiblemente nuestro modo de ser. Lledó señala que: “El descubrimiento de esta peculiares características del obrar lleva distintos planteamientos en la filosofía postaristotélica, que muchas veces tendrá que enfrentar a todo lo que impide la libertad de obrar.”¹⁸³

Por ejemplo, los padres pudieron habituarnos en el consumo rico en proteínas porque la familia realizaba actividades tablaejas por herencia y la abuela siempre dijo que “*donde hay sangre no hay hambre*”, pero un día algún miembro de la familia se forma en áreas ambientales y descubre que no existe necesidad de continuar con dichos hábitos, por la masacre y el sufrimiento que pasan los animales en las grandes industrias procesadoras y empacadoras de carnes, y por mucho que existe el deseo de darle un mordisco a nuestros prójimos de cuatro patas hemos decidido disminuir su consumo o bien volvernos vegetarianos. Nuestros primeros hábitos nos predestinan de algún modo, ya sea para bien o para mal, al final nuestro modo de ser siempre tendrá esquirlas, pedacillos de cada experiencia, hábito, ejemplo, saber, etcétera, por tanto la persona no es del todo pasiva, la razón no es infecunda ni lacaya de los deseos, participa, objeta, rediseña, transforma, conforma, resignifica y hasta desdice un hábito o un deseo, para bien o para mal. La razón

¹⁸³ *Op. Cit.* Lledó, Emilio, p. 188.

es capaz de consolidar con éxito un deseo pero también es capaz de establecer deseos nuevos.

Ahora bien, el deseo y el placer son sin duda para la ética propuesta por Aristóteles elementos imprescindibles en la educación del carácter pero también para educarla como es debido, es decir, de acuerdo a la Virtud¹⁸⁴. Cabe señalar que podemos seguir principios o fórmulas generales, sin embargo en la vida es improbable incluso peligroso actuar en conformidad con ellas si ésta no está clara.

En efecto, unos dicen que el bien es el placer, y otros, por el contrario, dicen que el placer es del todo mal, ya que por estar, tal vez, convencidos de ello, ya porque creen que representar el placer como un mal sea, tiene un mejor efecto para nuestra vida, por juzgar que la mayoría de los hombres están inclinados hacia los placeres y son esclavos de ellos, y por eso es preciso guiarlos en sentido contrario, para poder llegar, así, al término medio. Pero, quizá, se diga esto sin razón, porque los argumentos relativo a las pasiones y las acciones son menos convincentes que los hechos, y así, cuando están en desacuerdo con lo que perciben por los sentidos, son despreciados y desacreditan la verdad¹⁸⁵

Por ejemplo si consideramos que la vida buena está en el placer, existe un principio indiscutible pues, como señala el autor, los hombres también se placen de lo que aman, no obstante, cualquiera podría equivocarse los medios para alcanzarlos por ejemplo: una persona que tiene grandes ambiciones materiales podría pensar, por su proceso racional, que es más fácil y rápido obtenerlos a través del robo de los bienes de otros. Así también se elige deliberadamente y sobre un deseo racional, quizás suena repulsivo pensar en delinquir para alcanzar nuestro deseo o fin, pero para el autor la razón no sólo es causa de cosas laudables sino también de cosas agraviantes ya que la elección de los bienes aparentes como de los bienes reales parecen buenos a la persona, de ahí la necesidad de establecer principios morales. El deseo no finiquita en una conclusión sino en hechos y acciones.

Ahora bien, el deseo se da en dos direcciones; una que nos permite elegir nuestro fin y otra que nos permite elegir los medios para alcanzar nuestro fin. Los deseos son principios, aunque no todos sean primeros principios, porque al menos potencian y motivan

¹⁸⁴ *Ética Nicomáquea*. 1171^a30-35.

¹⁸⁵ *Ibidem*. 1100^b35-1101^a5.

las acciones y la deliberación de deseos mayores, no obstante, para elegir deliberadamente las cosas en sí mismas se necesita tener deseo para querer elegir las y el deseo racional puede tener complicaciones sin la existencia de un eje rector de las acciones, pues no debemos olvidar que Aristóteles señala la existencia de los vicios de la razón, por tanto la función propia de la Virtud será establecer premisas éticas que dirijan dichos deseos.

De principio la elección deliberada está en consonancia con alguna Virtud que el carácter ya ha establecido, es decir, se sugiere en algunos fragmentos que la elección deliberada es un modo de elegir que proviene de disposiciones habituales, ya sean vicios o virtudes, y en otros fragmentos es la elección deliberada el origen de ciertas disposiciones. Existe una relación existencial entre disposiciones habituales como las de las distintas virtudes y la elección deliberada porque para el autor la elección deliberada no se da sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin una disposición habitual del carácter.

Existe a partir de estas ponderaciones la posibilidad de elegir deliberadamente antes de la Virtud, pero también existe la elección deliberada posterior a ésta. El principio de la elección deliberada es el deseo racional, según su génesis puede ser universal o particular, pero ambos tienen una relación existencial con la temporalidad, en el futuro se establece nuestro fin y medios para alcanzarle, podemos comprender la elección deliberada en consonancia con la Virtud en plazos importantes de la acción, sobre esto Lledó señala que “La posibilidad de obrar, de llevar a cabo algo real, sólo se presenta en el concreto horizonte del tiempo humano. Esta temporalidad se extiende a través del manejo de esos medios con los que descubrimos la inmediatez de las cosas y el mundo”¹⁸⁶.

Primero como una elección de principios mayores tenemos lo que podemos considerar como una elección de vida; tiene que ver con las posibilidades vivenciales que se quiere llevar y que Aristóteles señala como principales modos de vida, a saber, la vida del placer, la vida política y la vida contemplativa, mismas que quien se encuentra cabalmente capacitado puede elegir deliberadamente qué vida quiere llevar. A partir de estas elecciones fundamentales continúa una serie de elecciones un tanto más generales que componen y complementan a la primera; elecciones deliberadas generales que establecen reglas de vida, por ejemplo, quien elija deliberadamente llevar una vida pacifista elegirá deliberadamente seguir los principios generales de las actividades de la no violencia.

¹⁸⁶ *Op. Cit.* Lledó, Emilio, p. 186.

Finalmente la elección deliberada de acciones concretas es la concerniente a lo particular, por ejemplo, si la elección deliberada mayor señala vivir en paz y la elección deliberada general deriva en ser un activista de la no violencia, la acción específica y particular sería que aunque muchos olviden a la mañana siguiente que les has hecho un bien, hay que hacer el bien de todos modos.

Sobre esta última condición de la elección deliberada es importante señalar que ésta requiere de acciones que deben llevarse a cabo de modo inamovible y firme, es decir, realizar la acción con una resolución fuerte, inamovible y firme significa que la elección deliberada no sucumba a vicisitudes y obstáculos que se puedan cruzar en el camino a la acción, por ejemplo los malos deseos. Por lo tanto actuar de modo inamovible y firme implica actuar conforme la Virtud y no de un modo ocasional o accidental, sino es un actuar constante y una actividad que permite constituir un hábito.

Nosotros creemos, pues, que el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército de que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices.¹⁸⁷

Como consideraciones finales a este último capítulo, una inquietud gestada durante el proceso de investigación y que considero de gran importancia es la pregunta sobre si Aristóteles reconoce en algún momento de su obra ética la posibilidad de reeducar el carácter y, de ser así, posible cómo se puede lograr.

Existen algunos pasajes de sus textos que sugieren la imposibilidad de reeducar el carácter. En resumen, las disposiciones éticas habituales no pueden actualizarse en acciones de cualidades distintas de sí mismas:

Pues bien, observamos que todos los hombres, cuando hablan de la justicia, creen que es un modo de ser por lo cual uno está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo; y de la misma manera, respecto de la injusticia, creen que es un modo de ser cual obran injustamente y quieren lo

¹⁸⁷ *Ética Nicomáquea*. 1100b35-1101^a5.

injusto. Por tanto, pongamos nosotros por fundamento estas cosas a modo de boceto. Pues la índole de las ciencias y facultades no es la misma que la de los modos de ser. Una facultad y una ciencia parecen ser las mismas para los contrarios, pero un modo de ser contrario no lo es de sus contrarios; por ejemplo, de la salud sólo surgen cosas saludables, pero no las contrarias, y, así, decimos que un hombre anda saludablemente cuando anda como lo hace el que está sano.¹⁸⁸

Este pasaje de la *Ética Nicomáquea* es crucial, anteriormente asumimos que el camino para la formación de un hábito era actuar repetidamente de cierto modo, aquí se niega que un agente con una disposición concretizada y definida tenga la posibilidad de actuar de modo contrario a su disposición misma, es decir, no podría consumir acciones que puedan dar origen a una disposición distinta a la actual que le es propia.

No obstante, si leemos con mayor cuidado en el libro IX apartado 3 acepta la posibilidad de reeducar el carácter y con respecto a cómo es posible, la respuesta es más menos por los principios de la educación, es decir, la educación como la reeducación del carácter inician con el mismo principio la coacción.

En las primeras líneas de este último contenido se señaló que la repetición de una acción coaccionada no es suficiente para educar de modo pleno una disposición habitual o virtuosa, sino que de algún modo es apenas la iniciación a ésta, nuestra educación primera va dirigida específicamente a nuestros placeres y dolores, a sabernos doler y placer como es debido. La coacción, por ejemplo la represión de acciones malas y la estimulación hacia la práctica de acciones buenas, prepara al alma para predisponerla a complacerse con cierto gozo, donde el agente en la búsqueda constante de ese gozo pueda elegir un modo de ser propio. Simultáneamente, y en una relación existencial con las facultades racionales, inicia una etapa donde el agente continúa habituándose al mismo tiempo que realiza una serie de inducciones y deducciones, procesos que posibilitan desvelar y apropiarse los primeros principios y principios éticos, con ambos en el alma es posible consumir elecciones deliberadas y la repetición de acciones elegidas deliberadamente culmina en la auténtica Virtud. En cambio para quien no tiene bien los principios primeros y con quien, evidentemente, todo argumento es vano y pueril, el inicio en el largo y escarpado camino a

¹⁸⁸ *Ibidem.* 1129a5-15.

la reeducación es la repetición involuntaria y por coacción, a afecto de tener repercusiones en sus inclinaciones.

En definitiva en sus tratados *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia* señala la imposibilidad de algunas disposiciones habituales; ¿existe posibilidad o imposibilidad de reeducarnos? para el Estagirita todos los hábitos son proclives a modificarse por sus contrarios, existirán casos en el que remplazar dichos hábitos será posible y otros casos en que no, sin embargo esto no será cualidad de la disposición misma, sino de los casos particulares y, aún más, del agente a quien se quiere motivar.

Finalmente para mí este trabajo concluye de este modo, pues si bien existen aún varios vacíos y dudas con respecto a todos y cada uno de los planteamientos hechos, no dan cuenta sino de la terrible ignorancia propia frente a su propuesta. Sin embargo, lo que salta a la vista de la propuesta ética de Aristóteles es que el hombre está condenado a elegir y que la vida consciente pretende capturar la realidad de mil y una formas, siempre anhelando y temiendo salir del terreno de la ignominia, pero miramos de soslayo a nuestro alrededor y en esa inútil pretensión que nos invita a pensar que sabemos pensar es cuando tropezamos con nuestros propios pies, pues nos damos claramente cuenta de que la imaginación nos vuelve nostálgicos, la experiencia nos deja frustrados, y la razón cuando la usamos a fondo nos revela ridículos. Es por ello que en la presente tesis comprendí que esto no es más que la necesidad temporal y finita de reflexionar acerca de la Virtud, que como bien lo adelantó Kant y posteriormente Schopenhauer, jamás capturaremos el noúmeno de las cosas, antes bien “no existen verdades, solo interpretaciones” como señaló Nietzsche y mejor aún en palabras de Wittgenstein “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.

No es fácil escribir sobre Aristóteles, al parecer podríamos creer que ya se ha dicho todo con respecto de él y sin embargo poco sabemos; su existencia y su pensamiento ha quedado en una resonancia lejana en nuestras almas que distan tanto de su época y quizás lo único que nos separa de él es un enorme bache pero no de días sino de espíritu. No obstante, reconozco en este hombre un gran maestro, un elevado mentor y guía, un amigo auténtico y legítimo, y un filósofo que nos regala simplemente una posibilidad de ser, pues en la carencia e imperfectibilidad de su pensamiento nos enseña no menos que fragilidad humana y al mismo tiempo su inefable potencia, vierte en nuestros pensamientos una finalidad de la que todos somos partícipes y al alcance de quien quiera ser feliz. Por lo que

a mí respecta la prueba fehaciente de sus ideas es que desde hoy jamás podré volver a ser la misma de antaño, pues su pensamiento tocó lo más íntimo de mi ser y comprendí un discurso *que no para es para la escuela sino para la vida.*

Conclusiones

Para la cultura griega, con el término alma se designaba la vida, es este contexto y preámbulo se inaugura el interés de esta investigación. En el transcurso de las exposiciones éticas, Aristóteles plantea que en el alma existen relaciones existenciales de la sensación, la emoción, la fantasía, la memoria, la racionalidad y la irracionalidad, el apetito y el pensamiento, el vicio y la virtud, el cuerpo y el alma; esto por la única e innegable razón de que el mundo de la conciencia anda al paralelo de la vida. La principal conclusión de esta investigación es la necesidad de educar el carácter conforme la naturaleza humana, lo cual implica educar hacia ambas direcciones; en sus concepciones se acentúa cualidades de carácter universal y vigente a todo tiempo. Esta propuesta apunta hacia una educación integral.

En relación al resto no queda más que retomar uno a uno de los capítulos aquí abordados y recapitular las cuestiones inicialmente planteadas.

Nos preguntamos inicialmente si la separación entre las diversas categorías propuestas por Aristóteles, a saber, el cuerpo-alma, irracionalidad-racionalidad, es debido a que éstas existen como elementos aislados e incommunicados. sin embargo, para Aristóteles todas las categorías mantienen una relación existencial de coexistencia pues existen como principios irreductibles y naturalmente inseparables, ya que considero que la separación que realiza el autor en la indagación de sus categorías la realiza sólo como una metodología para la comprensión.

Para el Estagirita, el cuerpo obedece al alma como en el alma la parte irracional obedece a la parte racional, no obstante ambos elementos tienen sus propias virtudes y sus propios vicios; el hombre de modo integral debe comprenderse en ambos sentidos, en esta constitución bipartita que más allá de ser ajena a nuestra naturaleza es nuestra naturaleza. Las exposiciones acerca de la felicidad y la virtud aristotélicas están fundamentadas en esta concepción integral del hombre, nos preguntamos también si ¿tendríamos que flagelar y mutilar nuestras pasiones para alcanzar los principios éticos-filosóficos aristotélicos? Si partimos de nuestra constitución bipartita la teoría ética de Aristóteles no busca una flagelación o renuncia al cuerpo o a la irracionalidad sino la relación existencial de ambas partes.

Ahora bien, si me preguntan en qué consiste la ética aristotélica considero que trata de cómo ser felices a través del ejercicio de la Virtud. Principia la *Ética Nicomáquea* diciendo que “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por eso se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.”¹⁸⁹ Con lo que se inaugura una búsqueda acerca del bien del hombre, sobre esta indagación la felicidad, es al menos, lo que la mayoría de los hombres reconocen como el bien. En el libro primero de la *Ética nicomáquea* el autor elucida acerca de su concepción como fin último que justifica las acciones humanas; en estos primeros esbozos acerca de la felicidad procura esclarecer la esencia de la felicidad ya que aunque la mayoría coincide en que su fin es la felicidad, cada agente tiene una opinión distinta de lo que es ésta; algunos, señala el autor, piensan que la felicidad está en la riqueza, la mayoría considera que se encuentra en el placer, algunos consideran que está en los honores, muchos otros la conciben según sus circunstancias e incluso carencias y algunos más que consideran que es simplemente el bien. Tenemos una segunda lectura en la noción de la felicidad como una actividad intelectualista mera y absolutamente contemplativa.

Resolver estas hipótesis permite reconocer que el modo en el que se conducen nuestras acciones se justifica y depende de la idea de felicidad que se tenga. Quien quiera dirigir su vida lo mejor posible, necesita de saberes que permitan alcanzar el fin que nos es propio y la elucidación de la esencia de la felicidad corresponde a la función propia del hombre.

Para el Estagirita la esencia de la felicidad lleva a la necesidad de relacionar a ésta con el resto de los bienes, pues si bien no determinan la felicidad completa al menos la acompañan. En los primeros planteamientos existe también la posibilidad de que la felicidad sea el cuerpo global donde convergen de modo jerárquico todos los bienes, no obstante, en una segunda lectura la propuesta se dirige a la felicidad como un modo propio de la contemplación y que de algún modo excluye cualquier otra concepción.

En la segunda ponderación se asoma una idea de la felicidad raquítica y anquilosada en razón de que los momentos en los que nos encontramos en contemplación son esporádicos y señala el autor que la felicidad es una actividad constante. Gracias al primer

¹⁸⁹ *Ibidem.* 1094^a5.

planteamiento podemos ampliar la noción de felicidad, pues al ser ésta una actividad racional incluye todas las acciones virtuosas de las que es capaz el hombre, con ello el bien humano sólo puede lograrse a lo largo de la vida.

Aunado a estas dos lecturas resulta una cualidad propia de la felicidad y es la autarquía, según la cual, la felicidad es el bien más deseable y que no depende de ninguna externalidad que la posibilidad de cada agente, y por ello, incluirá todos y cada uno de los bienes por más pequeño que éste parezca. Basándonos en esto la felicidad es una actividad racional y de ella se derivan bienes concomitantes; significa que es una actividad de la que se desprenden bienes que son parte de ella, y los demás bienes como los externos o utilitarios sólo funcionan como medios para realizarla.

La felicidad es para el autor el más deseable y elegible de todos los bienes, significa que también es el más placentero y como un bien querido por sí mismo, de tal modo que la felicidad no sea deseable en un sentido instrumental y útil, no somos felices porque una computadora nos hace feliz o una golosina nos da placer, sino que todos los bienes son elementos externos que en sí mismos son medios para hacernos felices, por estas razones es el más deseable de todos los bienes. El mérito de la postura aristotélica de la felicidad radica en que establece a ésta, en principio, como una actividad que lleva en sí misma la posibilidad de estar en manos del trabajo, voluntad y empeño del hombre desde su contexto propio, y no depende de las circunstancias externas, como son las pasiones, los placeres, los bienes externos y la buena suerte, aunque en sentido estricto, son elementos concomitantes de la felicidad, dicho de otro modo, son medios para ser feliz.

Si la felicidad corre por cuenta del hombre y no de sus circunstancias entonces existe la posibilidad de ejercitarla en la propia vida, reflejada en un estado emocional equilibrado pero sobre todo en una vida tranquila, sin que signifique estar libre de males o un estado puramente emocional y efímero, porque es un “buen demonio” donde se encuentran contenidos todos los principios éticos aristotélicos, fundamentados en la potencialidades humanas y en una posibilidad de tener un modo de ser virtuoso.

La Virtud, por su parte y de modo genérico, es establecida como un modo de ser, pero para que el hombre sea virtuoso es necesario exponer nociones que posibilitan dicho acto; para conseguir esto las exposiciones sobre potencia y acto dan cuenta del concepto y naturaleza humana que Aristóteles tiene y que en la elucidación sobre la felicidad inaugura

en la búsqueda de una función o bien específico del hombre. El Estagirita parte de proponer las cosas que suceden en el alma -pasiones, facultades y modos de ser-, acentuando las cualidades de potencia y finalidad en la posibilidad de ser virtuoso y alcanzar de este modo la felicidad personal, misma que tiene su alcance en el orden colectivo por la cualidad del hombre como animal político por naturaleza. La potencia del hombre se circunscribe a la naturaleza humana de tener pasiones y razón; y la cualidad de educar, a partir de estos elementos, modos de ser con base en la voluntad propia.

En su concepción sobre las virtudes éticas o morales y las virtudes dianoéticas o intelectuales, se describe una naturaleza humana integral, en la noción del alma señala que existen dos partes, una racional y otra irracional, ambas tienen virtudes y vicios, en ambas categorías existe una relación existencial entre las partes que expone de ellas, tanto en la irracionalidad y racionalidad como en las pasiones, facultades y modos de ser o bien la individualidad y la colectividad. Todas las anteriores nacen de una potencia encauzada a una finalidad que se consume en la perfectibilidad humana y finiquita en la muerte. La Virtud no es un interventor de la malignidad humana, sino un moderador de aquella parte que contrae a sí mismo. Este es un rasgo importante en la propuesta expuesta por el autor, a diferencia de la moral a expensas de códigos morales encontramos una posibilidad donde la razón no existe como elemento sofocante y destructor de las pasiones, dicho de otro modo, la Virtud no implica pelear la racionalidad con las emociones y pasiones pues ambas partes del alma no están destinadas a un enfrentamiento bélico infértil, sino a descubrir el equilibrio que por naturaleza tiende el hombre, dar un justo medio a las pasiones que son dignas de sentirse como el impulso más sublime que podemos poseer. Virtud significa ser conscientes de que sentimos, aprender a sentir en el momento adecuado y por las razones adecuadas; tampoco significa austeridad o santificación de la vida, pues el placer es una posibilidad para develar la moderación apropiada para cada tiempo y lugar.

Los saberes de los que nos proveen las virtudes intelectuales son momentos de intimidad que permiten establecer principios que abarcan las necesidades de querer saber, de autoconocimiento y hacer un ejercicio de retrospección y prospección personal. La integridad de dicha propuesta estriba en que a partir de este momento de intimidad se desarrolla al ser individual que se asocia, a través de las virtudes éticas o morales, al ser social-político. La concepción integral de la naturaleza humana implica comprendernos

como seres que por naturaleza poseemos pasiones, facultades y modos de ser, que no podemos vivir aisladamente y separados de nuestras sociedades, y que sólo puede acabarse y perfeccionarse a sí mismo en sus constitución colectiva. Ahora bien, si por naturaleza el hombre tiene facultades para conseguirlo, el ejercicio de la Virtud significa cumplir con la voluntad de nuestra función natural personal y, al mismo tiempo, se extiende al terreno colectivo. Para Aristóteles todas las partes, tanto del alma como lo que sucede en ella y las diversas virtudes, deben darse juntas, pues no defiende la idea de colocar a unas por encima de otras para generar el bien. Por tanto no existe la posibilidad de una a costa de la otra sino que en el conocimiento y ejercicio empático de todas se encuentra la posibilidad de deliberar, elegir y hacer de la mejor manera, como partes indisolubles que se ejercen en el equilibrio.

Es bajo este panorama donde el alcance de la felicidad aristotélica no se da en los extremos, se halla en el centro de estos polos, que actualmente es muy fácil enumerarlas de manera separada; estas partes indisolubles son indispensables para la vida, pues en su conjunto y con la debida proporción garantizan la plenitud de la vida personal y colectiva, dicho de otro modo, racionalidad e irracionalidad, pasiones-facultades-modos de ser, virtudes éticas o morales y dianoéticas o intelectuales y, en general, virtudes y vicios ya son en el hombre posibilidades de ser.

Si bien por naturaleza estamos destinados a componernos de este modo, no significa que ya somos virtuosos o viciosos, elegimos estos modos de ser y es en la acción donde se concretiza. La propuesta ética aristotélica se expone un proceso que consiste en esclarecer cómo una persona elige la actividad virtuosa, pues si bien el tema central es la Virtud se ha visto que ésta no se enseña; aun con el ejemplo de la tradición o la familia ésta no es enseñable pues no siempre seguimos fervientemente el ejemplo de otros, por ejemplo, no todos los hijos siguen la virtud o vicio familiar, algunos lo siguen y otros no, aun cuando se goce de las mismas condiciones, circunstancias y oportunidades. Entonces, si la Virtud no se enseña, la única posibilidad para elegirla por sí misma es a través de mostrar caminos que contribuyan actitudes positivas al ejercicio de la libertad de elegir responsablemente de cada quien.

Aristóteles cree que el medio a través del cual podemos hacer posible la práctica de principios éticos y la Virtud es la educación. Sobre la educación del carácter señala que se

da a través de estar habituados a ciertas acciones, es decir, se trata de la repetición de una acción que elegimos deliberadamente realizar y que imprime nuestro carácter. Este proceso lleva tiempo, razón por la cual no sólo implica educar durante la infancia y la adolescencia, sino que se extiende durante la adultez y a lo largo de la vida. El gran mérito de la propuesta educativa del Estagirita radica en concebir la formación como un ejercicio que continúa a lo largo de la vida, pues reconoce que al ser éste un proceso tiene continuidad a lo largo de la existencia misma porque en la vida el estado anímico del hombre se desarrolla y transforma.

La primera etapa debe centrarse principalmente a la educación de las emociones en razón de que la irracionalidad, y en general la pasión, es la primera parte del alma que se desarrolla, donde la coacción es un medio inicial para orientar las acciones del hombre en este primer momento. Esto se hace con el propósito de comenzar a sentir placer por la acción virtuosa, aun cuando involucre ir en contra de su propio deseo, donde se comience a contribuir el descubrimiento entre el placer y el justo medio. No obstante, no sólo implica dar una serie de órdenes sin razón alguna, puesto que para el autor es importante que cada planteamiento que le presentamos al niño sea acompañado de argumentos que expliquen de por qué debe o no actuar de uno u otro modo.

Por otra parte, confiamos en que los principios éticos se den a partir de un proceso inductivo que permita establecer diálogos e introspección de lo que nos han inculcado y las posibilidades que uno mismo debe construir a partir de saberes nuevos. En la primera etapa la curiosidad es el mejor aliado puesto que es ésta en complicidad con la duda es la que permite que la inducción se convierta en un medio donde las cosas por sí mismas se muestren, algunas consideraciones imprescindibles para la educación del carácter son: el deporte, la música, la tragedia, etcétera.

Durante la edad adulta resta que las acciones virtuosas se procuren bajo la prescripción de la ley y el Estado. Esta es una razón más para observar que la educación del carácter en principios éticos juega un papel educativo mientras el hombre viva y por esta razón es vigente a todo tiempo y todo hombre será siempre un aprendiz eterno. La *polis* como escuela juega un papel formativo porque en su espíritu y esencia exhorta al virtuoso a dar continuidad a su actuar, al continente a no desviar el camino y, finalmente, al vicioso e incontinente a estar conscientes que deben actuar bien, por mor del castigo para sancionar

su falta y ver si poco a poco reforman su carácter, al final el Estagirita reconoce que no hay casos perdidos y es posible que alguien se reeduce; la posibilidad del Estado y la *polis* como educadora siempre debe estar abierta para favorecer la felicidad del hombre, la cual implica el ejercicio de la Virtud.

Ahora bien, propio al interés de esta investigación no existe una fórmula exacta, unívoca o acabada en el planteamiento aristotélico a partir de la cual nos hacemos virtuosos, pero sí existe una posibilidad de acercarse a partir del examen hecho a la felicidad y la Virtud, donde la cualidad de ambas es la actividad y las acciones que dependen de nosotros mismos, de esta voluntad deriva una elección. Sin embargo, no existe un manual o elecciones predeterminadas y dadas por eso existe la posibilidad de no siempre elegimos los mejores medios para nuestro fin. Por eso la acción virtuosa tiene cualidades propias y condiciones que se deben cumplir para que la acción genere Virtud en el hombre podemos resumir estas condiciones de la siguiente manera: 1. Si el hombre actúa con conocimiento, 2. Si actúa mediante elecciones deliberadas y 3. Si se actúa con firmeza e inamoviblemente.

Que el hombre actué con conocimiento significa estar consciente de las circunstancias particulares, es decir, qué estamos haciendo, por qué, con qué, a quién, cómo, para qué, etcétera; en cierto sentido implica el conocimiento general de la Virtud; sin embargo, en otra lectura el conocimiento puede tener o no importancia porque la elección no está circunscrita a una noción meramente intelectualista o de contemplación pura sin que esto signifique que la contemplación es menos importante.

La acción debe ser un proceso de elecciones deliberadas, para Aristóteles la elección deliberada puede comprenderse como un deseo deliberado o al menos como un deseo consecuencia de una deliberación. La importancia de esto radica en que para ser virtuoso no es suficiente que se cumplan ciertas condiciones vinculadas a la acción, sino que existe la necesidad de una disposición particular propia del hombre que realiza la acción; es decir, que la intención de su elección deliberada esté centrada en la acción misma, porque mientras se elija la acción en mor de premios o castigos y no por la acción misma el hombre no alcanzará la Virtud.

Para el Estagirita el hombre es el único capaz de elegir deliberadamente, en *Ética Nicomáquea* y en *Ética Eudemia*, señala esto último aunado a que no todos los hombres

desde cierta edad y condición actúan eligiendo deliberadamente, como en el caso de los niños y jóvenes o del continente y el incontinente; en razón que los principios que señala acerca de la elección deliberada son: 1. El principal principio para la *praxis* es la elección deliberada, 2. Ésta requiere de inteligencia o intelecto, que no se tiene sino hasta cierto punto de la vida, 3. Requiere que el hombre tenga un fin u objetivo de vida hacia dónde dirigir la acción, mismo que se adquiere con el tiempo y en la madurez de nuestra inteligencia o intelecto (principio para aprender), 4. Requiere tener la capacidad de deliberar, elegimos si se tiene un fin u objetivo, pues de este modo podemos calcular los medios para alcanzarlo y los mejores medios con respecto a nosotros mismos para lograr el fin.

Consecutivamente, el placer es un agregado para que las acciones sean elegidas por sí mismas; el placer es la causa de todas las elecciones humanas, por esta razón para elegir deliberadamente hace falta que éste se convierta deseable y placentero para nosotros. Esta transición se da por obra del hábito, aun cuando sea un hábito producto de la coacción con la posibilidad de pasar de la coacción incómoda al hábito acompañado de placer. Cuando surgen en el hombre placeres inculcados, también se genera un deseo inculcado que los acompaña; el deseo formado o educado podemos comprenderlo como un deseo racional.

Los deseos racionales pueden darse por inducción pero también por deducción; en la primera aprendemos mediante el descubrimiento de las cosas por sí mismas partiendo de particulares hacia principios universalmente válidos, y en general también por la experiencia, la tradición y la cultura; en el segundo caso nuestras opciones para elegir se dan a partir de analizarlas y aceptarlas como deseos coherentes con principios deductivos. En *Política* señala el Estagirita que para ser buenos debemos cuidar la tradición y la cultura como también el intelecto, puesto que actuar mal es consecuencia de los malos hábitos y a causa de los vicios de la razón.

De ahí que la educación en la Virtud implica ser formados de modo integral, siempre en vista de las cualidades bipartitas del alma donde nuestros hábitos arraigados en las costumbres no están peleados con nuestras capacidades intelectuales y racionales; en ambos casos el pensamiento siempre va a actuar sobre nuestros deseos y en general sobre nuestras elecciones. Persuadiéndose una a otra, nuestro intelecto y nuestra razón pueden motivar nuevos hábitos, aunque nuestras costumbres también pueden regular la terquedad

de razonamientos absurdos. Los saberes por inducción o deducción son posibilidades humanas que no pueden estar en lucha constante, no es una mejor que la otra, son distintas pero al final principios para la acción. De la inducción nacen principios universales y por deducción nacen principios particulares que en conjunto nos posibilitan para: 1. Elegir nuestro fin de vida, 2. Elegir nuestras reglas de vida y 3. Elegir nuestras acciones concretas.

La primera nos da un horizonte de posibilidades de vida que queremos asumir, ya sea la vida del placer, la vida política y la vida contemplativa; de estas posibilidades capitales siguen elecciones generales de reglas o principios que atienden a la primera y, finalmente, las acciones concretas y particulares; por ejemplo, quiero ser vegetariano, por tanto, necesito una dieta balanceada y alejada del consumo de proteínas animales; de modo particular tengo que comer frutas y verduras.

En último lugar, la acción deliberada necesita ser constante, firme y estable, significa que no debe nuestra acción deliberada perecer ante los obstáculos que atraviesa nuestra alma en el rumbo de nuestras acciones; con justa razón la *areté* griega en su traducción al latín por *virtus, virtutis* (*vir*: el varón) es una actividad o fuerza de las cosas para producir o causar sus efectos, implica por tanto valor para conservar o restablecer nuestros hábitos, es la fuerza, vigor, valor, poder o potestad de obrar, involucra la integridad de ánimo y bondad de vida.

Finalmente, respecto a la reeducación del carácter Aristóteles en varios pasajes señala la posibilidad y al mismo tiempo la imposibilidad de ser reformados. En la *Ética Nicomáquea* expresa que las disposiciones habituales no pueden actualizarse en acciones con cualidades distintas, dice que, por ejemplo, un hombre justo no puede realizar actos injustos, como tampoco un hombre injusto puede realizar acciones justas, desde esta primera lectura no es posible que exista reformación o reeducación en hábitos arraigados. Sin embargo, en la misma obra existe otro pasaje donde afirma que sí es posible reeducarnos o reeducarnos, básicamente para reeducar el carácter debemos proceder de mismo modo como educamos el carácter. Los principios para la reeducación son los mismos que usamos para la educación; no obstante, la repetición obligada no basta para educar disposiciones habituales, este es sólo el comienzo, pero con la coacción se prepara al alma para que tenga predisposición a dichas acciones por placer y, en la búsqueda de ese gozo se termina eligiendo la acción que se ha asociado con el placer. Paralelamente,

mientras el agente se habitúa a estas acciones y realiza una serie de inducciones y deducciones, el alma puede comenzar a realizar elecciones deliberadas y la repetición de la elección deliberada culmina en la Virtud. Sin embargo, la reformación de nuestros hábitos depende de la voluntad que cada hombre tiene y de la disposición para modificar nuestros hábitos, pues no existen casos perdidos sólo personas confundidas e inseguras en la elección de los medios para sus fines.

Tengo aún grandes interrogantes, temas que dejo abiertos como una posibilidad de continuar un estudio posterior por ejemplo: ¿se puede desarrollar filosofía infantil a partir de los planteamientos aristotélicos? ¿cómo se puede pensar en educar las emociones? o bien, pensar en la labor educativa que tiene la tragedia, la música y el deporte en niños y jóvenes. Existe en la propuesta ética aristotélica un camino hacia la libertad humana porque aunque la libertad no se expone de modo explícito, está implícita en sus ponderaciones como un modo de ser del hombre en su tratado político; y, finalmente, si la felicidad y la Virtud es un modo de ser elegido de manera voluntaria, ¿cuál es la postura de Aristóteles frente a la esclavitud si señala que algunos hombres son por naturaleza libres y otros esclavos, aunado a que considera que para éstos la esclavitud es justa y conveniente?

Las consideraciones generales en la propuesta ética de Aristóteles versan sobre la formación integral del hombre, tema muy importante para discutir porque considero que no sólo son vigentes para los tiempos que corren sino para todo tiempo; pues el ser humano seguirá siendo un ser en búsqueda de desarrollo personal y seguiremos viviendo en la colectividad, capaces de ser racionales, como capaces de ser pasionales y condenados a elegir. Sin duda, en cada época que transite el hombre, estos principios no harán más que tomar otros colores, olores y sabores; y a las luces de cada tiempo nos permitirá observar al hombre con mayor plenitud y comprensión.

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954. Traducción, introducción y notas de Gómez Robledo Antonio.
- _____. *Ética Eudemia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. Traducción, introducción y notas de Gómez Robledo Antonio.
- _____. *Ética Nicomáquea*, Madrid, Editorial Gredos, 2da Edición, 2008. Traducciones y notas Pallí Bonet, Julio; Introducción Martínez Manzano, Teresa.
- _____. *Gran Ética*. Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, 1981. Traducción del griego y prólogo De P. Samaranch, F.
- _____. *Poética*. Madrid, Editorial Gredos, 2011. Traducción y notas García Yebra, Valentín.
- _____. *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 2011. Traducción y notas García Valdés, Manuela.
- _____. *Retórica*, Madrid, Editorial Gredos, 2011. Traducción y notas Racionero, Quintín.
- Beltran, Figueroa Luis, *El estado y la educación en América Latina*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1990.
- Berti, Enrico. *Aristóteles. El pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Editorial Gredos, 2012.
- Broudy, Harry S., *Filosofía de la educación*, México, LIMUSA, 19.
- Cárabes, Reid. *Fundamentos político-jurídicos de la educación en México*, México, Editorial Progreso S.A, 1990.
- Camps, Victoria (ed). *Historia de la ética*. Tomo I. de los griegos al renacimiento, Barcelona, Editorial Crítica, 1988.
- Chomsky, Noam, *La (des)educación*, España, Editorial Austral, Segunda impresión, 2013.
- Cuéllar Pérez, Hortensia. *¿Qué es la filosofía de la educación?*, México, Editorial Trillas, 2010.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1987. Traducción Navarro, Bernabé.

- Esquivel Estrada, Noé Héctor. *La universidad humanista ¿Utopía alcanzable?*, México, D. F: UAEM, Segunda Edición 2008.
- _____ *La educación como formación integral del hombre en torno al pensamiento de Antonio Caso*, México, UNIVERSITAS: Cuadernos del Centro de Estudios de la Universidad, No. 5, IESU.
- Freire, Paulo. *La pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1982.
- _____ *Cartas a quien pretende enseñar*, México, Siglo XXI, 1994.
- Gadamer, Hans- Georg. *La educación es educarse*, España, Paidós, 2000.
- Gauthier, René. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Editorial Trotta, 2002. Traducción y edición Escudero, Jesús Adrian.
- _____ *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- Manacorda, Mario. *La crisis de la educación*, México, Ediciones de cultura popular, 1988.
- Montemayor, Carlos. *Los pueblos indios de México: Evolución histórica de su concepto y su realidad social*. México, Debolsillo, 2008, 165 p.
- Montoya, José y Conill, Jesús. *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Editorial Cincel, 1985. Prólogo Aubenque, Pierre.
- Onfray, Michel. *Antimanual de filosofía*. Editorial EDAF Ensayo, 2007. Prólogo Marina, José Antonio.
- Parent, Juan María, *Los objetivos de la Universidad en el artículo 3º Constitucional*, México, UNIVERSITAS: Cuadernos del Centro de Estudios de la Universidad, No. 1, IESU, enero 1994.
- Savater, Fernando. *La aventura de pensar*, España, Debolsillo, Primera reimpresión, 2011.
- Solana, Fernando; CARDIEL Reyes, Raúl Coordinadores. *Historia de la educación pública en México*, México, F.C.E, 1982.
- Werner, Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Editorial fondo de cultura económica, 2008. Traducción de Xirau, Joaquín; Rocés, Wenceslao.

Xolocotzi, Ángel; Gibu Ricardo (coords.). *Actualidad de la hermenéutica de la prudencia*, México, Los libros de Homero S.A. de C.V. y Universidad Autónoma de Puebla, 2009.