

con ninguna casta o alma en particular. Ella es, antes bien, la armonía y perfecta coordinación con que cada estamento o alma cumple la función que le corresponde según la virtud que le es específica.

La idea del Bien

Sin embargo, Platón considera que existe aun una instancia más fundamental que la justicia y es la idea del Bien. En la medida en que todas las virtudes obtienen su sentido de esta idea, todo aquél que gobierne debe saber en qué consiste verdaderamente el Bien. La idea del Bien es presentada como el fundamento ontológico, gnoseológico y teleológico de todo su sistema, por lo que no puede ser descrito directamente, sino sólo a través de analogías. El filósofo la compara con el sol en el sentido de que es la causa del ser y del conocer de todo, y aquello hacia lo cual tiende todo.

La analogía conduce a comparar la razón con la vista, y a sostener que así como para ver, el ojo debe apuntar a cierta dirección, para conocer el alma debe dirigirse hacia ella. Es preciso, por lo tanto, ejercitar el intelecto para poder acercarse a la verdad, de manera análoga a como acostumbramos progresivamente la vista a la luz cuando salimos de lugares oscuros.

Aristóteles (384 - 322 A.C.)

Aristóteles fue el primero de los filósofos en elaborar tratados sistemáticos sobre ética. Tradicionalmente han sido incluidas tres obras éticas al corpus aristotélico: la *Ética Eudemia*, la *Ética Nicomachea* y la llamada *Gran Ética*, aunque se han suscitado diversos debates acerca de la autenticidad y relación cronológica entre cada una de ellas. Aristóteles fue discípulo de Platón, por lo que, más allá de las distancias conceptuales que existen entre ambos, también existen importantes continuidades. Ambos coinciden en sus éticas de la virtud, por ejemplo, en la necesidad de integrar el pensamiento moral con nuestros apetitos y emociones;

en la importancia de educar el carácter desde la infancia y en el nexo entre la ética y la política.

Sin embargo, el modo de abordar su proyecto ético es esencialmente diferente del de su mentor. Al igual que Sócrates, Platón critica a los sofistas y a cualquier postura escéptica respecto de la ética. Así, por ejemplo, la *República* comienza con un argumento que establece que la justicia no es realmente una virtud, y el resto de su obra consiste en una refutación a esta tesis. Aristóteles, en cambio, no se dirige a aquéllos que dudan del valor de la justicia, del bien o de las virtudes en general. Aunque es consciente que no todos son influidos de la misma manera por la educación, considera que la educación de los jóvenes en los hábitos morales influye mucho más que los argumentos racionales en los escépticos. Por lo tanto, "no es posible, o no es fácil, desarraigar por la razón lo que de antiguo está arraigado en el carácter..."¹⁹

Tipos de saberes

Aristóteles reconoce la importancia de la razón en la ética al igual que lo hicieron Sócrates y Platón. Platón recurría a un único tipo de racionalidad ligado con el concepto de exactitud. Este criterio conducía a una jerarquía entre las ciencias, donde primaban las matemáticas y, en general, los conocimientos no ligados con la experiencia, y se relegaba todo aquello relativo al accionar humano.

Aristóteles, en cambio, reconocía diversos tipos de saberes. El primero de ellos es la ciencia. Su objeto de estudio es *aquello que no puede ser de otro modo*, es decir, que es necesario. Este saber es demostrativo y es pasible a ser enseñado y aprendido. Como podemos observar lo que aquí se denomina ciencia es bastante más acotado que el concepto actual. Hoy en día se considera que sólo las ciencias formales, como son la lógica y las matemáticas, tienen como objeto de estudio lo necesario.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, 1179 b 20.

Frente a este tipo de saber, encontramos aquellos otros saberes que se refieren a aquello que puede ser de otra manera. Aristóteles no se está refiriendo aquí al estudio teórico de las cosas contingentes, en contraposición al objeto de estudio necesario de la ciencia, sino de lo que podemos controlar a voluntad. Dentro de estos saberes menciona a los saberes técnicos y los prácticos. El objetivo de los saberes técnicos no es dar cuenta de lo que sucede en la realidad, como en el caso de la ciencia, sino establecer normas o pautas acerca de cómo hacer para lograr un fin determinado. En este sentido el saber técnico es *normativo*. El formato de este tipo de saber es hipotético: si quieres hacer esto, tienes que cumplir con estas pautas. Ejemplos de este tipo de saber son las recetas de cocina o los manuales de procedimientos.

Por último, nos encontramos con los saberes prácticos. Al igual que los saberes técnicos, éstos son normativos, porque nos orientan sobre cómo actuar bien o conducimos adecuadamente en nuestra vida. En una palabra, determinan cómo hacer para llevar una buena vida. A diferencia de los otros dos saberes, la acción está influida por el placer y el dolor, que puede influir en nuestro juicio. En cuanto a lo que distingue a la práctica de la técnica, tenemos primeramente que en la práctica no hay procedimientos estándares que seguir, sino que cada situación es única y se debe decidir sobre ella. Por otra parte, el fin de la técnica es diferente a la técnica en sí, quiero decir, el fin de la receta de cocina es el producto más que la receta. En cambio, en el caso de la práctica, la buena acción no adquiere su sentido por un fin diferente a ella, sino que es buena por sí misma.

A diferencia de Platón, Aristóteles era consciente de que no se podía exigir a todos los conocimientos un mismo criterio de exactitud. Su posición era que, en la medida en que difiera la naturaleza del objeto sobre el que versa cada saber, el tipo de racionalidad requerido también debe ser diferente:

"De suerte que, si toda ciencia va acompañada de demostración y no hay demostración de las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas ellas pueden también ser de otra manera), y asimismo tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser

ciencia ni arte o técnica; ciencia, porque la acción o actuación puede ser de otra manera; arte, porque la acción y la producción son de distinto género."²⁰

La vida como tendiendo a un bien

La Ética Nicomaquea comienza asociando a la vida humana con una práctica, tal como la define MacIntyre, con sus bienes o fines propios. Sin embargo, no lo hace enunciando dicha asociación, sino que lo introduce sutilmente a través de la pregunta de si en nuestras vidas existen algún *bien supremo* al cual tendamos y, si lo hubiera, en qué consiste. Sólo pensando la vida como una práctica es posible considerar que existen fines o bienes a los que se tiende y virtudes en su ejercicio. En opinión del filósofo griego, la respuesta a esta pregunta resulta de gran importancia, en primer lugar, para conducir nuestras propias vidas, y, en segundo lugar, por su incidencia en el ámbito de la política, donde permitiría prescribir cómo estructurar la educación de la *polis* y las prácticas políticas que se deberían implementar.

En pos de responder a esta pregunta propone explícitamente la analogía entre la vida humana y las actividades que en ella se desarrollan. De este modo, señala que toda actividad humana, cualquiera que fuera su naturaleza, tiende a un bien o fin. Pero si a lo largo de nuestra vida desarrollamos múltiples actividades, podríamos concebir la vida como una sumatoria de acciones. En este caso, la vida tendría una pluralidad de fines sin nexo ni jerarquía alguna. Aristóteles, con todo, no comparte esta tesis, sino que propone la estructura narrativa que oportunamente mencionamos. Al igual que Platón, considera que sólo existe un fin último de la vida y los demás son fines subordinados, dependientes de éste último. Para justificar su posición comienza por distinguir dos tipos de fines o bienes, aquellos que deseamos porque nos permiten alcanzar otros bienes, y aquellos otros que deseamos por ellos mismos, y a causa de los cuales los demás bienes son deseables. La existencia del primer tipo de fines es algo aceptado de mane-

²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140 a 30-35.

ra general, no sucede lo mismo con el segundo. Sin embargo, argumenta el filósofo, si no existiera este último tipo de fin sólo habría una cadena infinita de fines intermedios, porque la ausencia de un fin último le quita consistencia y contenido a los fines intermedios.

“Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa – pues así seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano –, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran *influencia* sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?”²¹

Resulta interesante detenemos en esta determinación del fin último porque contrasta fuertemente con el que oportunamente analizáramos con Platón, y justamente esta diferencia incidió en la dirección que cada uno de estos filósofos imprimió a sus investigaciones éticas. A diferencia de Platón, que había concluido que la justicia es el mayor bien porque es deseable por sí misma y también por sus resultados, Aristóteles sostiene que el fin de la vida sólo puede ser deseable por sí mismo; lo que conduce su análisis hacia la *felicidad*. El filósofo hace suya la posición del sentido común según la cual este bien supremo no podría ser otro que la felicidad, la *eudaimonía*. La tarea que realizará en torno a este concepto será prescriptiva y no descriptiva, esto significa, que su intención no es realizar una descripción acerca de qué es para cada uno la felicidad, sino que busca proponer una definición de felicidad válida para todos los hombres independientemente de sus gustos y preferencias individuales.

En completo contraste con Platón, Aristóteles reconoce el valor que tiene la opinión de la gente. Parte de su labor será aclarar la opinión vulgar, por lo que su primer paso consiste en indagar la opinión general acerca de qué es la felicidad. Al no encontrar un consenso general acerca de esta definición, el filósofo se limita a evaluar sólo las tres más importantes.

²¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 a 20-25.

La primera es la que identifica la felicidad con el placer. Aristóteles se alinea en este punto con Platón y rechaza esta asociación, básicamente porque vulgariza la vida humana y la acerca a la de las bestias. Al final de la *Ética Nicomáquea*, el filósofo proporciona un segundo motivo de rechazo de esta definición, ligado con las diferencias de naturaleza entre el placer y la felicidad. Allí se explica que si a un placer se le agrega otro, se lo acrecienta y se vuelve mucho más deseable. Pero para que pueda acrecentarse, el placer no puede ser el bien supremo sino uno intermedio. El bien supremo, en cambio, no se vuelve más deseable por agregarle otro bien.

La segunda definición asocia la felicidad a los honores. Aristóteles arguye que la felicidad es un bien buscado por sí mismo, los honores, en cambio, se desean para persuadirse de que uno tiene algún mérito. Incluso su obtención no depende de uno, sino de terceros, quienes en última instancia acuerdan con otorgárnoslo en esos casos lo valioso para quien es honrado no es el honor en sí mismo, sino quienes lo conceden, pues es a ellos a quienes consideramos personas de mérito y de quienes procuramos ser reconocidos. La felicidad no puede ser fácilmente arrebatable según las circunstancias, pero nada es tan efímero como el reconocimiento de los demás.

Finalmente queda la posición que identifica la felicidad con las riquezas. El estagirita rechaza que ellas sean lo mismo que la felicidad, porque en realidad son un medio para conseguir otros bienes. Sin embargo, no considera que la riqueza sea un obstáculo para ser feliz, sino muy al contrario una condición necesaria para serlo. Según explica:

“el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos, y de la fortuna para no estar impedido por la carencia de ellos. Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necesidad, voluntaria o involuntariamente.”²²

²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1153 b 15-25.

En conclusión, ninguna de estas opiniones resulta satisfactoria, porque ni los honores, el placer o la riqueza se buscan por sí mismos, sino también en vista de la felicidad. Si recurrimos a la distinción de MacIntyre, todos ellos son bienes o fines externos y no internos a la vida en tanto práctica.

Ante la ausencia de una opinión satisfactoria, Aristóteles cambia su modo de abordar la problemática tratada y decide estudiar al propio ser humano. Su planteo es que, *en la medida en que la felicidad es el fin o bien supremo del ser humano, deberíamos determinar para qué existe el ser humano, y así determinaríamos dónde reside su felicidad.*

“Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia.”²³

Este acercamiento no sólo incide en el enfoque de la investigación, sino que también afecta al concepto de bien o fin utilizado. Desde el comienzo de esta obra se toma bien o fin como aquello hacia lo cual tendemos, en tanto que aquí se lo está utilizando en el sentido de función para la cual algo ha sido creado. Que uno haya nacido con el don para cumplir ciertas funciones mejor que los demás, no significa que uno tienda o deba tender a cumplirlas. Es posible, con todo, salvar las distancias entre estos dos conceptos, teniendo presente que Aristóteles está preguntándose por el fin de la vida y que los seres vivos no tienen funciones externas al objeto. A la pregunta por la función de un ser vivo, la respuesta es sencillamente el vivir. Por otra parte, si nos preguntamos hacia dónde tiende un ser vivo, cuál es su fin, este no es otro que el estar vivo. De manera que en

²³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097 b 20-25.

un ser vivo ambas preguntas se superponen, y por lo tanto, es posible integrar la primera parte de la investigación con la segunda.

Aceptado este cambio de dirección, esta pregunta se dirige a establecer qué función es específica del ser humano y, por lo tanto, lo distingue de los otros seres vivos. Al igual que Platón, Aristóteles sostiene que el hombre tiene múltiples almas, cada una de ellas con una función específica. La primera de ellas tiene como función la nutrición y el crecimiento. Sin embargo, no es la que caracteriza al hombre, pues la comparte con las plantas y los animales. Tampoco lo es la vida sensible, pues también los animales sienten y se mueven. Queda, pues, como función específica del hombre las actividades ligadas a la razón.

“Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la *virtud* (pues es propio del 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 una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza según la virtud adecuada...”²⁴

Aquí aparece de manera subrepticia el concepto de virtud asociada al concepto de bueno. La virtud, consiste en el desarrollo pleno de alguna capacidad, es decir, la excelencia en algún área. Este sentido lo encontramos en español en expresiones como “es un pianista virtuoso”.

Virtudes y vicios

La primera parte del análisis aristotélico de la virtud es de índole antropológica y psicológica, y no moral, en el sentido en que nos describen su naturale-

²⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098 a 10-15.

za, características y alcance, pero no qué la hace buena. Aristóteles distingue dentro del alma una parte racional y otra irracional. A su vez, divide a esta última en dos partes, una a cargo del crecimiento y la nutrición, y otra apetitiva. La parte racional, además de incluir aspectos dedicados al cálculo y a la lógica, contiene una parte desiderativa, que actúa movida por un fin. Existirían, entonces, dos tipos de virtudes, una propia de la parte del alma vinculada con la razón, que denomina dianoéticas, y la otra vinculada con la parte no racional, pero que sigue a su contraparte racional: las virtudes éticas. Dentro de las virtudes dianoéticas, encontramos las relacionadas con la razón teórica (la inteligencia, la ciencia y la sabiduría) y la razón práctica (prudencia, arte o técnica, discreción, perspicacia y buen consejo). Entre las virtudes éticas es posible distinguir aquellas propias del autodomínio (fortaleza, templanza y pudor) y las ligadas con las relaciones humanas (justicia, generosidad, amabilidad, veracidad, buen humor, afabilidad, magnificencia y magnanimidad). Mientras las virtudes dianoéticas se manifiestan e incrementan a través de la enseñanza, las éticas surgen gracias a la costumbre.

La virtud ética de Aristóteles se puede definir como un *hábito adquirido bueno*. ¿Por qué es un hábito? Según este filósofo hay tres tipos de fenómenos en el alma: las pasiones, las facultades y los hábitos, por lo que la virtud sólo podrá ser uno de ellos. Las pasiones son afectos acompañados de placer y dolor, como el deseo, la ira o el miedo. Las virtudes no son pasiones, pues mientras éstas no son buenas ni malas, las virtudes y los vicios sí lo son.

Las facultades, por su parte, nos determinan aquello por lo que sentimos determinadas pasiones, es decir, aquello que nos produce alegría o tristeza. El que podamos decir por qué sentimos cierta pasión significa que la facultad introduce un elemento cognitivo no presente en la pasión. Este elemento es el que surge de agregarle los motivos por lo que algo nos despierta amor u odio. Las virtudes entonces tampoco pueden ser facultades, porque a nadie se lo censura porque algo le despierte ciertas pasiones por algún motivo en particular.

Los hábitos, por último, nos capacitan a comportarnos de cierta manera respecto de nuestras pasiones. Los hábitos evitan que exploremos de ira en deter-

minadas situaciones y nos llevan a que lo hagamos en otras tantas. Esto supone una capacidad cognitiva mayor a la de las facultades, pues se juzgan los hechos y el estado de ánimo a fin de establecer si las pasiones traspasarán o no el límite autoimpuesto. El concepto de *hábito* también presenta este aspecto, que hemos mencionado varias veces a lo largo de este capítulo, de centrarse en un estilo de vida que tienda al perfeccionamiento antes que a los actos puntuales: "porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo."²⁵

Cuando afirmamos que la virtud es adquirida nos estamos oponiendo al concepto que podríamos denominar *virtuosismo*. El virtuosismo supone el *carácter* innato de las habilidades de los virtuosos. Maradona es, en este sentido, un virtuoso con la pelota. En el caso de Aristóteles, en cambio, aun cuando uno tenga ciertas aptitudes naturales para recibir y perfeccionar ciertos hábitos, no nace virtuoso, porque la virtud supone un constante ejercicio. Esta distinción es análoga, por ejemplo, al caso de la lectura, que supone la aptitud natural de la vista, pero complementada con la habilidad adquirida de descifrar signos lingüísticos. Este punto tiene como corolario que, si desde la infancia no se ha educado a una persona en la virtud, nunca la adquirirá.

Si reunimos estos dos elementos tenemos a la virtud como una capacidad para dominar nuestras pasiones según un canon de comportamiento que surge de la razón pero que se ejercita y perfecciona en la acción. Lo que se denomina carácter consiste en la capacidad de enfrentarnos a nuestras pasiones. Se observa aquí con claridad la fuerte dicotomía que existe en Aristóteles entre la parte racional del alma, que dirige, y la irracional, que escucha y obedece.

Hay algunos hábitos que son moralmente indiferentes, como puede ser el elegir cierto camino para ir a la facultad. Otros son moralmente significativos pero en el sentido negativo. A ellos se los denomina vicios. Las virtudes, en cambio, nos hacen buenos al ejecutarlas. La descripción hecha hasta aquí no nos proporciona elementos para determinar qué es lo que hace que una virtud sea buena.

²⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098 a 20.

Para Aristóteles, toda actividad tiene una gradación cuantitativa continua. Ésta es comparable a la existente en toda afección. Así, por ejemplo, en el caso de la vista encontramos una escala que va de una iluminación absoluta a la completa oscuridad. Ahora bien, el acto virtuoso se ubicaría en el punto medio entre dos extremos viciosos, uno por exceso y otro por defecto. Así, la valentía es el punto medio entre la temeridad y la cobardía.

“En todo continuo y divisible es posible tomar más o menos o una cantidad igual, y esto o desde el punto de vista de la cosa misma o relativamente a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y relativamente a nosotros, al que ni es demasiado ni demasiado poco, y éste no es ni uno ni el mismo para todos.”²⁶

En este texto se distinguen dos puntos medios: aquél en sí y el que es con respecto a nosotros. El primero es la mitad aritmética, es decir, la que surge a partir de algún procedimiento o regla preestablecida. Este modo de establecer el punto medio no se puede aplicar en el accionar humano. Cuando hablamos del punto medio relativo a nosotros estamos haciendo referencia a que existe un margen de variación dependiente de la situación y de nosotros que nos lleva a acercarnos, en este caso, más a la temeridad o más a la cobardía. Esto significa que no hay una regla universal o algún procedimiento mecánico que determine con precisión cómo actuar en cada situación determinada, sino relativa a cada persona y a cada situación. Esta situación es similar a cuando uno sazona un plato, no lo hace utilizando ciertas cantidades prefijadas sino de acuerdo a su gusto.

Sin embargo, esto no significa que estamos frente a un situacionismo, es decir, en una posición donde es uno el que determina qué es lo bueno y lo malo de acuerdo a cada situación. Para Aristóteles, lo que hace que el justo medio sea bueno, está ligado con la valoración que la sociedad le da a este punto por sobre los extre-

²⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106a a 25-30.

mos. La regla medida de la mesura entre dos extremos desechables nos remite a un orden social aceptado y tomado como norma. Las virtudes surgen, así, de haber introyectado las normas y saber aplicarlas en el momento correcto.

Vimos que la ética intelectualista socrática intentaba establecer la razón como criterio decisorio acerca de la moralidad de las acciones. La moral aristotélica, en cambio, busca una solución de compromiso entre la razón y el elemento irracional y fáctico de las costumbres. Esta oscilación entre un intelectualismo a ultranza y posiciones que incorporen las costumbres sociales no se limitará a este debate puntual, sino que continuará a lo largo de la historia de la ética. Encontramos como herederos de Aristóteles, en el siglo XIX a Hegel que se enfrentará a Kant, y en este siglo a la hermenéutica y a los comunitaristas que se enfrentarán a pensadores neokantianos vinculados con pensadores como Rawls o Habermas.

La prudencia y las virtudes intelectuales

Cada una de las virtudes éticas nos permite actuar correctamente en un ámbito muy acotado. Poseer alguna de estas virtudes no significa que lo seamos en todas las áreas. La pregunta es si existe alguna virtud que permita articular a todas ellas, logrando el ideal de una buena persona. Aristóteles considera que existe una virtud de esta naturaleza, pero no es una virtud ética sino dianoética, a saber: la prudencia. La prudencia tiene por objeto deliberar bien sobre lo humano, sopesando entre los distintos bienes parciales y estableciendo una armonía entre ellos.

Si bien es cierto que la prudencia delibera bien sobre lo humano, es preciso distinguir el objeto de la prudencia del de la deliberación. La deliberación se da sobre posibles cursos de acción que pueden hacerse de más de una manera. La elección básicamente consiste en preferir aquello que ha decidido la deliberación. Ahora bien, y esto es importante: la deliberación es sobre medios, no fines.

“En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los

medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideren por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor...²⁷

La prudencia, en cambio, juzga acerca de cuál es el verdadero bien. Una vez que ella establece los fines que debemos perseguir en cada acción, la deliberación determinará cuáles son los mejores medios para conseguirlos.

Si bien la única virtud dianoética que incide en el ejercicio de la ética es la prudencia, las demás virtudes dianoéticas son necesarias para nuestra felicidad. En efecto, en el último libro de esta obra, Aristóteles compara la vida del político y del filósofo, y llega a la conclusión de que la vida de éste último es la más feliz, por necesitar muchas menos cosas que el político. Este tipo de vida es calificada de divina y separada del resto de las actividades. "Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiere a su actividad; sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación..."²⁸ Asimismo, nos recuerda que si la felicidad es conforme a la virtud más excelente, esta no puede ser otra que la vida contemplativa. A pesar de ello incluso el filósofo debe procurarse satisfacer sus necesidades de alimentos y salud, y no podrá evitar lidiar acerca de virtudes éticas en situaciones cotidianas de su vida.

La debilidad de voluntad

A diferencia de lo que sucede con las artes, no se puede evaluar a un acto virtuoso restringiéndonos a la realización de su producto. En las acciones de acuerdo con la virtud, no basta con hacer algo de cierto modo, sino que también requiere el cumplimiento de otras tres condiciones, a saber: que se las haga con conocimiento, que se las elija por ellas mismas, y que se las haga con una actitud incommovible. Este último punto alude a la fortaleza de voluntad del virtuoso que le permite realizar lo que la razón ha decidido más allá de las presiones de las otras

partes del alma. La fortaleza de voluntad no consiste en carecer de emociones o placeres, sino en la capacidad de subordinar los placeres y emociones a los deseos de la voluntad racional. Al virtuoso no le resulta indiferente ejercer sus capacidades sino placentero.

Sin embargo, no todos son virtuosos. Los *incontinentes* no son capaces de manejar las presiones de las partes no racionales del alma. Dentro de este grupo es posible distinguir a los *débiles* y los *impetuosos*. El primero delibera, pero en lugar de actuar según a razón se dejan llevar por las pasiones, fundamentalmente enojo y placer. El impetuoso, en cambio, no delibera, sino que se deja llevar directamente por sus impulsos. Si bien en el momento de la acción no siente ningún conflicto, luego se arrepiente del curso de su acción. Mientras el virtuoso tiene en armonía el alma racional y las almas no racionales, los *incontinentes* carecen de ella. En este aspecto Aristóteles hereda la visión del individuo que propone Platón en la *República*. Allí se sostiene la existencia de tres almas relacionadas jerárquicamente: una racional, el espíritu, asociado con la pasión, y el apetito, ligado al deseo. Cada una de estas partes tiene su virtud propia, la racional con la prudencia, la pasional con el valor, y la apetitiva con la moderación. El individuo justo será aquél que integre sus almas armónicamente, de manera que la razón con ayuda de la pasión dominen al deseo.

La existencia de las leyes se debe justamente a que la razón y la buena educación no logran por sí solas que todos los ciudadanos eviten cierto tipo de acciones. La *política* educativa sirve para que los ciudadanos obren bien porque son virtuosos y no por miedo al castigo. Las leyes se dirigen al resto de la población no virtuosa, porque al fin y al cabo lo que ellas establecen es lo que un hombre virtuoso haría o dejaría de hacer.

Epicuro

Período helenístico

Epicuro nació en la isla de Samos en 341 AC. A los dieciocho años, estuvo en Atenas dos años cumpliendo con el servicio militar, donde volvió a la edad

²⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112 b 15-17.

²⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1178 b 1-5.

