Volume 20 Issue 48
Originally issued as C6



Global Journal of HUMAN-SOCIAL SCIENCE: C
Sociology & Culture
Volume 20 Issue 6 Version 1.0 Year 2020
Type: Double Blind Peer Reviewed International Research Journal
Publisher: Global Journals
Online ISSN: 2249-460x & Print ISSN: 0975-587X

Happiness as Result of the Virtues

By Daniel López Salort
Universidad Adventista del Plata

Abstract- How to achieve happiness is a constant concern in ancient philosophy and also in Christian thought. All schools and their most representative thinkers, in one way or another, have referred to what behavior must be followed to escape the designs of fate, if it exists, and not fall into the wrong personal decisions, and to get happiness. Thus, this concern is analyzed and synthesized here, based on virtue as the central axis. In addition, certain contributions of contemporary philosophy about it are taken into account, knowing that Ethics centered on the individual is a reality that always adds concepts of great importance. Our future as a species undoubtedly revolves around an Ethic where the subject, society and the planet are in the maximum possible harmony.

Keywords: *ancient philosophy, christian thought, happiness, virtues, contemplation, behavior, ethics.*

GJHSS-C Classification: *FOR Code: 370199*



Strictly as per the compliance and regulations of:



© 2020. Daniel López Salort. This is a research/review paper, distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Noncommercial 3.0 Unported License http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/), permitting all non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Happiness as Result of the Virtues

Daniel López Salort

Abstract- How to achieve happiness is a constant concern in ancient philosophy and also in Christian thought. All schools and their most representative thinkers, in one way or another, have referred to what behavior must be followed to escape the designs of fate, if it exists, and not fall into the wrong personal decisions, and to get happiness. Thus, this concern is analyzed and synthesized here, based on virtue as the central axis. In addition, certain contributions of contemporary philosophy about it are taken into account, knowing that Ethics centered on the individual is a reality that always adds concepts of great importance. Our future as a species undoubtedly revolves around an Ethic where the subject, society and the planet are in the maximum possible harmony.

Keywords: ancient philosophy, christian thought, happiness, virtues, contemplation, behavior, ethics.

I. Introduction

La filosofía nunca contiene una respuesta definitiva, aunque pueda tener respuestas decisivas. Lo que sí sucede es que las preguntas se vuelven más profundas cuando la riqueza conceptual domina. Preguntarse sobre la felicidad, sobre cómo ser felices, tanto en lo individual como en lo social, está en cada cultura, de un modo u otro. Bastan los escritos de Lao-Tzu o de Confucio como testimonios. O, incluso, puede considerarse que las propuestas de Pantáñjali o del propio Sutra del Loto no son sino propuestas de obtención de la felicidad.

El pensamiento antiguo greco-romano nos ofrece también sus búsquedas y encuentros sobre los contenidos de la felicidad y los métodos para su obtención. En el significado de la palabra está ya lo que persigue. En los griegos es *eudaimonía*: *eu* es bien, bueno, y *daimon* es espíritu. Pero se distingue entre *makarios* (bendición), *ólbios* (favorecido), *eutychia* (suerte), y *eu zén* (la buena vida, viviendo bien). Las lenguas posteriores también reflejan ese enraizamiento. En francés, heur es la raíz de *bonheur* (*bon* es bueno y *heur* es suerte o fortuna), y en los derivados del latín *felix* (suerte, o destino) están el español felicidad, el italiano *felicitá* y el portugués *felicidade.* Es necesario una advertencia: en la filosofía antigua el pensar es para profundizar el vivir, centrado en el Bien, siendo este el universo de virtudes que nos aseguran lo que llamamos felicidad, la armonía con las circunstancias que nos tocan. Es decir, no se trata de un conocimiento sistemático solamente, sino que es una filosofía para vivir, es una elección de vida, una decisión que abarca toda nuestra existencia (Hadot, 1998), donde el conocer deviene un hacer. En consecuencia, el conocimiento sostiene una actitud práctica en la vida (Zeller, 1968).

Relacionado con todo lo anterior está el sentido de *techne*, que es ese tipo de conocimiento que se transforma en una práctica. Características de *techne* es que sintetiza saberes distintos, puede enseñarse, consta de definiciones precisas y es comprensible. Así, la filosofía es una *techne biou*, una técnica de la vida que busca la *eudamonía.*

Concebida de esta manera la felicidad, es obvio que lo que hay en su centro es la conducta. Por lo tanto, felicidad y Ética se relacionan estrechamente, ya desde el pensamiento antiguo. Ya aproximadamente trescientos años a.C., en una carta, un filósofo griego escribe que es menester practicar la ciencia que nos trae la felicidad, puesto que si ella está presente sentimos que todo se tiene y que, de estar ausente, hacemos todo por tenerla (Epicuro, ed. 1991).

Aquí se considera el aporte de la llamada filosofía antigua y el del pensamiento cristiano en dos de sus figuras representativas, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, en cuanto al eje central que nos ocupa: la felicidad y su obtención o no a través de las virtudes. Virtudes éticas para el caso de los pensadores greco-romanos, y aquellas más las virtudes teologales y la presencia divina para el pensamiento cristiano.

También se tienen en cuenta los valiosos aportes de dos pensadoras contemporáneas (Annas, Nussbaum), quienes beben en la herencia de los planteamientos greco-romanos para desde allí plantear nuevas perspectivas y formulaciones.

Una ética de la felicidad con eje en las virtudes es absolutamente actual, necesitada de más y más reflexiones, con miras a una siglo donde las diversidad de culturas y enfoques no hacen sino producir mayores exigencias para determinar lo apropiado y lo incorrecto, y dejar de lado las posturas relativistas, las subjetivas a ultranza, y todo aquello que nos entorpece en el camino a sociedades más justas y existencias más plenas.

II. Ethics and Happinesss

Los finales del siglo pasado y el desarrollo de este tienen un gran dilema en la perspectiva filosófica, y es que todo pensamiento es eso: una perspectiva, que se justifica a sí misma y que plantea, a la vez, la

Author: Editor y Director de Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo, Buenos Aires. Miembro del Consejo Directivo de Archivo Filosófico Argentino, Centro de Estudios Eugenio Pucciarelli, de la Academia Argentina de Ciencias, Buenos Aires. Miembro del Consejo Científico Asesor de Revista Enfoques, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos. e-mail: dlsalort@gmail.com

© 2020 Global Journals

relatividad de lo que se afirma. Lo que se postula es que no hay verdades sino interpretaciones sin palabra final, incluso lo que se dice con esto. De modo que no es posible saber con certeza la conducta correcta y coherente, tanto en lo individual como en lo social. Y ¿cuál es el Bien?, ¿cómo saberlo?

Pero esta ética relativista contemporánea no refleja los distintos pensamientos que a lo largo de la historia se han producido en las concepciones éticas. Por lo general se distingue entre una ética de la virtud (de raíz aristotélica), una religiosa (de fuentes cristianas), una ética del deber (centrada en Kant), y las contemporáneas que se basan en distintos puntos de partida e incluso donde algunas niegan que pueda existir una ética normativa general (la raíz nietzscheana).

Podemos observar que desde Freud la cuestión de la felicidad tiene una consideración central subjetiva: hay que satisfacer las necesidades que cada uno siente como reprimidas o diferidas en su realización, lo que está muy distante del planteamiento antiguo, donde la felicidad está unida a la virtud. No se presentan una sin otra. Hoy definimos a la felicidad como el logro de nuestras preferencias, siendo en muchos casos cuestiones únicamente personales. En la antigüedad greco-romana no tiene la felicidad un sentido de realidades subjetivas o emocionales, está muy distante de conceptos naturalistas o utilitaristas. ‘

En ese sentido, a diferencia de las éticas contemporáneas que se centran en la acción, la ética antigua se centra en el individuo o agente. En la ética del deber, nuestra responsabilidad es lo absoluto a respetar y es universal. En las llamadas éticas de las consecuencias, lo que se tiene en cuenta es el resultado de nuestras acciones en quienes nos rodean. Es decir, se trata de puntualizar cuáles son los principios generales que en cada caso se deben aplicar. Pero, en la ética de la virtud, lo que se busca es conocer y llevar a la práctica cuestiones que hacen a la vida personal, a cómo debería uno vivir para ser feliz. La crítica a las teorías que se basan en el deber o en las consecuencias de nuestras acciones, es que sus normas no son aplicables en todos los casos, lo cual limita y empobrece la conducta humana. Por eso, quienes niegan una ética basada en este tipo de normativas rígidas e inflexibles, prefieren una ética con base en el individuo y su búsqueda constante de la felicidad y el obrar en el bien. Según algunos investigadores, podríamos determinar que hay distintos modos de asumir hoy una ética basada en las virtudes. La de raíz aristotélica, que persigue a través del razonamiento encontrar y llevar a cabo la vida que vale la pena vivirse. Otra, basada en el individuo, que señala la necesidad de imitar y desarrollar lo que observamos como admirable en otras personas y en la sociedad.

Así, en la filosofía antigua está la presencia de la felicidad como el centro de la actividad humana esencial. Sócrates señala claramente que la conducta debe partir de una actitud personal, porque una vida sin examen no vale la pena vivirse. Y señala claramente que no debe uno ocuparse de cómo son los bienes sino en qué manera están guiados. Se pregunta Sócrates, tras afirmar que es un hecho que todos deseamos ser felices, ¿cómo hacemos para que esa felicidad nos llegue? (Platón, ed. 2002). Y se responde que la felicidad es estar en posesión de lo bueno y de lo bello, a través de la virtud, dejando atrás creencias tales como las del destino o las de la fortuna de la satisfacción de los deseos (Platón, ed. 1999). La felicidad en Sócrates deviene en realidad en darle un sentido a la vida quitándoselo a la muerte al mismo tiempo. Lejos quedan los dioses cuando a través de la virtud nos hacemos dueños de nuestra propia existencia.

Contemporáneo de Sócrates, es Demócrito quien afirma que la tranquilidad de ánimo (*euthymia*), retomada después por los estoicos, lleva a la felicidad, siendo distinto ese estado al placer, porque se trata de un equilibrio sin miedos, sin temor a los dioses o alterado por cualquier otra emoción.

De los distintos discípulos de Sócrates, Antístenes considera la felicidad como el abandono de los placeres, la conquista de la autosuficiencia (*autarcheia*) y el autodominio (*enkrateia*). Pero, para Arístipo, el vivir con placeres sin ser dominado por ellos es el objetivo, ahí está la felicidad, incluso viviendo los placeres corporales.

Platón expone que la felicidad depende virtudes y estas son partes del alma, siendo la justicia la mayor de esas virtudes, porque abarca tanto lo individual como la función del Estado. Al morir, a los justos les espera habitar en las Islas de los Bienaventurados donde reina la felicidad perfecta. La verdad siempre es una reminiscencia de lo que el alma sabe antes de encarnarse, cuando contempla directamente las esencias. Por ello la felicidad está en el recordar lo que de algún modo ya se conoce. Lo que debe buscarse es el Bien, no la forma en que este asume en tal o cual situación, el conocimiento del Bien nos entrega la sabiduría necesaria para un vivir en felicidad y paz. Esa sabiduría es la que nos guía en cada paso, y nos avisa de ejercer o evitar tal o cual acción. Así, la sabiduría se une a la justicia, y nos provoca la conducta recta. Lo que sí señala Platón es que es difícil la posesión máxima de la sabiduría, lo que se produce es un conocimiento por grados, por aproximación. Se ha dicho que:

> Si se considera el concepto de ciencia, puede así decirse que Platón entrevé como fin de la vida una *vita contemplativa* que, desprendida de las insignificancias terrestres, se dedique exclusivamente a la contemplación de las cosas eternas. Por el contrario, si se toma en cuenta el concepto de Bien, parece entonces que, más allá de la contemplación, viene todavía la praxis, el hacer

© 2020 Global Journals

> del bien (…) Es así comprensible que Aristóteles declare que el concepto platónico de "bien" está completamente fuera del alcance de las posibilidades humanas: no puede ser realizado y no sirve siquiera como punto de orientación. (Gigon, 1962, p. 238)

Es así que es en Aristóteles donde la ética de la virtud alcanza su gran desarrollo. Lo dice claramente: se puede definir la felicidad como la prosperidad cuando se combina con la virtud (Aristóteles, ed. 1988). Habla de tres modos de una vida feliz: la que corresponde a un saber teórico, la de la virtud ética, y la de la vida del placer. Es la vida de la virtud la que nos interesa. Hay muchas discrepancias entre los pensadores e investigadores sobre esto. El mismo Aristóteles cambia en sus conceptos: de considerar la prudencia (*phrónesis*) como lo más alto, pasa a considerar la razón práctica en dicho lugar. Es decir, la *phrónesis* se establece por el recto discurso de la *sophia*, la gran actividad virtuosa del alma. Así, la *eudaimonía* se ubica en una zona donde está la virtud ética y la excelencia del concepto. No es el conocimiento del Primer Principio el objetivo de la vida filosófica, sino establecer la felicidad. Esta es la gran división entre los historiadores e investigadores: si Aristóteles proclama la vida feliz como el resultado de la vida contemplativa o si esa vida feliz es el resultado de las virtudes éticas. Pero siempre la felicidad es una actividad (*práxis*). Una diferencia importante, que el mismo Aristóteles señala, es que la vida virtuosa se cumple en la sociedad mientras que la vida contemplativa pertenece a la soledad. También debe tenerse en cuenta que la Ética no es una ciencia exacta ni jamás se plantea así. Son principios fundamentales que en cada caso se aplican según el mejor criterio que se logra, pero es ayudada en eso por la experiencia que el individuo y la ciudad tienen en las diferentes circunstancias de la vida.

El conocimiento en Aristóteles tiene en consecuencia tres formas. Una es la ciencia (*episteme*), que considera la demostración de los principios. Otra es la inteligencia (*nous*), que considera el conocimiento de los principios. Y finalmente una tercera que es la sabiduría (*sophia*), que tiene la condición de reunir la *techne*, la *phrónesis* y la *praxeis* (la realización práctica). La prudencia tiene los medios para alcanzar la sabiduría, y a través de esta lograr la felicidad.

a) *Por eso, se ha dicho que*

> La ética de Aristóteles tiene el mérito de ser puramente humana, es decir, de no estar fundada en una revelación o en una ley divina, y de ser, por tanto, completamente autónoma. Pero, a diferencia de la ética kantiana, tiene el mérito de no ser formal, porque contiene una motivación fuerte, la búsqueda de la felicidad. La concepción aristotélica de la felicidad es la más convincente que conozco, porque concibe la felicidad como la plena realización de todas las capacidades humanas, como el *fulfilment*, la *flourishing life*, para usar las palabras de Martha Nussbaum. Esta misma filósofa ha subrayado admirablemente también el carácter "frágil" de la felicidad en la concepción aristotélica, la importancia de la fortuna, de los bienes exteriores, de los bienes de relación. Todo ello contribuye a demostrar la finitud del hombre y, por tanto, también resulta ser una confirmación de la metafísica. Otro mérito de la ética aristotélica es la pretensión de valer no "siempre", es decir, no en todos los casos, del mismo modo que las proposiciones de la matemática, sino "en la mayor parte de los casos", vale decir: tiene el mérito de proveer reglas que admiten excepciones y de resultar más afín a la vida y a todas sus situaciones particulares. (Vigo, 2009, p. 518)

Es necesario señalar que si bien la felicidad es el bien supremo, los antiguos no creen que es posible obtenerla en toda su dimensión, la conducta de cada individuo es fundamental para ello, tal como lo puntualiza Hesíodo cuando afirma que feliz es quien conociendo todas las cosas, obra sin la ofensas a los dioses, guiándose por el vuelo de las aves y escapando de los errores (Hesíodo, ed. 2013). Pero no se crea que el llamado genio griego y su continuación en los pensadores posteriores es producido por una cultura basada en lo sereno y equilibrado, sino precisamente por lo contrario: las tragedias del teatro griego y su posterior continuación evidencian las creencias de la existencia como algo difícil de comprender, difícil de soportar, muchas veces imposible de llevar adelante. Por eso es que se ha señalado que:

> (…) comprender y explicar históricamente la formación de las más altas y perfectas expresiones de aquel genio, impulsado a crear las formas ideales no únicamente como reverberación de una luminosa y bella realidad ya actuante, sino que además como reacción a imperfecciones, oscuridades y fealdades existentes. (Mondolfo, 1943, p. 27)

¿Qué sucede con la necesidad de bienes materiales, con la salud corporal, con otros bien tan buscados en la existencia? Para Aristóteles son necesarios, su ausencia incluso podría determinar perder la felicidad por un período de tiempo, pero eso no determina la desdicha final del individuo, porque sus virtudes se conservan intactas. De allí la distinción que se realiza entre una *vita beata* –donde se es feliz por las virtudes que se poseen-, y una *vita beatissima*, que tiene la bendición de los bienes exteriores. Además, si faltan esos bienes materiales exteriores, la *eudaimonía* no es completa. Entre esos bienes exteriores se encuentran el bienestar general, no tener necesidad de cuidados de salud, estar exento de un trabajo servil, una posición social digna, amigos, cultura, entre otros. Por eso se

© 2020 Global Journals

afirma que Platón y los estoicos pensaron una felicidad que depende de lo que uno realiza, pero para Aristóteles, más afín con el teatro trágico griego, esa felicidad también depende de la fortuna personal (Nsussbaum, 2015). Aristóteles no niega ni el placer ni el goce sensible, pero sí niega que sean los objetivos últimos del vivir en plenitud. Incluso habla de dos tipos de placeres. El que nos acompaña en el goce de algo que queremos, y el que nos viene como consecuencia de las decisiones éticas. Hay una división clara entre ambos tipos de placeres. Obrar conforme a la justicia, por ejemplo, es obrar sabiendo que el placer de hacerlo es una felicidad superior. Como ya se ha afirmado:

> La vida del hombre moralmente bueno se justifica por sí misma, por su elevación y belleza (esteticismo ético). Repárese en esto y juntamente en la circunstancia de que en el concepto de *eudamonía* de Aristóteles tienen cabida también los bienes exteriores de la vida, y se comprenderá sin trabajo que la ética de Aristóteles es la ética de un hombre terreno instruido y culto, cuya realidad basta mirar para apreciarla experimentalmente como digna de aprobación, y como ejemplar de lo recto, de lo inteligente y juicioso, de lo comedido y gratamente bello. Lo mismo que en la Metafísica también en la Ética, el Aristóteles posterior se ha vuelto más y más a la realidad concreta de la experiencia. (Hirschberger, 1954, p. 147)

El resultado es que el filósofo deviene una persona sabia. Está en constante unidad con su propia *virtus*. Pero, para la antigüedad, la persona sabia no es quien cumple solamente con las normas éticas sino quien está en relación directa con su esencia, que es su *virtus*. Así, sabiduría y virtud van de la mano, alejadas ambas de las pasiones y las ambiciones. La filosofía de esta manera se transforma en una ética, armonizando la libertad personal con la responsabilidad ante la sociedad. Felicidad y sabiduría van juntas, ya que si no se es sabio la felicidad no puede alcanzarse. Satisfacción de los placeres no es el camino, porque cuando un placer es satisfecho otro aparece, ocupa su lugar y pide solución.

b) Es de gran importancia observar también que

> La felicidad, al tener un valor moral y coincidir con el bien, es objetivo de la ética, pero ello no implica que tenga que ser necesariamente objetivo de la política y que, como tal, constituya la finalidad de la sociedad, el Estado o la organización política característica de un determinado período histórico. Para Sócrates, Platón y Aristóteles, y también para muchos estoicos, el objetivo de la polis (máxima institución política de la Grecia clásica), el reino o el imperio, lo mismo que el del individuo en singular, es, o debe ser, conseguir el bien supremo de los ciudadanos, es decir, la felicidad. En cambio, según los filósofos modernos, o al menos según Kant y sus seguidores (por ejemplo, en la filosofía política del siglo xx, John Rawls), el gobierno no debe preocuparse por el bien, ya que no existe una concepción común, compartida por todos, de lo que es el bien, y cada uno debe ser libre de perseguir aquello que se entiende por bien. El gobierno debe asegurar la libertad de todos, la posibilidad de que cada ciudadano busque su felicidad de la manera que juzgue conveniente, y debe garantizar la justicia, los medios y las condiciones necesarias para que cada uno, si así lo desea, logre su felicidad. (Berti, 2009, p. 243-244)

Hay que señalar que Aristóteles insiste en que la búsqueda de la felicidad también significa la dimensión social de la misma, y expresa claramente que es únicamente en la ciudad donde puede realizarse ese logro, ya que por fuera de ella no hay individuos, y los dioses por sí mismos ya son felices. El bien de la ciudad es proporcionar a cada uno las condiciones para que logre su propia felicidad. Y esas condiciones se garantizan con la educación. El ser humano es un *zoon politikón*, como lo demuestra el lenguaje, que es comunicación en sociedad. Pero, al mismo tiempo, el individuo necesita de la ciudad, de otros individuos, para constituirse a sí mismo. La ciudad es necesaria para vivir pero también para vivir bien, o sea en la *eudaimonía*. Otro aspecto de gran importancia es que la felicidad personal no significa ni el desprecio ni el olvido ni la desconsideración de la felicidad de los otros. Es el caso de la virtud de la generosidad, por ejemplo, donde su ejercicio presupone que es el bien ajeno el que me importa y me moviliza. Por ello, las críticas de que una ética *eudaimonista* es solo autosuficiente y egoísta no son correctas.

Podemos describir a la felicidad como lo que tiene la característica de no ser algo pasajero ni subjetivo, sino permanente y objetivo. Lleva toda la vida obtenerla, se la conquista y reconquista, siempre es algo que está en el presente pero a la vez también nos espera en el futuro. Es como se viene diciendo un hecho propio, interior, pero de realización práctica exterior, y debe depender lo menos posible de las circunstancias que nos rodean. Sabiduría y virtud nos salvan en los momentos difíciles y de dolor. Pero siempre la felicidad debe contener un Bien que sea el mayor de todos los bienes. Eso significa que hacia ese objetivo se ordenan todos nuestros actos. Es la perfección, aunque muchas veces no pueda alcanzarse, pero siempre está vigente y existe para ser logrado. Es un realizarse permanente. Y ese Bien no se busca para conseguir otro bien, es en sí mismo el mayor de los bienes. Riquezas, placeres, bienes materiales, son pasajeros. Pero no lo es vivir conforme a lo mejor de uno mismo, a la parte más elevada de nuestra condición. No alcanza con la definición de Sócrates en cuanto a que la virtud se relaciona con el

© 2020 Global Journals

saber y la ignorancia con lo maligno. Es necesario también, para Aristóteles, la práctica de la virtud, porque en esa práctica crecemos y nos desarrollamos. Fuera de la ciudad, de la polis, no podemos ser felices, porque allí es donde podemos alcanzar el más alto grado de lo que somos. Así, en la ciudad el hombre puede ser libre al ser dueño de sí mismo, hacer lo que apetece y porque tiene un fin a realizarse en su propia persona (aunque no sea para todos, recordemos la situación del esclavo y de la mujer en la Grecia de Aristóteles).

Las escuelas posteriores a Aristóteles se ocupan también de la felicidad, definida en líneas generales como la tranquilidad de ánimo, la serenidad interior, sobre todo ante los sufrimientos. Florecen las escuelas, las que se caracterizan por tener un sentido absolutamente práctico. Una concepción del mundo lo es desde un sistema de vida que se lleva a cabo.

Para los estoicos ese ánimo y esa serenidad están en permanecer impasible ante los cambios. Y, sobre todo, en la negación del placer como fuente de la felicidad, por cuanto una felicidad hecha de placeres llega pero se va, por lo cual en definitiva solo trae dolor. Cuando domina el deseo no hay moderación, cuando domina el placer la virtud queda olvidada. La Naturaleza tiene un rol fundamental en los estoicos, ya que es considerada tanto en un sentido cósmico como en un sentido humano, resultando que la conducta del individuo debe obrar en un todo acorde a ella, en consonancia con ella. El alma no solo es racional sino que rige la conducta cuando lo adecuado nos guía. Es un alma rectora. Incluso los afectos dependen de los juicios que tenemos. La practicidad es la gran característica del pensamiento estoico. El dolor y el placernos perturban cuando no nos gobierna el recto juicio. El dolor se aparece como un mal, y el placer como un bien, pero ambos son ilusiones, no son la realidad última de la existencia. Los juicios que se tienen son los que provocan esa situación, si no son los adecuados. El deseo se controla con la voluntad recta, el placer con la virtud.

Séneca, por ejemplo, en sus escritos, no considera que la riqueza y la salud sean contrarias a la felicidad, pero sí insiste en que la virtud es lo que nos lleva a eso. Y lo expresa con contundencia: nadie puede llamarse a sí misma una persona feliz si no vive en la verdad. Para lo cual es necesario el razonamiento justo. Porque es sabido que muchos no son felices porque les falte placeres, sino precisamente por lo excesivo de ellos (Séneca, ed. 1986). Otro aspecto de la escuela estoica es la llamada práctica ascética, que al ejercitarse refuerza y profundiza la convicción sobre tal o cual deseo y la renuncia y dominio de él, como así también nos prepara para cuando ese deseo nos invada. No se está libre de una situación que no se ha vivido hasta que la vivimos y la superamos. El control de los deseos y necesidades es una norma estoica imperativa. Las prácticas mencionadas, de origen pitagórico, son tomadas y desarrolladas posteriormente como prácticas de purificación por el ascetismo cristiano. Hay que obrar en la *oikeiosis*, que es en lo que nos pertenece como propio, lo que nos aleja de la alienación y de lo vicioso. Así, permanecemos fieles a la naturaleza de ser hombres. No es la naturaleza platónica ni la aristotélica, sino una naturaleza humana naturalísticamente entendida (Hirschberger, 1954). De esta manera junto al derecho positivo establecido por las sociedades, se halla el derecho natural, basado en la ley cósmica que rige el universo y la vida, el Logos que tanto alaban y respetan los estoicos. De ahí el sentimiento y práctica del cosmopolitismo que se defiende, lo que conlleva un amor a la humanidad: famoso es cómo los grandes pensadores estoicos exhortan los derechos de las mujeres, de los esclavos, de los niños. El estoico no pregona una vida en aislamiento, como el epicúreo, al contrario. Porque en definitiva el Logos que nos guía es el mismo para todos y nos impele a la vida pública en la acción correcta.

Para los epicúreos la felicidad está en el goce moderado de los placeres, en satisfacer los deseos pero equilibradamente, es decir que no haya dolor ni en el cuerpo ni perturbaciones en el alma. Por eso se reclama la imperturbabilidad (ataraxia). La felicidad se convierte entonces más en un no-hacer que en una actividad plena. Epicuro precisa entonces que esa felicidad se alcanza con cuatro actitudes, todas negativas: no tener miedo a los dioses, puesto que estos no se preocupan por los hombres; no tener miedo a la muerte, porque llega cuando no se existe; no confiar en un futuro, porque no depende exclusivamente de lo que uno haga; no tener deseos que no sean los verdaderamente necesarios. Es decir, como el propio Epicuro lo establece, cada placer por su propia naturaleza es un bien, pero no todos deben ser elegidos. El placer es en consecuencia, como se ha dicho, la ausencia de dolor en el cuerpo y de las perturbaciones en el alma. Y no hay que buscar la satisfacción de todos los deseos sino dominar eso, aceptar el gozar pero no el gozo de los viciosos, contentándose con lo natural y necesario. Buscar las verdades de toda existencia nos lleva a encontrar las virtudes imprescindibles para vivir lo que nos vuelve sensatos, moderados y dichosos. Porque si la medicina es inútil si no cura de las enfermedades en el cuerpo, la filosofía no sirve si no erradica los sufrimientos del alma (EPICURO, ed. 1991). Es necesario el conocimiento de uno mismo tanto como el conocimiento del mundo y cómo funciona. No valoramos las cosas porque sean buenas sino por el placer que nos entregan, entendiendo por placer lo ya señalado: la no existencia del dolor y la no perturbación del alma. Las recomendaciones de Epicuro se sustentan en su concepción del universo como un hecho material, hecho de átomos y vacíos, donde si bien existen los

© 2020 Global Journals

dioses, estos no se involucran en la vida de los individuos. O sea que hechos tales como el destino son solo creencias y de ninguna manera realidades. Obviamente, razón y prudencia deben estar presentes, siendo las virtudes las que nos aseguran una vida dichosa. Vivir la vida en la mayor plenitud posible es la máxima epicúrea, pero también estimar el silencio y la paz interior. Se trata de un hedonismo medido, no desenfrenado. La recomendación es vivir lejos de la multitud, y de los honores. Como vemos, muy alejado del compromiso estoico con la vida pública y las cuestiones de la sociedad y la ciudad. El sabio cultiva la amistad pero más la afirmación de la propia vida, no en un sentido individualista sino en el sentido de recogimiento interior. Vivir en placeres pero medirnos en ellos. Los bienes exteriores considerados necesarios por Aristóteles quedan cuestionados. Y así lo expresa Epicuro al afirmar que cuando se refiere al placer como finalidad, no se trata de un placer vicioso enraizado en la sensualidad sino de uno que nos permite liberarnos de los dolores físicos y los sufrimientos de todo tipo en el alma. Así, los deseos que nos dan la felicidad no son muchos, al contrario, son los que la sabiduría nos aconseja. Realizar el placer adecuado para el cuerpo y para el alma nos iguala a los dioses. También retoma Epicuro la clasificación aristotélica de dos tipos de placeres: uno que adviene cuando cesa el dolor que nos ocupe, y otro que adviene cuando se obra virtuosamente. Este placer es de alegría, mientras que el primero es de distensión.

Para el escepticismo, la felicidad radica en permanecer sin ansiedad ante los cambios. Se debe permanecer sin juicio alguno sobre cualquier hecho, porque permanecer en la suspensión de los juicios determina que no haya preferencias. No se debe ceder a considerar que algo es bueno o malo, porque eso engendra desequilibrios. Todo depende de la valoración humana, entonces hay que detener esa valoración para ser feliz. La suspensión del juicio (*epoche*) es la solución.

III. Eudaimonia Dominant or Inclusive

Hay controversias sobre si Aristóteles le da a la *eudaimonía* un sentido dominante o inclusivo. Es dominante si el fin es la contemplación únicamente. Es inclusivo si concibe otros fines en su obtención. No hay acuerdo entre los investigadores sobre si el propio Aristóteles realiza esa distinción entre dominante o inclusivo.

Para los que afirman el sentido dominante, la definición es que la mayor y perfecta virtud es la contemplación. Todos los demás bienes se subordinan a ella. Las demás virtudes son secundarias o se subordinan a la contemplación. Esta es la virtud más perfecta, el mayor bien deseable en sí mismo. No hay nada superior a la contemplación, es el bien mayor. La contemplación significa la compresión última que un hombre puede lograr sobre las cosas nobles y divinas.

a) *En base a lo anterior, se ha dicho que:*

> "En conclusión, se puede afirmar que en la ética aristotélica existen entremezcladas tres capas teóricas (…): una filosofía moral general, dedicada al examen minucioso de los presupuestos de la acción, del significado de los términos morales, del método de la ciencia práctica, y en especial de la naturaleza de la virtud y del conocimiento de la norma que determina lo correcto; una teoría moral positiva, dedicada a la descripción de las virtudes morales en la sociedad griega del IV a.C. y la conexión de estas con las estructura global de *pólis* griega y, por último, un ideal de vida contemplativa, fundada en una elaborada teleología, centrada en una de las primeras formas de vida ascética (…) A mi juicio, la filosofía moral general sigue siendo de un interés filosófico tan actual como hace dos mil trescientos años…" (Guariglia, 1997, p. 100)

Para los que afirman el sentido inclusivo de la *eudaimonía*, el último fin no es la contemplación sino los diferentes tipos de actividades virtuosas. Es decir, la *eudaimonía* es un todo superior a sus partes, pero las incluye, sea la contemplación o sea la virtud ética de que se trate. Así, la felicidad está compuesta de muchos bienes. No son pocos los investigadores que consideran que la vida teorética, la dedicada a la contemplación, son de los primeros escritos de Aristóteles. Por cuanto el Aristóteles en su madurez insiste en que no hay un Dios al que contemplar sino que son las causas primeras las que deben ser investigadas y contempladas.

El eudaimonismo resultante no es un egoísmo moral, sino un eudaimonismo cuyo centro es el individuo. O sea una vida que se dedica a la obtención de la felicidad en base a una reflexión y a un ejercicio de determinadas virtudes. Toda la vida se estructura en ese sentido. En definitiva, la *eudaimonía* termina siendo el mayor placer que podemos tener. La felicidad, de esta manera, no se logra de un modo directo, sino que es el resultado de los logros en cada uno de los actos, por pequeños que sean, que llevamos a cabo en la vida de todos los días. La finalidad de la vida de cada individuo, que este mismo establece, si bien es posterior en el desarrollo de los hechos, es anterior a los mismos (es su causa final), pues esa finalidad es lo deseado y buscado. Mueve todo lo que el individuo realiza para lograrlo, y es el límite que por sí mismo no se supera nunca, pues no hay nada más allá de él. Así como no existe una estructura infinita de causas, pues todo tiene un comienzo, así tampoco hay un proceso infinito de fines, ya que estos culminan en uno que es el logro final, aquello para lo cual comenzó el movimiento: "La felicidad, por lo tanto, no está entendida tanto como un tema moral sino como una tarea necesaria e

© 2020 Global Journals

ineludible para la persona. Ser felices es la gran sabiduría, preguntarse por cómo lo conseguimos es la misión de la filosofía" (López Salort, 2019, p. 20).

IV. Virtue

Es sabido que la virtud en la antigüedad griega es llamada *areté*, que se podría traducir como la excelencia en el hacer, la máxima capacidad de algo. En su versión latina virtud deriva de *vir*, que podríamos entender como fuerza (de ahí lo viril, por ejemplo). Pero, relacionados con ese sentido griego de excelencia, están los conceptos de *eubulía* (el buen consejo), *eupraxía* (que es tanto el obrar adecuadamente como el bienestar), *auzoía* (la buena vida), *eurohía* (el buen fluir de la vida), *eukosmía* (el ser disciplinado), y *euthymía* (el buen temple). Como vemos, todo es en relación a un estado de vida superior.

Platón considera la virtud en relación al conocimiento de la Idea del Bien, siendo la fuerza que purifica el alma superando las limitaciones del cuerpo, aunque aclara que también se trata de aceptar que el placer debe participar de la existencia del individuo, siendo mesurado su rol. La Justicia se transforma así en la virtud esencial.

Según Aristóteles, como se ha señalado, la virtud es el camino del medio que posibilita la felicidad. Las virtudes son de dos modos: las del conocimiento (o dianoéticas), y las de la conducta (o éticas). Pero ese término medio entre el exceso y el defecto es propio de cada individuo. Si se trata de una virtud dianoética se piensa en la prudencia. Si se trata de una virtud ética se piensa en la templanza. Si bien es parte esencial del alma humana, es práctica y en esa práctica logra su *areté* o excelencia.

Siguiendo con Aristóteles, define la virtud como una disposición que se adquiere, siendo el justo medio de la prudencia. En consecuencia, es un hábito, no un producto de la naturaleza, que no debe ser perjudicada por las pasiones. A través del cultivo de la virtud el individuo educa su alma, y para educarse toma de la prudencia sus ejemplos. Y son las circunstancias las que revelan las virtudes, pues en aquellas se muestran estas: aparecerá la templanza y la fortaleza cuando predominen los sufrimientos y el dolor, por ejemplo. En el caso de lo que es justo, no son las leyes lo que en cada hecho determina la justicia, sino las virtudes de los hombres que aplican las normas. La virtud de esta manera no es una tendencia natural o biológica sino un hábito que se desarrolla.

Pero hay un hecho de suma importancia en Aristóteles, y es que este concibe a la virtud no sólo como en resultado de un conocimiento sino también, y al mismo nivel, como una consecuencia de la voluntad. No solo se trata de conocer el camino del medio, libre de excesos, sino de quererlo ejercitar. La libre elección de un acto virtuoso me hace específicamente humano.

En el caso del aporte de Platón para una ética de la felicidad, Annas piensa que al recurrir aquel a la forma dialógica de presentación de sus ideas, le quita valor sistemático a la estructuración de las mismas (Annas, 1999). Al dedicarse al mundo aristotélico de las virtudes, observa que estas se organizan con tres características: son disposiciones; tienen un sentido afectivo; tienen también un sentido racional. No son las repeticiones de costumbres heredadas, sino el resultado de una decisión propia. Se comprende los principios fundamentales y se obra en consecuencia. La educación que se recibe organiza las virtudes en un conjunto. De modo que para los antiguos no existían virtudes distantes unas de otras, sino que estaban unidas en un todo. Aunque cada individuo tenga su propia felicidad, el sentido que ella ocupa en la vida es el mismo para todos. Pero no es fácil llevar una vida de acuerdo con lo que las virtudes determinan, por eso toda la labor ética de las antiguas escuelas. Annas realza el concepto de *philía* en Aristóteles y otros pensadores, ya que la amistad o *philía* es todo lo contrario del egoísmo. Aristóteles hablaba de que la amistad nos revelaba cómo somos ya que nos reflejamos en los amigos y, al mismo tiempo, con los amigos podemos realizar lo que mejor hay en uno. Para Annas, la ética eudaimonista es la que permite superar el egoísmo, porque la felicidad personal incluye la felicidad de los demás. En los estoicos, principalmente, la consideración por el bien ajeno es de gran importancia, y rechaza la crítica de que la postura eudaimonista solo tiene en cuenta el interés personal. Además, debe ponerse atención a que si bien la ética antigua se centra en el individuo, no está fundada en el interés de cada individuo por encima de la sociedad.

a) Subraya que

Las virtudes éticas son tomadas algunas veces como incapaces de proveer guía para una acción individual, mientras otras teorías éticas sí lo hacen. Yo muestro cómo las virtudes éticas proveen guía para la acción. (…) La virtud ha establecido un lugar para sí misma en las éticas de negocios, bioética, ética médica, ética de ingeniería y otros campos de éticas aplicadas. (Annas, 2014, p.1)

Y agrega en ese mismo artículo que hay una diferencia que radica en que si se trata de reglas morales, se conoce qué debe hacerse en cada caso, pero si se trata de ética de la virtud lo que hay es un ideal de la característica que debe tener el objetivo a buscar, antes que el método a usar o lo que uno debería realizar. Así, es necesario empezar por un horizonte lo más amplio posible de lo que a la ética le corresponde. Lo que se necesita es que la virtud sea aplicable en las decisiones éticas, para que podamos obrar en el mundo real. Y eso se logra con un proceso de aprendizaje, que comienza en la niñez y continúa toda la vida. Se necesita experiencia y la habilidad de

© 2020 Global Journals

reflexionar sobre ella en modos que la inteligencia lo que es valioso y lo que no. Lo que se aprende a hacer, se aprende haciéndolo. No hay una normativa universal sobre las virtudes a ejercer en cada caso, lo que hay es una guía abierta y razonable, de los valores a ejercer en las circunstancias de que se traten, desarrollado a lo largo de una vida. La educación se torna necesaria para que las adversidades de la existencia no nos lleven a caminos donde no dominen las virtudes sino precisamente lo contrario.

Otro aspecto de gran importancia es cuál es el fundamento de base de las posiciones éticas antiguas. Y es la Naturaleza, la cual no es indiferente o lejana de la realidad humana. En Aristóteles, no se trata de un punto de partida anterior al pensamiento ético sino algo que otorga precisamente los objetivos del Bien. En las escuelas helenistas, sobremanera los estoicos, hay una interdependencia plena entre los juicios éticos y la Naturaleza, en primer lugar porque nos da los lineamientos de lo que es posible y, en segundo término, porque nos enseña lo que es éticamente adecuado a la hora de tomar las decisiones (Annas, 1995).

La virtud lo es todo en la práctica estoica, porque precisamente en el estoicismo la conducta es ampliamente superior en su sentido a las teorías. La voluntad es el eje que domina, llevado incluso más allá de la consideración aristotélica, donde esa voluntad se circunscribe a la apetencia del Bien. Ahora la voluntad es una actividad permanente, no se trata de una virtud considerada intelectualmente sino una ejercida desde el centro de nuestro modo de ser. La existencia está puesta en su orden por la voluntad, que se conjuga con la virtud, de manera que no hay lugar para los arrepentimiento No hay que llevar una vida dominada por las pasiones, porque esto es ser sabio, y aunque la sabiduría sea de difícil adquisición no por esto debemos dejarnos vencer (Epicteto, ed. 2015). Los estoicos especifican que las virtudes llamadas cardinales reúnen un racimo de virtudes relacionadas a ellas. En el caso de la Prudencia están el buen juicio, el cálculo correcto, la presencia de ánimo, la capacidad de elegir entre lo negativo y lo positivo, la capacidad para encontrar las soluciones. En el caso de la Templanza se ubican el buen ordenamiento de la conducta, el distinguir los movimientos correctos y los incorrectos, el saber evitar las opiniones en contrario que sean adecuadas, el autogobierno. En el caso de la Fuerza se encuentran la perseverancia en lo que es justo, la confianza en haber elegido lo correcto, la grandeza de ánimo, la buena predisposición, la alegría de perseverar aun en las situaciones muy difíciles. Y en el caso de la Justicia se ubican con ella la piedad, el ser sociable en la comunidad, la afabilidad del comportamiento ante el prójimo. Pero todas estas multiplicidades no son sino en realidad una sola virtud que se manifiesta de tantas variadas formas. Porque la virtud es en reflejo del Logos, y se halla presente en todos, sin distinciones de edad, sexo, clase social y ciudades. Adquirida la virtud, solo se puede perder por accidentes y por un tiempo (confusión mental, ebriedad, por ejemplo), pero el hombre virtuoso permanece así a lo largo de su vida.

También Annas afirma en primer lugar que el adquirir y ejercer una virtud se compara con adquirir y ejercer una habilidad práctica, como el tenis o tocar el piano. En segundo lugar, que la virtud es parte del desarrollo del individuo. Describe la virtud como la disposición activa, persistente, de una persona, para pensar, sentir y obrar de determinados modos, que se proviene de las motivaciones que ya se tienen pero que luego son estructuradas a través de la reflexión y la educación. Las motivación aparecen primero, los conceptos vienen luego. Es decir, las virtudes son desarrollos educativos de las motivaciones que tenemos. Por eso, Annas lo sintetiza diciendo que hay una necesidad de aprender porque hay un deseo de superación. Pero, a diferencia de las habilidades prácticas, que se pueden adquirir unas y no otras, las virtudes se presentan unidas. No podemos desarrollar unas sí y otras no, ellas mismas se estructuran de esta manera. Nuestras reflexiones sobre cómo conducirnos en una determinada situación se realizan sobre un trasfondo de conjuntos de valores, sobre tal o cual virtud. Ser felices depende al menos de nuestras disposiciones y de cómo las hayamos educado, y son las consecuencias de nuestro mantenimiento o nuestra caída, dependiendo de las interrelaciones mutuas de esas disposiciones y la educación que le hemos dado. Ni la virtud ni la felicidad son el resultado de circunstancias de la vida, sino el resultado de cómo vivimos nuestra vida, siendo la diferencia entre la circunstancia externa y la interna donde las decisiones que tomamos necesitan de la guía para la acción. No hay contradicción ni lejanía entre la vida en el Bien y la conducta correcta. Es decir, no podemos basarnos únicamente en nuestros conceptos sobre la vida virtuosa, necesitamos desarrollar los criterios adecuados en base a nuestra propia existencia y al modo en que nos habituamos a dicha vida virtuosa como una totalidad estructurada.

Sostiene Annas que cuando se pregunta en qué consiste la felicidad, la primera respuesta es que se trata de alguna clase de sentimiento. Algunos se sentirán felices de ayudar a una anciana a cruzar la calle, otros maltratando mascotas, o sea la felicidad es lo que definimos como tal. La noción de felicidad que hemos recibido se asocia con rostros sonrientes, sentirse bien, y circunstancias placenteras. Pero, en realidad, es la felicidad un movimiento de vida como algo completo, y debemos tener un *telos*, un objetivo o fin de vida, en torno al cual nos movemos (Annas, 2004).

© 2020 Global Journals

Annas observa que estos conceptos sobre una perspectiva ética de la felicidad obligan a considerar nuestras vidas en términos de estructura, y debemos tener a unificar nuestros objetivos. Y dado que tenemos una sola vida, necesitamos integrar todas nuestras metas lo mejor que podamos. Así, una actitud eudaimonista nos invita a pensar de manera global nuestras propias vidas, unificando la forma efectiva en que vivimos (Annas, 2011). Y en otro de sus escritos agrega que la reflexión del individuo sobre su propia vida es que debe considerarla como una totalidad, y ordenar sus prioridades luego de esto. Los pensadores antiguos no niegan casos de conflictos éticos por cuanto la resolución de ellos se puede dar en un marco de ideas inarticuladas del bien final en nuestra vida y, en consecuencia, es necesario estructurar ese bien final en primer lugar y cómo lograrlo (Annas, 1995, p. 241).

Para Nussbaum es necesario encontrar un equilibrio en la ética de la virtud, equilibrio que medie entre el realismo y la objetividad. Lo que es bueno debe ser compensado en su generalidad por quien o quienes aplican los principios éticos generales, para realizarlo con objetividad. Se trata de descartar un relativismo tanto en lo gnoseológico como en el procedimiento. Siguiendo a Aristóteles, afirma que la experiencia es lo que da sentido a la aplicación de las normas éticas. Si bien la virtud depende del contexto en que se aplica, no significa que sea una relatividad sin más. Con la aclaración de que las rectificaciones que se implementen no representan un cuestionamiento de la virtud, sino su perfeccionamiento (Nussbaum, 2004). También un aspecto importante de su obra es el énfasis en las emociones, las que deben ser tenidas en consideración en todo planteamiento ético porque son parte muy importante de la conducta de cada persona. Las emociones parten de juicios que cada persona efectúa, sean esos juicios verdaderos o falsos, y son grandes impulsadoras de las acciones humanas. No se puede ignorarlas porque están en gran parte de la conducta y por lo tanto una vida buena las debe estructurar en sus reflexiones. Por ejemplo, hay dos emociones esenciales: el amor y la compasión. Ignorarlas no es adecuado si lo que se pretende es una ética de la felicidad y la virtud.

En lo que hace a la compasión, debe estar fundada en tres condiciones: el sufrimiento ajeno debe ser grave y no superficial; el sufrimiento ajeno revela que nadie está exento de circunstancias que no controla y que puede dañarlo; y que el sufrimiento ajeno podría ser el nuestro. Una compasión ejercida de esta forma compromete a toda la sociedad en la ayuda a cada persona.

La otra emoción mencionada, el amor, es la base de la compasión y debe constituirse en reciprocidad, respetando que cada persona es una vida diferente con su propia *eudaimonía*.

En este sentido, Nussbaum no acuerda con el modelo estoico de permanecer impasible ante el dolor porque esto no se condice con la realidad, especialmente en lo que hace a los sufrimientos ante la carencia de bienes externos y materiales. Tarea de la filosofía es determinar cuáles son esos bienes exteriores básicos.

Es fundamental entonces observar cuál es la teoría del Bien que cada sociedad dispone. Porque de ello depende si las instituciones ofrecen a cada individuo que sea posible la consecución de su felicidad. La calidad de vida de cada país y sociedad, por lo tanto, nace de una lista que contiene cuáles son las capacidades humanas que se postulan como esenciales y básicas y que no pueden faltar. Para Nussbaum es posible elaborar una concepción ética básica común a todas las sociedades, en base a rasgos humanos que siempre permanecen, lo que no termina siendo etnocéntrico sino un esencialismo histórico (Nussbaum, 1992). Esa concepción ética común es lo suficientemente abierta para permitir agregados, quitas y su fundamental puesta en ejecución. De lo que se trata es de determinar lo que cada ser humano debe hacer en tal o cual circunstancia, y en lo que no debe realizar. Con ello elabora los derechos básicos que todo gobierno debe respetar, cualquiera sea el lugar en donde esté: el decidir cada persona sobre la propia vida cuando esta está muy desolada; promover la salud física; mantener la seguridad de los individuos y su derecho de movilidad y modo de reproducción; promover la educación plena y sin restricciones; el respeto de la sociedad ante las emociones individuales y el disfrute de las actividades; promover la capacidad reflexiva o razón práctica, lo que permite planificar la vida de cada uno; promover las asociaciones e integración social, junto con el respeto a la Naturaleza; y, obviamente, respeto al derecho de la propiedad privada, derechos laborales, etc. Así conforma una agenda de responsabilidades sociales e individuales, sujeta a cambios, con un funcionamiento mínimo y uno máximo en cada caso, sin adherir a una postura metafísica o religiosa en particular (Nussbaum, 2011).

V. The Contribution of the Christian Thought

Sabido es que el pensamiento cristiano tiene ejes muy distintos a los de la antigüedad greco-romana: un Dios creador del mundo y de la vida, la nada al comienzo de ese mundo y de esa vida, la manifestación divina a través de la figura de Cristo, la noción del pecado, la fe en la existencia y presencia de Dios, son algunos de esos ejes.

En Agustín de Hipona la felicidad existe como el fin último al que aspirar, pero consiste en la posesión de la divinidad, ya que en ella radica la eternidad de lo

© 2020 Global Journals

bueno. Al ser Dios lo único eterno, la entrega a Él y el vivir en Él garantiza una felicidad sin condicionamientos. Ese es el camino en que lo cierto nos vuelve felices. Por cuanto el sabio no es desdichado, sino todo lo contrario. El amor divino nos provoca amor a lo Divino, y allí está la felicidad. Lo que Agustín plantea es que la antigüedad greco-romana no puede alcanzar el concepto central de la felicidad, sino que la vislumbra a través de las virtudes éticas, pero le falta la presencia divina. Se busca a Dios y se goza de su presencia. Ya no se trata de saber vivir según los criterios de la razón y la experiencia, sino de vivir en Dios, conocerlo en lo que dice al hombre. A diferencia de Aristóteles, no hay una contemplación en términos de conocimiento de la divinidad, sino una vivencia existencial en lo trascendente. El amor a Dios nos lleva a esa vivencia. Y este amor no nos lleva a una vida feliz terrenal, que tiene su término o momento final, sino a una felicidad eterna, cultivando las virtudes sí, pero motivados por la presencia divina. Las virtudes no son fines en sí mismas sino ayudas al encuentro personal con Dios, lo que es de por sí la vida eterna y la salvación. Por ello también las virtudes necesarias ya no son solamente las éticas propuestas por la antigüedad, sino las teologales (fe, esperanza, caridad) que culminan no en la sabiduría sino en el amor. Por eso el primer mandamiento es amar a Dios por sobre todas las cosas (Agustín de Hipona, ed. 1997). En la misma línea está el criterio de que la felicidad, conjunción de todos los bienes, es la felicidad del alma, pero al ser un bien supremo, su identificación de Dios es la verdadera realidad. Dios es uno que se manifiesta en muchos en el estado que comúnmente llamamos felicidad (Boecio, ed. 1997).

Tomás de Aquino busca conciliar el pensamiento clásico aristotélico con el cristiano agustiniano. El fin último del hombre es el conocimiento de Dios y la felicidad es lograr ese fin. Así, define como *beatitudo* lo que se conoce como felicitas, y esa *beatitudo* es un bien perfecto cuya naturaleza es de características intelectuales. Se trata de definir cuáles son los principios fundamentales que nos provocan el bien, y cuáles son las justificaciones que los sostienen. Sus puntos de partida son obviamente la *Ética Nicomaquea* y la *Política de* Aristóteles. Señala claramente que no se puede tomar la felicidad de la persona sin considerar la de la comunidad toda, es decir el bien común, porque este bien común es el que nos debe dirigir. Así, hay verdades que se logran por el simple razonamiento sobre lo correcto y lo incorrecto. Pero, hay otras que solamente aparecen por revelación divina y que, al aceptarlas como tales, las podemos comprender a través del razonamiento filosófico y teológico. El ser humano tiende por ley natural a su propia conservación y a la procreación, pero se diferencia de todo lo existente en que su racionalidad le permite conocer la verdad y buscar vivir en justicia en sociedad. De este modo se transforma la ley natural en ley positiva, por cuanto toda ética culmina en una sociedad ordenada de derechos y deberes.

Las decisiones éticas que tomamos para hacer algo o no hacerlo nos expresan un principio indudable: nuestra libertad de decisión y autodeterminación, porque de no existir este principio no tendría sentido las nociones y consecuencias de error, falta, culpa, y demás. La ética y las virtudes que ella implica se centran entonces en la intención de la persona en la acción que lleva a cabo. La intención significa lo que la persona busca en su conducta, sus actos se definen por sus objetivos al realizarlos, sean esos objetivos el resultado de las prescripciones normativas, los deseos individuales, las costumbres, o lo que fuera. Y el centro de lo que debe guiarnos es que el Bien debería ser realizado y lo contrario evitado. La voluntad por lo tanto juega un papel esencial en la ética tomista, ya que se deduce por nuestro apetito del Bien que aparece en escena y nos impele a lograrlo. En cuanto a la virtud, Aquino adhiere a la clasificación aristotélica de las del conocimiento (las de las ciencias), las de la conducta (templanza o prudencia) y agrega las teologales (fe, esperanza y caridad). Y puntualiza que cualquiera de las virtudes que sea conocida y practicada en toda su naturaleza, nos lleva a buscar esas condiciones en todas las virtudes, siendo la prudencia la que nos aparece como lo más apetecible. La virtud termina siendo la actualización, en el sentido aristotélico, del Bien. La prudencia es entendida como la virtud que nos aleja del egoísmo disponiéndonos a obrar de modo trascendente a nuestros propios deseos en actos dominados por la justicia y el amor. La prudencia abarca tanto los medios como los fines con que nos movemos, ya que no es una pasión personal sino el conocimiento de los principios del Bien, es lo que nos guía en cada una de las virtudes haciéndonos elegir no solo los medios sino los fines en cada caso. La justicia tiene dos rostros: uno distributivo y otro conmutativo, o sea la distribución a todos según los méritos de cada uno y la que se efectúa sin tener en cuenta las particularidades. La templanza que sostiene, a diferencia de la impasibilidad de los estoicos, es la del camino medio aristotélico. Los deseos y acciones personales se equilibran con la actitud nutrida de templanza, donde la raíz del racionamiento y el conocimiento del Bien nos salvan del error. Igual sucede con la fortaleza. La defección de cualquiera de estas circunstancias y virtudes provoca el error y el mal.

Como en el pensamiento antiguo, Aquinas considera que la *beatitudo* perfecta está más allá de nuestra capacidad, pero debe buscarse una vida en la que estén presentes valores como la defensa de ella, el conocimiento verdadero, la amistad (en el sentido de amar al otro como a uno mismo), porque estos bienes son los que por su naturaleza se nos presentan como apetecibles, y nos llevan a obrar en la prudencia, que no es sino la razón práctica en ejercicio del Bien.

© 2020 Global Journals

Sin embargo, hay que señalar que hay diferencias entre las afirmaciones de Tomás de Aquino y las de Aristóteles. Por ejemplo, aborda la discusión de diferentes virtudes y vicios que el estagirita no hizo. Otro aspecto es que distingue entre una felicidad que se logra a través del esfuerzo humano por el desarrollo de sus virtudes, y otra que deriva de la presencia del don divino, y consiste en la visión de Dios en todo. Mientras que la contemplación que se obtiene es a través de del conocimiento filosófico, hay otra superior que es la participación directa en la gloria divina por gracia del mismo Dios. Por eso la presencia de las virtudes teologales. Son virtudes infusas. No se adquieren por el esfuerzo propio, aunque el accionar humano las fortalezca. Otra diferencia radica en que las virtudes del esfuerzo personal persiguen un fin humano, las virtudes cardinales tienen un sentido sobrehumano, divino (Mclerny, O´Callaghan, 2014). En definitiva, la felicidad suprema es la contemplación de la verdad en Dios, la sabiduría es el vivir en las cosas divinas.

VI. Conclusion

Buscar y preguntarse por una ética basada en virtudes, donde no quede relegada la sociedad ni anulada la individualidad, y sea la felicidad el objetivo a lograr, tanto en ese individuo como en esa sociedad, pareciera una tarea extemporánea y sin sentido. Sin embargo, hacia fines del siglo pasado y en lo que de este, no son pocas las voces que se han levantado reclamándolo. Pero no se trata únicamente de ética, virtud y felicidad, sino de una realidad mayor: la que va desde un pensamiento filosófico que sea no solo teorético sino de aplicaciones prácticas (Hadot, Volpi, MacIntyre, Ricoeur) hasta la necesaria convivencia y diálogo de culturas muy diferentes que se presentan en nuestra contemporaneidad (Panikkar, Bindé, Morin, Appadurai). Por ello:

La seguridad que brinda una fundamentación religiosa o la del razonamiento por sí mismo se enfrentan a las críticas de que toda verdad no es más que una interpretación, una perspectiva que puede ser cambiada por otra, una máscara que oculta un apetito de poder, la prerrogativa de un discurso en el que, si se rastrean sus orígenes, nos hallamos con otros discursos y así ad infinitum. Es decir, el pensamiento filosófico se ha convertido en pensamiento de la historia de la filosofía o, en el mejor de los casos, en pensamiento de cómo se piensa. Y como si fuera poco, estas críticas a su vez plantean que también son también otra interpretación. Y entonces, ¿cómo sabemos dónde radica la conducta adecuada, el valor de lo que es positivo y lo que no, lo que nos daña y lo que nos aleja de las heridas de lo negativo, en suma, del bien y del mal en la vida humana, por no decir el Bien y el Mal, o sea el trasfondo metafísico de todo obrar y sentir? (López Salort, 2018)

Frente a ese relativismo a ultranza, que deriva en un ausencia de valores éticos, o lo que es peor, la negación de que puedan existir aun en un postulado teórico, es que aportes como las de Annas y Nussbaum se han presentado aquí, para dar ejemplos de que es mucho lo por hacer y seguir investigando, tomando como aportes en este caso los de la filosofía antigua y los del pensamiento medieval, sabiendo que no son los únicos, obviamente. Es un hecho irrefutable que toda ética se basa en una metaética, y lo que nos queda es ir logrando los acuerdos mínimos para la convivencia de las distintas culturas como para la mayor felicidad posible en cada sociedad e individuo.

Felicidad y virtudes marchan juntas. Ahondar en consideraciones filosóficas sobre la voluntad del sujeto, el contenido del acto, y las consecuencias del acto, deben ser profundizadas, porque en ellas están los matices, las diferencias y consonancias de cualquier obrar que nos es propio. En este sentido, siguiendo a Nussbaum, podemos afirmar que no hay un quiebre con las posturas kantianas y las utilitaristas, si pensamos en una ética partiendo del sujeto, de su elección y de su acción, considerando las emociones presentes en cada decisión y el contexto en que la acción y su valoración se produce (Nussbaum, 1999). Junto a un derecho positivo debemos ahondar en un derecho humano global: desde el cuidado y respeto por las vivencias interiores y la felicidad al cuidado y respeto por la diversidad de culturas, la ecología planetaria, por ejemplo, sin dejar de tener en cuenta los desafíos de la biotecnología. Así como no hay una felicidad personal posible sin la presencia de virtudes éticas, tampoco hay una felicidad social posible sin esas virtudes en los campos que se ha mencionado. No podemos aplicar el *anything goes* de Feyerabend al campo ético, por cuanto eso fue propuesto en lo epistemológico fundamentalmente, además de ser un punto de partida y no de llegada. Necesitamos de una ética que responda a los casos concretos, a las circunstancias de cada día, pero que no caiga en las relatividades fácticas ni en los absolutismos porque cada sujeto y en cada comunidad busca lo mejor para sí.

Tenemos ante nosotros desafíos muy fuertes, donde no sobredimensionamos si afirmamos que la cuestión ética es uno de los centros esenciales de nuestro futuro, incluso de la supervivencia de la especie sobre este planeta. Recordemos siempre la diferencia entre *hominis* y *humanis*, porque en ello radica nuestra constitución en el máximo bien de lo que somos.

References Références Referencias

1. Agustín de Hipona. (1997). *Confesiones*. Biblioteca de Autores Cristianos.
2. Julia Annas. (1993). *The morality of happiness*. Oxford University Press.

© 2020 Global Journals

3. Annas, J. (1995). *Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics*. Ethics, Vol. 102.
4. Annas, J. (1999). *Platonic Ethics, Old and New.* Cornell University Press.
5. Annas, J. (2004). *Happiness as achievement.* Daedalus, Journal of American Academy of Arts and Sciences, Vol. 133, No. 2, pp. 44–51.
6. Annas, J. (2011), *Intelligent Virtue*. Oxford University Press.
7. Annas, J. (2014). *Applying virtue to Ethics*. Journal of Applied Philosophy, Oxford. (La traducción del párrafo me pertenece).
8. Aristóteles. (1995). *Ética Eudemia*, Gredos.
9. Aristóteles. (2009). *Ética a Nicómano*. Tecnos.
10. Berti, E. (2009). *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*. Gredos.
11. Boecio. (1997). *La consolación de la filosofía.* Ediciones Akal.
12. Bindé, J. (2005). Introducción General. En *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* Coloquios del Siglo XXI, Icaria Editorial.
13. Epicteto. (2015). *Manual para la vida feliz*. Errata naturae editores.
14. Epicuro. (1991). *Carta a Meneceo. Obras.* Tecnos.
15. Gigon, O. (1062). *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*. Fabril Editora.
16. Guariglia, O. (1997). *La eudamonía en Aristóteles: un reexamen*. Méthexis, Vol. 10, pp. 83-104.
17. Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
18. Hesíodo. (2013). *Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Certamen*. Alianza Editorial.
19. Hirschberger, J. (1954). *Historia de la Filosofía*. Vol. I. Herder.
20. López Salort. (2018). *Perspectivas contemporáneas en Ética*. Enfoques, Volumen XXX, Nº 2. 1-15.
21. López Salort. (2019). *Viajando con Pierre Hadot por el pensamiento antiguo.* Editorial Académica Española.
22. McInerny, R. y O'Callaghan, J. (2014). *Saint Thomas Aquinas*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
23. Mondolfo, R. (1943). *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales*. Universidad Nacional de Tucumán.
24. Nussbaum, M. (1992). *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*. Political Theory Vol.20 20, Nº 2, p. 202-246.
25. Nussbaum, M. (1999). *La ética de la virtud: una categoría equívoca*. Areté, Revista de Filosofía, Vol. XI, Nº 1-2, p. 573-613.
26. Nussbaum, M. (2004). *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach.* The World Institute for Development Economics Research.
27. Nussbaum, M. (2006*). Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.
28. Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach,* Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
29. Nussbaum, M. (2015). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Antonio Machado Libros.
30. Platón. (1999). *El Banquete.* Alianza.
31. Platón. (2002). *Eutidemo*. Universidad Nacional Autónoma de México.
32. Séneca (1986). *Epístolas morales a Lucilio*. 2 vols. Gredos.
33. Vigo, A. (2009). *Entrevista a Enrico Berti.* Anuario Filosófico, Vol. XLII/3.
34. Zeller, E. (1968): *Fundamentos de la filosofía griega.* Ediciones Siglo Veinte.

© 2020 Global Journals