

# Happiness as Result of the Virtues

Daniel Lopez Salort

*Received: 7 December 2019 Accepted: 1 January 2020 Published: 15 January 2020*

---

## 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.

---

**Index terms**— ancient philosophy, christian thought, happiness, virtues, contemplation, behavior, ethics.

## 1 Introduction

a 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 felicità 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 eudamonia.

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.

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

## 2 II.

### 3 ETHICS AND HAPPINESS

54 Los finales del siglo pasado y el desarrollo de este tienen un gran dilema en la perspectiva filosófica, y es que todo  
55 pensamiento es eso: una perspectiva, que se justifica a sí misma y que plantea, a la vez, la relatividad de lo que  
56 se afirma. Lo que se postula es que no hay verdades sino interpretaciones sin palabra final, incluso lo que se dice  
57 con esto. De modo que no es posible saber con certeza la conducta correcta y coherente, tanto en lo individual  
58 como en lo social. Y ¿cuál es el Bien?, ¿cómo saberlo? Pero esta ética relativista contemporánea no refleja los  
59 distintos pensamientos que a lo largo de la historia se han producido en las concepciones éticas. Por lo general  
60 se distingue entre una ética de la virtud (de raíz aristotélica), una religiosa (de fuentes cristianas), una ética del  
61 deber (centrada en Kant), y las contemporáneas que se basan en distintos puntos de partida e incluso donde  
62 algunas niegan que pueda existir una ética normativa general (la raíz nietzscheana).

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

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

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

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

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

97 Platón expone que la felicidad depende virtudes y estas son partes del alma, siendo la justicia la mayor de esas  
98 virtudes, porque abarca tanto lo individual como la función del Estado. Al morir, a los justos les espera habitar  
99 en las Islas de los Bienaventurados donde reina la felicidad perfecta. La verdad siempre es una reminiscencia de  
100 lo que el alma sabe antes de encarnarse, cuando contempla directamente las esencias. Por ello la felicidad está en  
101 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  
102 tal o cual situación, el conocimiento del Bien nos entrega la sabiduría necesaria para un vivir en felicidad y paz.  
103 Esa sabiduría es la que nos guía en cada paso, y nos avisa de ejercer o evitar tal o cual acción. Así, la sabiduría  
104 se une a la justicia, y nos provoca la conducta recta. Lo que sí señala Platón es que es difícil la posesión máxima  
105 de la sabiduría, lo que se produce es un conocimiento por grados, por aproximación. Se ha dicho que:

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

---

109 la contemplación, viene todavía la praxis, el hacer del bien (?) Es así comprensible que Aristóteles declare que  
110 el concepto platónico de "bien" está completamente fuera del alcance de las posibilidades humanas: no puede  
111 ser realizado y no sirve siquiera como punto de orientación. ??Gigon, 1962, p. 238) Es así que es en Aristóteles  
112 donde la ética de la virtud alcanza su gran desarrollo. Lo dice claramente: se puede definir la felicidad como la  
113 prosperidad cuando se combina con la virtud ??Aristóteles, ed. 1988). Habla de tres modos de una vida feliz: la  
114 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  
115 nos interesa. Hay muchas discrepancias entre los pensadores e investigadores sobre esto. El mismo Aristóteles  
116 cambia en sus conceptos: de considerar la prudencia (phrónesis) como lo más alto, pasa a considerar la razón  
117 práctica en dicho lugar. Es decir, la phrónesis se establece por el recto discurso de la sophia, la gran actividad  
118 virtuosa del alma. Así, la eudaimonía se ubica en una zona donde está la virtud ética y la excelencia del concepto.  
119 No es el conocimiento del Primer Principio el objetivo de la vida filosófica, sino establecer la felicidad. Esta es  
120 la gran división entre los historiadores e investigadores: si Aristóteles proclama la vida feliz como el resultado  
121 de la vida contemplativa o si esa vida feliz es el resultado de las virtudes éticas. Pero siempre la felicidad es una  
122 actividad (práxis). Una diferencia importante, que el mismo Aristóteles señala, es que la vida virtuosa se cumple  
123 en la sociedad mientras que la vida contemplativa pertenece a la soledad. También debe tenerse en cuenta que la  
124 Ética no es una ciencia exacta ni jamás se plantea así. Son principios fundamentales que en cada caso se aplican  
125 según el mejor criterio que se logra, pero es ayudada en eso por la experiencia que el individuo y la ciudad tienen  
126 en las diferentes circunstancias de la vida.

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

#### 132 4 a) Por eso, se ha dicho que

133 La ética de Aristóteles tiene el mérito de ser puramente humana, es decir, de no estar fundada en una revelación  
134 o en una ley divina, y de ser, por tanto, completamente autónoma. Pero, a diferencia de la ética kantiana, tiene  
135 el mérito de no ser formal, porque contiene una motivación fuerte, la búsqueda de la felicidad. La concepción  
136 aristotélica de la felicidad es la más convincente que conozco, porque concibe la felicidad como la plena realización  
137 de todas las capacidades humanas, como el fulfilment, la flourishing life, para usar las palabras de Martha  
138 Nussbaum. Esta misma filósofa ha subrayado admirablemente también el carácter "frágil" de la felicidad en la  
139 concepción aristotélica, la importancia de la fortuna, de los bienes exteriores, de los bienes de relación. Todo ello  
140 contribuye a demostrar la finitud del hombre y, por tanto, también resulta ser una confirmación de la metafísica.  
141 Otro mérito de la ética aristotélica es la pretensión de valer no "siempre", es decir, no en todos los casos, del  
142 mismo modo que las proposiciones de la matemática, sino "en la mayor parte de los casos", vale decir: tiene  
143 el mérito de proveer reglas que admiten excepciones y de resultar más afín a la vida y a todas sus situaciones  
144 particulares. (Vigo, 2009, p. 518) Es necesario señalar que si bien la felicidad es el bien supremo, los antiguos  
145 no creen que es posible obtenerla en toda su dimensión, la conducta de cada individuo es fundamental para ello,  
146 tal como lo puntualiza Hesíodo cuando afirma que feliz es quien conociendo todas las cosas, obra sin la ofensas  
147 a los dioses, guiándose por el vuelo de las aves y escapando de los errores ??Hesíodo, ed. 2013). Pero no se  
148 crea que el llamado genio griego y su continuación en los pensadores posteriores es producido por una cultura  
149 basada en lo sereno y equilibrado, sino precisamente por lo contrario: las tragedias del teatro griego y su posterior  
150 continuación evidencian las creencias de la existencia como algo difícil de comprender, difícil de soportar, muchas  
151 veces imposible de llevar adelante. Por eso es que se ha señalado que:

152 (?) comprender y explicar históricamente la formación de las más altas y perfectas expresiones de aquel  
153 genio, impulsado a crear las formas ideales no únicamente como reverberación de una luminosa y bella realidad  
154 ya actuante, sino que además como reacción a imperfecciones, oscuridades y fealdades existentes. ??Mondolfo,  
155 1943, p. 27) ¿Qué sucede con la necesidad de bienes materiales, con la salud corporal, con otros bien tan buscados  
156 en la existencia? Para Aristóteles son necesarios, su ausencia incluso podría determinar perder la felicidad por  
157 un período de tiempo, pero eso no determina la desdicha final del individuo, porque sus virtudes se conservan  
158 intactas. De allí la distinción que se realiza entre una vita beata -donde se es feliz por las virtudes que se poseen-,  
159 y una vita beatissima, que tiene la bendición de los bienes exteriores. Además, si faltan esos bienes materiales  
160 exteriores, la eudaimonía no es completa. Entre esos bienes exteriores se encuentran el bienestar general, no tener  
161 necesidad de cuidados de salud, estar exento de un trabajo servil, una posición social digna, amigos, cultura,  
162 entre otros. Por eso se afirma que Platón y los estoicos pensaron una felicidad que depende de lo que uno realiza,  
163 pero para Aristóteles, más afín con el teatro trágico griego, esa felicidad también depende de la fortuna personal  
164 (Nussbaum, 2015). Aristóteles no niega ni el placer ni el goce sensible, pero sí niega que sean los objetivos  
165 últimos del vivir en plenitud. Incluso habla de dos tipos de placeres. El que nos acompaña en el goce de algo  
166 que queremos, y el que nos viene como consecuencia de las decisiones éticas. Hay una división clara entre ambos  
167 tipos de placeres. Obrar conforme a la justicia, por ejemplo, es obrar sabiendo que el placer de hacerlo es una  
168 felicidad superior. Como ya se ha afirmado:

169 La vida del hombre moralmente bueno se justifica por sí misma, por su elevación y belleza (esteticismo ético).  
170 Repárese en esto y juntamente en la circunstancia de que en el concepto de eudaimonía de Aristóteles tienen

171 cabida también los bienes exteriores de la vida, y se comprenderá sin trabajo que la ética de Aristóteles es la  
172 ética de un hombre terreno instruido y culto, cuya realidad basta mirar para apreciarla experimentalmente como  
173 digna de aprobación, y como ejemplar de lo recto, de lo inteligente y juicioso, de lo comedido y gratamente bello.  
174 Lo mismo que en la Metafísica también en la Ética, el Aristóteles posterior se ha vuelto más y más a la realidad  
175 concreta de la experiencia. (Hirschberger, 1954, p. 147) El resultado es que el filósofo deviene una persona  
176 sabia. Está en constante unidad con su propia virtud. Pero, para la antigüedad, la persona sabia no es quien  
177 cumple solamente con las normas éticas sino quien está en relación directa con su esencia, que es su virtud. Así,  
178 sabiduría y virtud van de la mano, alejadas ambas de las pasiones y las ambiciones. La filosofía de esta manera  
179 se transforma en una ética, armonizando la libertad personal con la responsabilidad ante la sociedad. Felicidad  
180 y sabiduría van juntas, ya que si no se es sabio la felicidad no puede alcanzarse. Satisfacción de los placeres no  
181 es el camino, porque cuando un placer es satisfecho otro aparece, ocupa su lugar y pide solución.

### 182 5 b) Es de gran importancia observar también que

183 La felicidad, al tener un valor moral y coincidir con el bien, es objetivo de la ética, pero ello no implica que  
184 tenga que ser necesariamente objetivo de la política y que, como tal, constituya la finalidad de la sociedad, el  
185 Estado o la organización política característica de un determinado período histórico. Para Sócrates, Platón y  
186 Aristóteles, y también para muchos estoicos, el objetivo de la polis (máxima institución política de la Grecia  
187 clásica), el reino o el imperio, lo mismo que el del individuo en singular, es, o debe ser, conseguir el bien supremo  
188 de los ciudadanos, es decir, la felicidad. En cambio, según los filósofos modernos, o al menos según Kant y sus  
189 seguidores (por ejemplo, en la filosofía política del siglo xx, John Rawls), el gobierno no debe preocuparse por el  
190 bien, ya que no existe una concepción común, compartida por todos, de lo que es el bien, y cada uno debe ser  
191 libre de perseguir aquello que se entiende por bien. El gobierno debe asegurar la libertad de todos, la posibilidad  
192 de que cada ciudadano busque su felicidad de la manera que juzgue conveniente, y debe garantizar la justicia,  
193 los medios y las condiciones necesarias para que cada uno, si así lo desea, logre su felicidad. ??Berti, 2009, p.  
194 243-244) Hay que señalar que Aristóteles insiste en que la búsqueda de la felicidad también significa la dimensión  
195 social de la misma, y expresa claramente que es únicamente en la ciudad donde puede realizarse ese logro, ya que  
196 por fuera de ella no hay individuos, y los dioses por sí mismos ya son felices. El bien de la ciudad es proporcionar  
197 a cada uno las condiciones para que logre su propia felicidad. Y esas condiciones se garantizan con la educación.  
198 El ser humano es un zoon politikón, como lo demuestra el lenguaje, que es comunicación en sociedad. Pero, al  
199 mismo tiempo, el individuo necesita de la ciudad, de otros individuos, para constituirse a sí mismo. La ciudad es  
200 necesaria para vivir pero también para vivir bien, o sea en la eudaimonía. Otro aspecto de gran importancia es  
201 que la felicidad personal no significa ni el desprecio ni el olvido ni la desconsideración de la felicidad de los otros.  
202 Es el caso de la virtud de la generosidad, por ejemplo, donde su ejercicio presupone que es el bien ajeno el que  
203 me importa y me moviliza. Por ello, las críticas de que una ética eudaimonista es solo autosuficiente y egoísta  
204 no son correctas.

205 Podemos describir a la felicidad como lo que tiene la característica de no ser algo pasajero ni subjetivo, sino  
206 permanente y objetivo. Lleva toda la vida obtenerla, se la conquista y reconquista, siempre es algo que está en el  
207 presente pero a la vez también nos espera en el futuro. Es como se viene diciendo un hecho propio, interior, pero  
208 de realización práctica exterior, y debe depender lo menos posible de las circunstancias que nos rodean. Sabiduría  
209 y virtud nos salvan en los momentos difíciles y de dolor. Pero siempre la felicidad debe contener un Bien que  
210 sea el mayor de todos los bienes. Eso significa que hacia ese objetivo se ordenan todos nuestros actos. Es la  
211 perfección, aunque muchas veces no pueda alcanzarse, pero siempre está vigente y existe para ser logrado. Es un  
212 realizarse permanente. Y ese Bien no se busca para conseguir otro bien, es en sí mismo el mayor de los bienes.  
213 Riquezas, placeres, bienes materiales, son pasajeros. Pero no lo es vivir conforme a lo mejor de uno mismo, a  
214 la parte más elevada de nuestra condición. No alcanza con la definición de Sócrates en cuanto a que la virtud  
215 se relaciona con el Volume XX Issue VI Version I 52 ( C ) saber y la ignorancia con lo maligno. Es necesario  
216 también, para Aristóteles, la práctica de la virtud, porque en esa práctica crecemos y nos desarrollamos. Fuera  
217 de la ciudad, de la polis, no podemos ser felices, porque allí es donde podemos alcanzar el más alto grado de lo  
218 que somos. Así, en la ciudad el hombre puede ser libre al ser dueño de sí mismo, hacer lo que apetece y porque  
219 tiene un fin a realizarse en su propia persona (aunque no sea para todos, recordemos la situación del esclavo y  
220 de la mujer en la Grecia de Aristóteles).

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

225 Para los estoicos ese ánimo y esa serenidad están en permanecer impasible ante los cambios. Y, sobre todo,  
226 en la negación del placer como fuente de la felicidad, por cuanto una felicidad hecha de placeres llega pero se va,  
227 por lo cual en definitiva solo trae dolor. Cuando domina el deseo no hay moderación, cuando domina el placer la  
228 virtud queda olvidada. La Naturaleza tiene un rol fundamental en los estoicos, ya que es considerada tanto en  
229 un sentido cósmico como en un sentido humano, resultando que la conducta del individuo debe obrar en un todo  
230 acorde a ella, en consonancia con ella. El alma no solo es racional sino que rige la conducta cuando lo adecuado  
231 nos guía. Es un alma rectora. Incluso los afectos dependen de los juicios que tenemos. La practicidad es la gran  
232 característica del pensamiento estoico. El dolor y el placernos perturban cuando no nos gobierna el recto juicio.

---

233 El dolor se aparece como un mal, y el placer como un bien, pero ambos son ilusiones, no son la realidad última  
234 de la existencia. Los juicios que se tienen son los que provocan esa situación, si no son los adecuados. El deseo  
235 se controla con la voluntad recta, el placer con la virtud.

236 Séneca, por ejemplo, en sus escritos, no considera que la riqueza y la salud sean contrarias a la felicidad, pero  
237 sí insiste en que la virtud es lo que nos lleva a eso. Y lo expresa con contundencia: nadie puede llamarse a  
238 sí misma una persona feliz si no vive en la verdad. Para lo cual es necesario el razonamiento justo. Porque es  
239 sabido que muchos no son felices porque les falte placeres, sino precisamente por lo excesivo de ellos ??Séneca, ed.  
240 1986). Otro aspecto de la escuela estoica es la llamada práctica ascética, que al ejercitarse refuerza y profundiza  
241 la convicción sobre tal o cual deseo y la renuncia y dominio de él, como así también nos prepara para cuando  
242 ese deseo nos invada. No se está libre de una situación que no se ha vivido hasta que la vivimos y la superamos.  
243 El control de los deseos y necesidades es una norma estoica imperativa. Las prácticas mencionadas, de origen  
244 pitagórico, son tomadas y desarrolladas posteriormente como prácticas de purificación por el ascetismo cristiano.  
245 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  
246 vicioso. Así, permanecemos fieles a la naturaleza de ser hombres. No es la naturaleza platónica ni la aristotélica,  
247 sino una naturaleza humana naturalísticamente entendida (Hirschberger, 1954). De esta manera junto al derecho  
248 positivo establecido por las sociedades, se halla el derecho natural, basado en la ley cósmica que rige el universo y  
249 la vida, el *Logos* que tanto alaban y respetan los estoicos. De ahí el sentimiento y práctica del cosmopolitismo que  
250 se defiende, lo que conlleva un amor a la humanidad: famoso es cómo los grandes pensadores estoicos exhortan  
251 los derechos de las mujeres, de los esclavos, de los niños. El estoico no pregona una vida en aislamiento, como el  
252 epicúreo, al contrario. Porque en definitiva el *Logos* que nos guía es el mismo para todos y nos impele a la vida  
253 pública en la acción correcta.

254 Para los epicúreos la felicidad está en el goce moderado de los placeres, en satisfacer los deseos pero  
255 equilibradamente, es decir que no haya dolor ni en el cuerpo ni perturbaciones en el alma. Por eso se reclama la  
256 imperturbabilidad (*ataraxia*). La felicidad se convierte entonces más en un no-hacer que en una actividad plena.  
257 Epicuro precisa entonces que esa felicidad se alcanza con cuatro actitudes, todas negativas: no tener miedo a  
258 los dioses, puesto que estos no se preocupan por los hombres; no tener miedo a la muerte, porque llega cuando  
259 no se existe; no confiar en un futuro, porque no depende exclusivamente de lo que uno haga; no tener deseos  
260 que no sean los verdaderamente necesarios. Es decir, como el propio Epicuro lo establece, cada placer por su  
261 propia naturaleza es un bien, pero no todos deben ser elegidos. El placer es en consecuencia, como se ha dicho,  
262 la ausencia de dolor en el cuerpo y de las perturbaciones en el alma. Y no hay que buscar la satisfacción de  
263 todos los deseos sino dominar eso, aceptar el gozar pero no el gozo de los viciosos, contentándose con lo natural  
264 y necesario. Buscar las verdades de toda existencia nos lleva a encontrar las virtudes imprescindibles para vivir  
265 lo que nos vuelve sensatos, moderados y dichosos. Porque si la medicina es inútil si no cura de las enfermedades  
266 en el cuerpo, la filosofía no sirve si no erradica los sufrimientos del alma (EPICURO, ed. 1991). Es necesario  
267 el conocimiento de uno mismo tanto como el conocimiento del mundo y cómo funciona. No valoramos las cosas  
268 porque sean buenas sino por el placer que nos entregan, entendiendo por placer lo ya señalado: la no existencia del  
269 dolor y la no perturbación del alma. Las recomendaciones de Epicuro se sustentan en su concepción del universo  
270 como un hecho material, hecho de átomos y vacíos, donde si bien existen los dioses, estos no se involucran en la  
271 vida de los individuos. O sea que hechos tales como el destino son solo creencias y de ninguna manera realidades.  
272 Obviamente, razón y prudencia deben estar presentes, siendo las virtudes las que nos aseguran una vida dichosa.  
273 Vivir la vida en la mayor plenitud posible es la máxima epicúrea, pero también estimar el silencio y la paz  
274 interior. Se trata de un hedonismo medido, no desenfrenado. La recomendación es vivir lejos de la multitud,  
275 y de los honores. Como vemos, muy alejado del compromiso estoico con la vida pública y las cuestiones de la  
276 sociedad y la ciudad. El sabio cultiva la amistad pero más la afirmación de la propia vida, no en un sentido  
277 individualista sino en el sentido de recogimiento interior. Vivir en placeres pero medirnos en ellos. Los bienes  
278 exteriores considerados necesarios por Aristóteles quedan cuestionados. Y así lo expresa Epicuro al afirmar que  
279 cuando se refiere al placer como finalidad, no se trata de un placer vicioso enraizado en la sensualidad sino de uno  
280 que nos permite liberarnos de los dolores físicos y los sufrimientos de todo tipo en el alma. Así, los deseos que nos  
281 dan la felicidad no son muchos, al contrario, son los que la sabiduría nos aconseja. Realizar el placer adecuado  
282 para el cuerpo y para el alma nos iguala a los dioses. También retoma Epicuro la clasificación aristotélica de  
283 dos tipos de placeres: uno que adviene cuando cesa el dolor que nos ocupe, y otro que adviene cuando se obra  
284 virtuosamente. Este placer es de alegría, mientras que el primero es de distensión.

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

## 290 6 III. EUDAIMONIA DOMINANT OR INCLUSIVE

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

294 Para los que afirman el sentido dominante, la definición es que la mayor y perfecta virtud es la contemplación.

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

## 299 7 a) En base a lo anterior, se ha dicho que:

300 "En conclusión, se puede afirmar que en la ética aristotélica existen entremezcladas tres capas teóricas (?):  
301 una filosofía moral general, dedicada al examen minucioso de los presupuestos de la acción, del significado de los  
302 términos morales, del método de la ciencia práctica, y en especial de la naturaleza de la virtud y del conocimiento  
303 de la norma que determina lo correcto; una teoría moral positiva, dedicada a la descripción de las virtudes morales  
304 en la sociedad griega del IV a.C. y la conexión de estas con las estructura global de pólis griega y, por último,  
305 un ideal de vida contemplativa, fundada en una elaborada teleología, centrada en una de las primeras formas de  
306 vida ascética (?) A mi juicio, la filosofía moral general sigue siendo de un interés filosófico tan actual como hace  
307 dos mil trescientos años?" (Guariglia, 1997, p. 100) Para los que afirman el sentido inclusivo de la eudaimonía,  
308 el último fin no es la contemplación sino los diferentes tipos de actividades virtuosas. Es decir, la eudaimonía  
309 es un todo superior a sus partes, pero las incluye, sea la contemplación o sea la virtud ética de que se trate.  
310 Así, la felicidad está compuesta de muchos bienes. No son pocos los investigadores que consideran que la vida  
311 teórica, la dedicada a la contemplación, son de los primeros escritos de Aristóteles. Por cuanto el Aristóteles  
312 en su madurez insiste en que no hay un Dios al que contemplar sino que son las causas primeras las que deben  
313 ser investigadas y contempladas.

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

## 326 8 ( C )

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

## 330 9 VIRTUE

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

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

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

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

352 Pero hay un hecho de suma importancia en Aristóteles, y es que este concibe a la virtud no sólo como un  
353 resultado de un conocimiento sino también, y al mismo nivel, como una consecuencia de la voluntad. No solo se

---

354 trata de conocer el camino del medio, libre de excesos, sino de quererlo ejercitar. La libre elección de un acto  
355 virtuoso me hace específicamente humano.

356 En el caso del aporte de Platón para una ética de la felicidad, Annas piensa que al recurrir aquel a la forma  
357 dialógica de presentación de sus ideas, le quita valor sistemático a la estructuración de las mismas (Annas,  
358 1999). Al dedicarse al mundo aristotélico de las virtudes, observa que estas se organizan con tres características:  
359 son disposiciones; tienen un sentido afectivo; tienen también un sentido racional. No son las repeticiones de  
360 costumbres heredadas, sino el resultado de una decisión propia. Se comprende los principios fundamentales y  
361 se obra en consecuencia. La educación que se recibe organiza las virtudes en un conjunto. De modo que para  
362 los antiguos no existían virtudes distantes unas de otras, sino que estaban unidas en un todo. Aunque cada  
363 individuo tenga su propia felicidad, el sentido que ella ocupa en la vida es el mismo para todos. Pero no es  
364 fácil llevar una vida de acuerdo con lo que las virtudes determinan, por eso toda la labor ética de las antiguas  
365 escuelas. Annas realza el concepto de *philia* en Aristóteles y otros pensadores, ya que la amistad o *philia* es todo  
366 lo contrario del egoísmo. Aristóteles hablaba de que la amistad nos revelaba cómo somos ya que nos reflejamos  
367 en los amigos y, al mismo tiempo, con los amigos podemos realizar lo que mejor hay en uno. Para Annas, la  
368 ética eudaimonista es la que permite superar el egoísmo, porque la felicidad personal incluye la felicidad de los  
369 demás. En los estoicos, principalmente, la consideración por el bien ajeno es de gran importancia, y rechaza la  
370 crítica de que la postura eudaimonista solo tiene en cuenta el interés personal. Además, debe ponerse atención a  
371 que si bien la ética antigua se centra en el individuo, no está fundada en el interés de cada individuo por encima  
372 de la sociedad.

## 373 10 a) Subraya que

374 Las virtudes éticas son tomadas algunas veces como incapaces de proveer guía para una acción individual, mientras  
375 otras teorías éticas sí lo hacen. Yo muestro cómo las virtudes éticas proveen guía para la acción. (?) La virtud  
376 ha establecido un lugar para sí misma en las éticas de negocios, bioética, ética médica, ética de ingeniería y otros  
377 campos de éticas aplicadas. ??Annas, 2014, p.1) Y agrega en ese mismo artículo que hay una diferencia que  
378 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  
379 virtud lo que hay es un ideal de la característica que debe tener el objetivo a buscar, antes que el método a usar o  
380 lo que uno debería realizar. Así, es necesario empezar por un horizonte lo más amplio posible de lo que a la ética  
381 le corresponde. Lo que se necesita es que la virtud sea aplicable en las decisiones éticas, para que podamos obrar  
382 en el mundo real. Y eso se logra con un proceso de aprendizaje, que comienza en la niñez y continúa toda la vida.  
383 Se necesita experiencia y la habilidad de reflexionar sobre ella en modos que la inteligencia lo que es valioso y lo  
384 que no. Lo que se aprende a hacer, se aprende haciéndolo. No hay una normativa universal sobre las virtudes a  
385 ejercer en cada caso, lo que hay es una guía abierta y razonable, de los valores a ejercer en las circunstancias de  
386 que se traten, desarrollado a lo largo de una vida. La educación se torna necesaria para que las adversidades de  
387 la existencia no nos lleven a caminos donde no dominen las virtudes sino precisamente lo contrario.

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

394 La virtud lo es todo en la práctica estoica, porque precisamente en el estoicismo la conducta es ampliamente  
395 superior en su sentido a las teorías. La voluntad es el eje que domina, llevado incluso más allá de la consideración  
396 aristotélica, donde esa voluntad se circunscribe a la apetencia del Bien. Ahora la voluntad es una actividad  
397 permanente, no se trata de una virtud considerada intelectualmente sino una ejercida desde el centro de nuestro  
398 modo de ser. La existencia está puesta en su orden por la voluntad, que se conjuga con la virtud, de manera  
399 que no hay lugar para los arrepentimientos. No hay que llevar una vida dominada por las pasiones, porque esto  
400 es ser sabio, y aunque la sabiduría sea de difícil adquisición no por esto debemos dejarnos vencer (Epicteto, ed.  
401 2015). Los estoicos especifican que las virtudes llamadas cardinales reúnen un racimo de virtudes relacionadas a  
402 ellas. En el caso de la Prudencia están el buen juicio, el cálculo correcto, la presencia de ánimo, la capacidad de  
403 elegir entre lo negativo y lo positivo, la capacidad para encontrar las soluciones. En el caso de la Templanza se  
404 ubican el buen ordenamiento de la conducta, el distinguir los movimientos correctos y los incorrectos, el saber  
405 evitar las opiniones en contrario que sean adecuadas, el autogobierno. En el caso de la Fuerza se encuentran  
406 la perseverancia en lo que es justo, la confianza en haber elegido lo correcto, la grandeza de ánimo, la buena  
407 predisposición, la alegría de perseverar aun en las situaciones muy difíciles. Y en el caso de la Justicia se ubican  
408 con ella la piedad, el ser sociable en la comunidad, la afabilidad del comportamiento ante el prójimo. Pero  
409 todas estas multiplicidades no son sino en realidad una sola virtud que se manifiesta de tantas variadas formas.  
410 Porque la virtud es en reflejo del Logos, y se halla presente en todos, sin distinciones de edad, sexo, clase social y  
411 ciudades. Adquirida la virtud, solo se puede perder por accidentes y por un tiempo (confusión mental, ebriedad,  
412 por ejemplo), pero el hombre virtuoso permanece así a lo largo de su vida.

413 También Annas afirma en primer lugar que el adquirir y ejercer una virtud se compara con adquirir y ejercer  
414 una habilidad práctica, como el tenis o tocar el piano. En segundo lugar, que la virtud es parte del desarrollo del  
415 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).

## 11 Volume XX Issue VI Version I

### 12 ( C )

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 impassible 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.

---

477 Con ello elabora los derechos básicos que todo gobierno debe respetar, cualquiera sea el lugar en donde esté: el  
478 decidir cada persona sobre la propia vida cuando esta está muy desolada; promover la salud física; mantener la  
479 seguridad de los individuos y su derecho de movilidad y modo de reproducción; promover la educación plena y sin  
480 restricciones; el respeto de la sociedad ante las emociones individuales y el disfrute de las actividades; promover  
481 la capacidad reflexiva o razón práctica, lo que permite planificar la vida de cada uno; promover las asociaciones e  
482 integración social, junto con el respeto a la Naturaleza; y, obviamente, respeto al derecho de la propiedad privada,  
483 derechos laborales, etc. Así conforma una agenda de responsabilidades sociales e individuales, sujeta a cambios,  
484 con un funcionamiento mínimo y uno máximo en cada caso, sin adherir a una postura metafísica o religiosa en  
485 particular (Nussbaum, 2011).

## 486 13 V. THE CONTRIBUTION OF THE CHRISTIAN 487 THOUGHT

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

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

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

522 Las decisiones éticas que tomamos para hacer algo o no hacerlo nos expresan un principio indudable: nuestra  
523 libertad de decisión y autodeterminación, porque de no existir este principio no tendría sentido las nociones y  
524 consecuencias de error, falta, culpa, y demás. La ética y las virtudes que ella implica se centran entonces en  
525 la intención de la persona en la acción que lleva a cabo. La intención significa lo que la persona busca en su  
526 conducta, sus actos se definen por sus objetivos al realizarlos, sean esos objetivos el resultado de las prescripciones  
527 normativas, los deseos individuales, las costumbres, o lo que fuera. Y el centro de lo que debe guiarnos es que  
528 el Bien debería ser realizado y lo contrario evitado. La voluntad por lo tanto juega un papel esencial en la ética  
529 tomista, ya que se deduce por nuestro apetito del Bien que aparece en escena y nos impele a lograrlo. En cuanto  
530 a la virtud, Aquino adhiere a la clasificación aristotélica de las del conocimiento (las de las ciencias), las de la  
531 conducta (templanza o prudencia) y agrega las teologales (fe, esperanza y caridad). Y puntualiza que cualquiera  
532 de las virtudes que sea conocida y practicada en toda su naturaleza, nos lleva a buscar esas condiciones en  
533 todas las virtudes, siendo la prudencia la que nos aparece como lo más apetecible. La virtud termina siendo  
534 la actualización, en el sentido aristotélico, del Bien. La prudencia es entendida como la virtud que nos aleja  
535 del egoísmo disponiéndonos a obrar de modo trascendente a nuestros propios deseos en actos dominados por la  
536 justicia y el amor. La prudencia abarca tanto los medios como los fines con que nos movemos, ya que no es una  
537 pasión personal sino el conocimiento de los principios del Bien, es lo que nos guía en cada una de las virtudes

538 haciéndonos elegir no solo los medios sino los fines en cada caso. La justicia tiene dos rostros: uno distributivo  
539 y otro conmutativo, o sea la distribución a todos según los méritos de cada uno y la que se efectúa sin tener en  
540 cuenta las particularidades. La templanza que sostiene, a diferencia de la impasibilidad de los estoicos, es la del  
541 camino medio aristotélico. Los deseos y acciones personales se equilibran con la actitud nutrida de templanza,  
542 donde la raíz del racionamiento y el conocimiento del Bien nos salvan del error. Igual sucede con la fortaleza. La  
543 defección de cualquiera de estas circunstancias y virtudes provoca el error y el mal.

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

## 549 14 Volume XX Issue VI Version I

### 550 15 ( C )

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

### 561 16 VI.

## 562 17 CONCLUSION

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

570 La seguridad que brinda una fundamentación religiosa o la del razonamiento por sí mismo se enfrentan a  
571 las críticas de que toda verdad no es más que una interpretación, una perspectiva que puede ser cambiada por  
572 otra, una máscara que oculta un apetito de poder, la prerrogativa de un discurso en el que, si se rastrean sus  
573 orígenes, nos hallamos con otros discursos y así ad infinitum. Es decir, el pensamiento filosófico se ha convertido  
574 en pensamiento de la historia de la filosofía o, en el mejor de los casos, en pensamiento de cómo se piensa. Y  
575 como si fuera poco, estas críticas a su vez plantean que también son también otra interpretación. Y entonces,  
576 ¿cómo sabemos dónde radica la conducta adecuada, el valor de lo que es positivo y lo que no, lo que nos daña  
577 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  
578 Bien y el Mal, o sea el trasfondo metafísico de todo obrar y sentir? (López Salort, 2018) Frente a ese relativismo  
579 a ultranza, que deriva en un ausencia de valores éticos, o lo que es peor, la negación de que puedan existir aun en  
580 un postulado teórico, es que aportes como las de Annas y Nussbaum se han presentado aquí, para dar ejemplos  
581 de que es mucho lo por hacer y seguir investigando, tomando como aportes en este caso los de la filosofía antigua  
582 y los del pensamiento medieval, sabiendo que no son los únicos, obviamente. Es un hecho irrefutable que toda  
583 ética se basa en una metaética, y lo que nos queda es ir logrando los acuerdos mínimos para la convivencia de  
584 las distintas culturas como para la mayor felicidad posible en cada sociedad e individuo.

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

---

597 circunstancias de cada día, pero que no caiga en las relatividades fácticas ni en los absolutismos porque cada  
598 sujeto y en cada comunidad busca lo mejor para sí.

599 Tenemos ante nosotros desafíos muy fuertes, donde no sobredimensionamos si afirmamos que la cuestión ética  
600 es uno de los centros esenciales de nuestro futuro, incluso de la supervivencia de la especie sobre este planeta.

601 Recordemos siempre la diferencia entre hominis y humanis, porque en ello radica nuestra constitución en el  
602 máximo bien de lo que somos. <sup>1</sup> <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Year 2020 © 2020 Global Journals Happiness as Result of the Virtues

<sup>2</sup>© 2020 Global JournalsHappiness as Result of the Virtues



- 603 [Journal of American Academy of Arts and Sciences] , *Journal of American Academy of Arts and Sciences* 133  
604 (2) p. . (Daedalus)
- 605 [Platón ()] , Platón . 1999. El Banquete. Alianza.
- 606 [Platón ()] , Platón . 2002. Universidad Nacional Autónoma de México
- 607 [Hesíodo ()] , Hesíodo . *Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Certamen. Alianza Editorial* 2013.
- 608 [Mcinerny and O'callaghan ()] , R Mcinerny , J O'callaghan . 2014. (Saint)
- 609 [Annas ()] J Annas . *Happiness as achievement*, 2004.
- 610 [Annas ()] 'Applying virtue to Ethics'. J Annas . *Journal of Applied Philosophy* 2014. (La traducción del párrafo  
611 me pertenece)
- 612 [Aristóteles ()] Aristóteles . *Ética a Nicómano. Tecnos*, 2009.
- 613 [Confesiones. Biblioteca de Autores Cristianos ()] *Confesiones. Biblioteca de Autores Cristianos*, 1997.
- 614 [Nussbaum ()] *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, M Nussbaum . 2011. Cambridge: The  
615 Belknap Press of Harvard University Press.
- 616 [Mondolfo ()] *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales*, R Mondolfo . 1943. Universidad  
617 Nacional de Tucumán
- 618 [Berti ()] *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, E Berti . 2009. Gredos.
- 619 [Vigo ()] 'Entrevista a Enrico Berti'. A Vigo . *Anuario Filosófico* 2009. 3.
- 620 [Epicuro ()] Epicuro . *Carta a Meneceo. Obras. Tecnos*, 1991.
- 621 [Séneca ()] *Epístolas morales a Lucilio. 2 vols. Gredos*, Séneca . 1986.
- 622 [Zeller ()] *Fundamentos de la filosofía griega*, E Zeller . 1968. Ediciones Siglo Veinte.
- 623 [Guariglia ()] O Guariglia . *La eudamonia en Aristóteles: un reexamen. Méthexis*, 1997. 10 p. .
- 624 [Hirschberger (ed.) ()] *Historia de la Filosofía*, J Hirschberger . I. Herder (ed.) 1954.
- 625 [Nussbaum ()] 'Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism'. M Nussbaum .  
626 *Political Theory* 1992. 20 (20) p. .
- 627 [Annas ()] *Intelligent Virtue*, J Annas . 2011. Oxford University Press.
- 628 [Bindé ()] *Introducción General. En ¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del Siglo XXI*, J Bindé .  
629 2005. (Icaria Editorial)
- 630 [Boecio ()] *La consolación de la filosofía*, Boecio . 1997. Ediciones Akal.
- 631 [Nussbaum ()] *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, M Nussbaum . 2015.  
632 Antonio Machado Libros.
- 633 [Nussbaum ()] 'La ética de la virtud: una categoría equívoca. Areté'. M Nussbaum . *Revista de Filosofía* 1999.  
634 XI p. .
- 635 [Manual para la vida feliz ()] *Manual para la vida feliz*, 2015. (Errata naturae editores)
- 636 [Nussbaum ()] *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. The World Institute for Development Economics*  
637 *Research*, M Nussbaum . 2004.
- 638 [Nussbaum ()] M Nussbaum . *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership. Cambridge Mass*,  
639 2006. The Belknap Press of Harvard University Press.
- 640 [Annas ()] *Platonic Ethics, Old and New*, J Annas . 1999. Cornell University Press.
- 641 [Gigon ()] *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, O Gigon . 1062. Fabril Editora.
- 642 [Annas ()] 'Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics'. J Annas . *Ethics* 1995. 102.
- 643 [Salort ()] López Salort . *Perspectivas contemporáneas en Ética. Enfoques, Volumen XXX, N°*, 2018. 2 p. .
- 644 [Annas ()] *The morality of happiness*, Julia Annas . 1993. Oxford University Press.
- 645 [Aquinas] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Thomas Aquinas .
- 646 [Salort ()] *Viajando con Pierre Hadot por el pensamiento antiguo*, López Salort . 2019. Editorial Académica  
647 Española.
- 648 [Hadot ()] *¿Qué es la filosofía antigua?*, P Hadot . 1998. Fondo de Cultura Económica.
- 649 [Aristóteles ()] *Ética Eudemia*, Gredos, Aristóteles . 1995.