

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

**Del bien en Aristóteles al problema
del mal en San Agustín: una respuesta al ideal
de libre albedrío en San Agustín.**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS**

P R E S E N T A

PRISCILA BELÉN URRUTIA CAMPUZANO

D I R E C T O R

DR. CÉSAR AUGUSTO GORDILLO PECH

Ciudad de México, septiembre de 2024.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

**Del bien en Aristóteles al problema del mal en San Agustín: una
respuesta al ideal de libre albedrío en San Agustín.**

En agradecimiento al Dr. César Augusto Gordillo Pech.

Para Emilio, Bruno, Alejandro,

José Luis y Norma.

Índice

CAPÍTULO	PÁGINA
Introducción	1
Capítulo 1: La idea de bien conforme a la verdad en Aristóteles	9
1.1: La deliberación, una vía hacia el bien supremo	19
1.2: La recta razón como sinónimo del bien	29
1.3: Prudencia e intuición	33
Capítulo 2: Breve revisión de las nociones del mal y del bien en San Agustín	41
2.1: La autonomía como principio de bondad	46
2.2: De la confesión al autoconocimiento	58
Capítulo 3: Del ideal del libre albedrío en San Agustín	63
Conclusiones: Del bien moral en Aristóteles al desarrollo de una fenomenología de la acción: Una mirada fenomenológica sobre la ética aristotélica	71
Glosario:	80
Bibliografía:	91

Introducción

El problema del mal es un tema de interés filosófico muy antiguo, distintos autores lo han planteado estudiándolo desde perspectivas diferentes. Uno de los principales filósofos que ha abordado este tema es San Agustín de Hipona tratando de responder a las preguntas de dónde surge el mal y por qué.

Agustín de Hipona mantuvo que el mal sólo existía como privación o ausencia de bien. Xirau, en su texto *Introducción a la historia de la filosofía* dice que la ignorancia es un mal, pero sólo es ausencia de conocimiento, así mismo la enfermedad es la ausencia de salud y la crueldad resulta ser ausencia o falta de compasión.

Dado que el mal no tiene realidad positiva *per se*, no puede causarse su existencia, por lo que Dios no es el responsable de ella. En su forma más fuerte, este principio identifica al mal como ausencia de Dios, que sería la única fuente de todo lo que es bueno.

Por otro lado, hay una aportación muy importante en el pensamiento de Aristóteles ya que dicho filósofo en su libro *Ética a Nicómaco* se plantea la búsqueda del bien supremo o bien conforme a la verdad desde un análisis ético respecto a las acciones humanas.

Esta idea de Aristóteles (del bien supremo), resulta muy viable en este trabajo ya que de esta forma se puede hacer un contraste muy interesante, pero sobre todo muy útil, que hile la noción de los actos malos por ignorancia y la cuestión del libre albedrío judeocristiano, ya que dichas visiones nos hablan de una toma de decisiones que permean la vida del ser humano llevándolo a una vida mal lograda a causa de una errada y exhaustiva búsqueda de lo que es mejor para sí mismo.

En un primer momento se pretende indagar sobre la naturaleza del mal y, para poder saberlo, siguiendo el análisis de la obra del santo de Hipona, revisaré *Las confesiones* para tratar de analizar de manera crítica las múltiples respuestas

del filósofo respecto a las siguientes preguntas: ¿De dónde se origina o surge el mal y cuáles son las motivaciones del pecado en los seres humanos? ¿Cuál es la concepción filosófica de la naturaleza del mal según San Agustín?

Posteriormente se revisará la idea del bien supremo en Aristóteles para notar que en el actuar de los seres humanos distinguimos hechos que benefician y otros que perjudican, en este caso la maldad es una cualidad generada por las acciones.

A partir de aquí comenzaremos un análisis sobre la naturaleza de los actos que son considerados como malos, analizaremos cómo y por qué se origina el mal o las malas acciones y, para ello, revisaré las distintas nociones del término maldad, posteriormente, entraremos ya de lleno al análisis agustiniano del problema del mal en el mundo.

¿Qué argumentos podemos emplear para calificar como mala tal o cual acción? ¿El conjunto de normas, reglas y preceptos o prohibiciones destinadas a regular las acciones de los individuos en una comunidad social dada cuyo significado, función y validez derivan de una potencia supra humana, cuyos mandamientos constituyen una vida marcada por la divinidad?

Las raíces de la moral no estarían en el hombre mismo, sino fuera de él. Si hay algo en el mundo a lo que llamamos maldad e influye en el actuar del ser humano, la pregunta de por qué existe el mal en el mundo no queda en el aire.

Para comprender las notas características de la maldad debemos indagar la historia y evolución de tal concepto. La maldad es una característica de las acciones y la comprensión de su esencia debe tener más razones.

Se analizarán los datos más importantes para la comprensión agustiniana de la maldad en una breve revisión de la noción metafísica del mal como no-ser. La noción metafísica del mal lo concibe como el no-ser frente al ser, este es el bien o una cualidad del ser.

La noción del mal como no-ser fue considerada por los neoplatónicos, formulando que la existencia de los males condiciona la de los bienes. Crisipo

considera que los denominados males no son verdaderamente tales porque son necesarios al orden del universo. Sería pues, una pequeña parte de los componentes del todo. El punto de vista estoico equivale a considerar bueno todo lo existente y denominar mal al no ser. Por lo tanto, el mal existe en lo que no es, es una especie de no ser. Dice San Agustín: "Ninguna naturaleza es mal y este nombre no indica otra cosa que la privación del bien, y el mal no es sustancia, porque si fuera sustancia sería bien" (Abbagnano, 2003,784).

La noción metafísica del mal la concibe como un contraste interno del ser, es decir, como la lucha entre dos principios; el dominio del ser está dividido en dos campos opuestos; el modelo de esta concepción es la religión persa. En el diccionario de filosofía de Abbagnano, se define dicha concepción como una solución muy simple para el problema del mal, solución que, si bien limita el poder de las divinidades, no deja de pertenecer al monoteísmo ya que concibe a la potencia imitadora como una anti-divinidad, según esto, el mal es real con los mismos títulos que el bien.

En el caso de San Agustín, la filosofía y su vida coinciden; en sus confesiones nos revela un constante deseo de verdad, conocimiento y fe, ya que se desgasta al querer comprender el porqué de las malas acciones del ser humano, quiere saber si la procedencia del mal se puede conocer escudriñando el interior de nosotros mismos: "No salgas de ti mismo, en el interior del hombre reside la verdad" (Xirau, 2002: 110).

A lo largo de su vida se empeña en encontrar la verdad, la vida de este filósofo es una constante revelación para su vida interior, es un diálogo con Dios y, por tal motivo, su vida y su filosofía se encuentran siempre unidas.

Parte del pensamiento de San Agustín se centraba en lo que se conoce como la duda socrática, de esta forma podía llegar más allá de la duda misma y, de esta manera, si encontramos una verdad esta será indudable. La duda de este personaje, la inseguridad y el motivo más profundo de su duda provienen de su carencia de fe ya que, desde temprana edad su vida estuvo llena de tentaciones y excesos, los cuales fueron sustituidos, después de haber tenido una experiencia

cercana a la muerte, por una serie de preguntas que lo llevaron a investigar el origen del mal en el mundo.

Son inseparables los datos de la fe en el pensamiento de este cristiano y las especulaciones de la razón, sin embargo, el problema del mal le preocupó en cuanto a la conducta de los hombres y en cuanto a la relación con la vida moral, pero sobre todo, en cuanto a la comprensión de la presencia del mal en relación con la existencia de Dios.

Ahora bien, si Dios lo ha creado todo de la nada y, por lo tanto, todo ser proviene de Dios, ¿cómo se explica el mal? La reflexión sobre el problema del mal había llevado a Agustín, en su juventud, al maniqueísmo. Pero Agustín ha madurado y tiene ahora una respuesta para ello: el mal no es. Ontológicamente hablando no hay mal, no hay nada malo. El ser, que proviene de Dios, es bueno. Lo que llamamos mal no es sino privación o ausencia de bien, pero en sí mismo no es nada, no tiene substancia.

La antropología de Agustín muestra la tensión entre su convicción, como teólogo cristiano, de que el hombre es una unidad de cuerpo y alma, y su raíz platónica que lo lleva a concluir que el “hombre es un alma racional que tiene un cuerpo mortal y terreno para su uso” (Mondolfo, 1964: 73).

El asentimiento a las verdades de fe está precedido por la razón, que demuestra que es legítimo creer en ellas (aunque no demuestra su contenido de verdad). Pero también es seguido por la razón, que interviene, luego del acto de fe, para profundizar en el contenido de esas verdades, cosa que sin la fe la razón no podría hacer.

Un ejemplo que ilustra el problema del mal en San Agustín es el siguiente: Toda enfermedad nos quita fuerza, reduce en algo nuestro modo de ser sano. Por otra parte, todos consideramos a la enfermedad como un mal, y de la misma manera que la enfermedad es una falta de salud, el insulto o la violencia pueden ser falta de caridad y el crimen falta de justicia, es decir, no reconocen nuestro ser.

En todos estos casos concretos el mal se presenta, por una parte, como carencia de un bien y, por otra, como una negación de nuestro propio ser.

Si generalizamos a partir de estos ejemplos y no preguntamos que es el mal, podremos pensar, con San Agustín, que el mal es siempre una falta. De este modo el bien se identifica con el ser, el mal con la falta de ser. “El bien supremo es también el ser supremo de Dios; el mal absoluto sería una pura hipótesis, una inexistencia, ya que habría que hacerlo coincidir con el no ser” (Xirau, 1990: 118).

La misma idea puede expresarse en forma positiva. Todo lo que existe, en cuanto existe, según la forma de ser que le es propia, es un bien, el mal es la carencia de este ser. “Al referirse San Agustín al pecado original dice que el hombre no apeteció una naturaleza mala cuando hecho mano del árbol prohibido; sino que dejando lo que era mejor, cometió por sí un acto malo” (Xirau, 1990: 119).

Según lo anterior, el mal es relativo. Lo que existe es el bien, y si el mal es relativo y es falta de ser, no puede limitar a Dios en su perfección y bondad. El mundo es visto por este filósofo como un todo armónico, este mismo todo armónico es lo que nos conduce a Dios.

Así pues, es cierto que el mal físico no es propiamente un mal considerado ontológicamente. Pero de lo que se trata aquí no es de la reflexión acerca de la naturaleza del mal físico, sino de la del mal moral, y San Agustín cree que el mal propiamente dicho era éste, por cuanto procedía de la voluntad humana.

“El pecado o mal moral es el mal propiamente dicho considerado deontológicamente” (Safranski, 1997: 92). La raíz última del mal es consecuencia del pecado original cometido por Adán y Eva, en los que se hallaba representada toda la especie humana. Consecuencia del pecado original fue la mancha que caracteriza a la naturaleza humana como naturaleza caída y que ha dado lugar a una libertad deficiente, causa deficiente del mal como apartamiento voluntario de Dios.

Ahora bien, la voluntad como facultad de autodeterminación, de donde arranca el pecado, en sí misma es considerada un bien. Por lo que, “aunque ontológicamente el mal no es, la voluntad sí es, y, por lo tanto, actúa positivamente tanto determinándose hacia el bien como hacia el mal” (Safranski, 1997: 73).

El mal para San Agustín existe positivamente en la voluntad considerada deontológicamente cuando se produce un apartamiento de la ley de Dios a través de un acto culpable y responsable. En este sentido, se aprecia en San Agustín una brillante doctrina en torno al concepto de obligación y responsabilidad moral.

El mal moral implica que el hombre subvierte el correcto orden de lo que debe ser amado: antepone lo efímero y temporal a lo eterno, el mundo a Dios. San Agustín estableció como causa del mal moral la preferencia desordenada de los bienes, definiendo el mal en sentido estricto como aquél que procede positivamente de la voluntad del hombre y que supone el abandono de lo mejor.

La teodicea de San Agustín se enfoca en la historia del génesis que básicamente señala que Dios creó el mundo y que fue bueno: la maldad es meramente una consecuencia de la caída del hombre (el pecado original).

San Agustín señala que las catástrofes naturales, son un resultado directo de esta caída o pecado original del hombre. Asimismo, el mal infligido por el hombre resulta ser una consecuencia de haberse alejado de Dios y del camino elegido por él.

San Agustín también indica que Dios no pudo haber creado la maldad en el mundo, puesto que él creó el mundo como algo bueno. El mal no puede ser separado y considerado como algo único o independiente, por ejemplo: la ceguera no es una entidad separada e independiente, sino simplemente la privación de la vista.

Por tanto, la teodicea según la perspectiva de San Agustín señala que “el problema del mal y del sufrimiento, no viene dado porque Dios lo hubiera creado,

sino porque el mismo hombre eligió desviarse del camino del bien” (Labrousse, 1945: 64).

El problema del mal es un asunto que fue importante para San Agustín, hoy en día resulta, aunque no se vea así, un tema de reflexión para la filosofía ya que en el mundo existen cosas negativas que nos hacen tener grandes dudas. ¿Se puede creer que el mal es una entidad fuera de la voluntad del hombre? ¿Nos podemos quedar con la opinión del filósofo que hemos estado mencionando? Sea que dios exista o no, el problema del mal queda abierto. De existir Dios, este no ha exterminado el mal del mundo y, si no existe ¿daría lo mismo?

Para concluir este capítulo, lo que me resulta más importante destacar es la importancia que tiene para la vida practica el uso de la ética aplicada a las acciones del día a día relacionándolo con el concepto de deliberación y bien conforme a la verdad de Aristóteles.

Posteriormente me interesa desarrollar una crítica a la noción de libre albedrío de San Agustín ya que me parece que la capacidad de elección del ser humano tiene que ver, como dice Aristóteles, con la elección y el ejercicio de la deliberación y no como dice Agustín o por obra de Dios para reafirmar su creación y la fe que tiene el hombre en él.

San Agustín y la presencia del mal en la historia de Santiago Cantera Montenegro es un estudio muy reciente sobre cómo se ha desarrollado la idea del mal a lo largo de la historia. En este trabajo el autor va haciendo un recorrido histórico del uso del concepto mal y al mismo tiempo analiza de manera critica los distintos puntos de vista de la religión judeocristiana en las diferentes épocas de la humanidad.

Además, el autor no solo usa para su investigación el libro de *Las confesiones* sino también *La Ciudad de dios* de donde se desprende otro análisis sobre la forma de vida en las dos ciudades que señala San Agustín en dicho texto.

Para un desarrollo más adecuado de los conceptos aristotélicos de bien conforme a la verdad, elección, deliberación, intelecto, maldad y bondad consultaré directamente la obra del filósofo, así como la interpretación de Jesús Araiza sobre *Ética a Nicómaco*.

Rüdiger Safranski también ha hecho un recorrido histórico de cómo fue que se empezó a usar el termino maldad desde los inicios bíblicos de la humanidad anteponiendo el relato bíblico de la creación a la idea de libertad analizándola y haciendo una fuerte crítica a la tradición cristiana sobre el libre albedrío y el destino fijado por Dios.

El autor concluye que hablar del problema del mal es también hablar del drama de la libertad y que tanto la existencia del mal en el mundo como el problema de la libertad deben ser estudiados juntos ya que son dos problemas que nacieron juntos.

Como un aporte a la investigación y el ejercicio filosófico que indaga sobre las preguntas esenciales y de las inquietudes humanas, en este trabajo se pretenden explicar las características generales del pensamiento de San Agustín en torno a la pregunta de dónde surge el mal y porque en el mundo.

Posteriormente se pretende hacer un contraste con la idea de bien en sí mismo de Aristóteles encontrada en el libro de *Ética nicomáquea* para así llegar a un análisis profundo que permita comprender la idea judeocristiana de libre albedrío y la idea de libertad para así hacer notar que el actuar humano no depende de preceptos creados por la tradición judeocristiana sino de una autodeterminación o bien conforme a la verdad al que todo ser humano debe aspirar dentro de una vida lograda.

CAPÍTULO 1

La idea de bien conforme a la verdad en Aristóteles

A partir del contraste entre la concepción del bien en Aristóteles y del mal en San Agustín, observaremos el cambio entre ambas concepciones, por lo que en este capítulo se revisará, desde la mirada aristotélica, la idea de bien conforme a la verdad no sin antes ir a la idea del bien en general.

Se dice que el bien es todo aquello que tiene valor o que es digno de ser calificado como lo más importante. En pocas palabras, se puede decir que el bien es lo que más vale y aquello que es poseedor de una importancia suprema.

Es coloquial que el término bien se use para hacer referencia a algún objeto que se adquiere, se compra o se vende. También suele ser común hablar de un bien al referirnos a la valentía, la sabiduría, la belleza o la dignidad, las acciones virtuosas o un comportamiento aceptado como correcto por un grupo de personas en una sociedad dada.

Como vemos, el término bien tiene varios usos y se puede aplicar tanto a objetos como a hechos, acciones y comportamientos. Podemos decir que, conforme a estos múltiples significados, dicho término tiene diversas aplicaciones. Podemos decir: es un buen café, es un buen amigo, es una buena cosecha, o calificar de buena a una acción.

Acabamos de ver una idea muy general del bien ya que podemos estarnos refiriendo casi a cualquier cosa, pero el objetivo de este apartado es dilucidar otro tipo de bien haciendo referencia a su carácter moral, al que tiene que ver exclusivamente con la conducta humana y, por tanto, estaremos hablando de la importancia de dicha conducta o comportamiento.

Por consiguiente, en este momento se revisarán los términos de bien y mal en Aristóteles partiendo de su obra *Ética a Nicómaco*, Libro I, sobre el bien humano en general, donde describe que el Bien es aquello a lo que tienden todas las cosas y que toda acción humana es el resultado de una elección y considera qué acciones serán las que, correspondientemente, estén o no en función del propio fin, es decir, cuales tienden a la búsqueda del bien y cuáles no.

Sin embargo, como el fin es para el estagirita una realidad no estática sino dinámica, un impulso que nos conduce, por ejemplo, al ejercicio de un trabajo para así realizarnos como profesionales, desarrollar un oficio, estudiar alguna carrera, o la búsqueda y elección de amigos para así hacernos más agradable el diario vivir, etc., parece que debe existir un fin que sea deseado por sí mismo y no que esté subordinado a otro como medio, es decir, un fin último en el cuál coincidirán fin y bien.

Una concepción de la noción del bien muy importante para la historia de la filosofía y el desarrollo de las ideas es la teoría del bien conforme a la verdad desarrollada por Aristóteles la cual habla de un deseo o de una *tendencia* hacia ello. Este filósofo, para abordar dicha cuestión hace referencia a un ordenamiento para definir prioridades sustentado bajo un criterio de preferencias para que así, el bien supremo, no se confunda con otro tipo de bienes.

Siguiendo a Aristóteles podemos decir que lo que es absolutamente bueno se desea más que lo que es bueno para una persona en particular, es decir, hay una *tendencia* hacia un bien general, por ejemplo, es preferible contar con los recursos para poder prevenir una enfermedad que se propaga mundialmente que prevenir la gripe de alguien tomando un tratamiento previo.

Se puede ejemplificar de manera más adecuada la tendencia hacia el bien en general si retomamos el tema de la justicia ya que el estagirita hace referencia a esto al decir que es preferible un bien por naturaleza, como en el caso de la justicia, a lo que es un bien por adquisición, por ejemplo, el hombre justo. De acuerdo con esta lógica o criterio de preferencia se debe elegir lo que agrada más al alma que lo que agrada más al cuerpo (Aristóteles, 2014).

Entonces, podemos ver que Aristóteles establece un sistema o lógica de las preferencias que posee una direccionalidad que tiende a la búsqueda de un bien superior o supremo. Cabe aclarar que el bien supremo no es un simple deseo o un deseo cualquiera ya que si fuera un deseo como cualquier otro sería algo que pudiera abandonarse o sustituirse por otra apetencia o deseo distinto, en todo caso, el bien supremo sería una tendencia suprema.

La diferencia entre *tendencia* y *deseo*, en este sistema de las preferencias, es que el segundo es cambiante mientras que el primero es un camino hacia un bien más general y abarcante.

La definición del concepto del bien en Aristóteles es algo que se construye con la participación, más que de un concepto, con la práctica de acciones verdaderas bajo el predicamento de que el bien conforme a la verdad no solamente es bueno y conveniente, sino que, mediante la elección, resulta ser, lo mejor de lo mejor.

Lo verdaderamente benévolo tiene que ver con una facultad del espíritu que se encarga de evaluar circunstancias particulares proporcionando un ajuste que se refleja primero a nivel del pensamiento involucrando nuestra capacidad de juzgar y, en un segundo momento, se refleja en el terreno de la vida con las acciones que realizamos de cotidiano.

En la vida existen momentos y circunstancias que no están libres de ser valoradas y, por esta misma razón se nos hace extensiva dicha valoración de modo que una mala circunstancia se convierte en tal porque existió un sujeto que la propició. Respecto a ello se puede decir que existe un equilibrio para encaminar nuestros actos a un bien que se desarrolla en la vida misma, el *término medio* es aquel punto en el cual no hay exceso, pero tampoco privación (Aristóteles, 2014).

En la vida práctica hay veces que nos esforzamos mucho y otras en las que nos esforzamos poco, mostramos exageración o insuficiencia. Es inevitable no ponerles un adjetivo calificativo a las acciones puesto que la moral y las normas de acción en una comunidad o sociedad están ya determinadas por una serie de valores establecidos.

Esto se puede explicar de mejor manera si enlistamos al estilo aristotélico los casos en donde las acciones quedan enfrentadas o distanciadas tajantemente unas de otras: justo-injusto, exceso-privación, exageración-insuficiencia, oportuno-inoportuno, virtud-defecto.

La vida moral siempre está en relación con los más excelsos placeres y con los más terribles dolores, es por ello que casi siempre relacionamos lo placentero con lo bueno y lo útil, decimos que algo es malo cuando es dañino y desagradable (Aristóteles, 2014).

Algunas corrientes filosóficas antiguas creían que las virtudes morales eran estados de impasibilidad, tranquilidad y serenidad. Aristóteles ve que esta postura es errónea e inadecuada ya que en la vida práctica dichos estados mentales impiden poner al sujeto en movimiento alejándolo cada vez más del bien supremo abarcando únicamente el bien individual.

Para no caer en errores de comprensión es pertinente aclarar que el pensamiento aristotélico no está en contra de la idea del bien particular, pero es necesario distinguir este tipo de bien del bien supremo. Algunas veces será adecuado apuntar a uno y otras tantas al otro. El bien particular está más cerca del bien supremo que del mal particular pero no así del mal en general ya que lo que es agradable y placentero para uno resulta ser dañino para otro.

En el párrafo anterior se dijo que algunas veces será adecuado apuntar al bien particular y otras al bien supremo, pero no debemos perder de vista que el bien supremo es también particular, sin embargo, hay que poner cuidado, el bien particular no siempre conduce al bien supremo, sino que, al contrario, el bien supremo es ya un bien particular.

Una concepción de la noción del bien muy importante para la historia de la filosofía y el desarrollo de las ideas es la teoría del bien conforme a la verdad desarrollada por Aristóteles, la cual habla de un deseo o de una tendencia hacia ello. Este filósofo, para abordar dicha cuestión, hace referencia a un ordenamiento para definir prioridades sustentado bajo un criterio de preferencias para que así, el bien supremo, no se confunda con otro tipo de bienes.

Siguiendo a Aristóteles podemos decir que lo que es absolutamente bueno se desea más que lo que es bueno para una persona en particular, es decir, hay una tendencia hacia un bien general, por ejemplo, es preferible contar con los

recursos para poder prevenir una enfermedad que se propaga mundialmente que prevenir la gripe de alguien tomando un tratamiento previo.

Se puede ejemplificar de manera más adecuada la tendencia hacia el bien en general si retomamos el tema de la justicia ya que el estagirita hace referencia a esto al decir que es preferible un bien por naturaleza, como en el caso de la justicia, a lo que es un bien por adquisición, por ejemplo, el hombre justo (Aristóteles, 2014). De acuerdo con esta lógica o criterio de preferencia se debe elegir lo que agrada más al alma que lo que agrada más al cuerpo. Entonces, podemos ver que Aristóteles establece un sistema o lógica de las preferencias que posee una direccionalidad que tiende a la búsqueda de un bien superior o supremo.

Cabe aclarar que el bien supremo no es un simple deseo o un deseo cualquiera (que agrada) ya que si fuera un deseo como cualquier otro sería algo que pudiera abandonarse o sustituirse por otra apetencia o deseo distinto, en todo caso, el bien supremo sería una tendencia suprema. La diferencia entre tendencia y deseo, en este sistema de las preferencias, es que el segundo es cambiante mientras que el primero es un camino hacia un bien más general y abarcante.

La definición del concepto del bien en Aristóteles es algo que se construye con la participación, más que con un concepto, se define con la práctica de acciones verdaderas bajo el predicamento de que el bien conforme a la verdad no solamente es bueno y conveniente, sino que, mediante la elección, resulta ser, lo mejor de lo mejor.

Lo verdaderamente benévolo tiene que ver con una facultad del espíritu que se encarga de evaluar circunstancias particulares proporcionando un ajuste que se refleja primero a nivel del pensamiento involucrando nuestra capacidad de juzgar y, en un segundo momento, se refleja en el terreno de la vida con las acciones que realizamos de cotidiano.

Para no caer en errores de comprensión es pertinente aclarar que el pensamiento aristotélico no está en contra de la idea del bien particular, pero es

necesario distinguir este tipo de bien del bien supremo. Algunas veces será adecuado apuntar a uno y otras tantas al otro. El bien particular está más cerca del bien supremo que del mal particular pero no así del mal en general ya que lo que es agradable y placentero para uno resulta ser dañino para otro.

En el párrafo anterior se dijo que algunas veces será adecuado apuntar al bien particular y otras al bien supremo, pero no debemos perder de vista que el bien supremo es también particular, sin embargo, hay que poner cuidado, el bien particular no siempre conduce al bien supremo, sino que, al contrario, el bien supremo es ya un bien particular.

En su ética Aristóteles al hablar de la virtud no puede dejar de lado a la ciencia política ya que esta se ocupa también de estudiar el modo en que el ser humano actúa en sociedad mediante el placer y el dolor, la tarea de la ciencia política será saber identificar a aquellos que hacen el bien o el mal siguiendo una serie de normas que benefician a la mayoría, será entonces una buena persona o un buen ciudadano quien sepa hacer una mediación entre los placeres y los dolores, por ello, se dice que la ciencia política conoce como nadie los vicios y las virtudes del ser humano, conoce su naturaleza y actúa mediante las leyes.

Ya vimos que la ciencia política tiene total y absoluta relación con la idea del bien, este tipo de bien será el *bien común*, pero Aristóteles no usaba este término que es de origen medieval, no obstante, podemos decir que la ciencia política tiene como principal objetivo el bien común o para el mayor número de personas.

Dice el filósofo que el bien del hombre se encuentra en la elección de aquellas acciones que obedecen no al cumplimiento de su propio fin sino al cumplimiento de un fin superior (Aristóteles, 2014), por lo tanto, abarca a todos los seres humanos en su calidad de individuos en pro de una verdad que permita una vida armoniosa en sociedad, respetando las cualidades individuales de cada ser humano.

El bien será un *concepto abierto* que el ser humano tiene que construir mediante la elección de aquello que nos hace plenos y que al mismo tiempo nos da apertura para reconocer al otro mediante el reconocimiento de uno mismo.

Por consiguiente, la noción de bien en Aristóteles está en relación con la verdad. Entonces, la noción aristotélica del bien conforme a la verdad se centrará en estudiar y analizar el concepto de *deliberación* ya que el desarrollo de esta categoría es de vital importancia para profundizar en el estudio crítico de la elección de los seres humanos de unas cosas sobre otras respecto a su actuar en la vida cotidiana.

Ahora bien, la deliberación en Aristóteles se refiere a un profundo análisis de la razón para saber elegir qué es lo más conveniente para uno en determinadas circunstancias. El estagirita dice que la deliberación implica definir los objetivos de nuestros actos, pero lo más importante será definir cómo y de qué manera vamos a cumplir esos objetivos. Así pues, el médico no tiene que discernir sobre curar o no, sino cuál es la mejor manera de aliviar a las personas para poder proporcionarle el mejor tratamiento teniendo como resultado un estado de bienestar o salud.

La deliberación implica un *uso de la razón guiado por el intelecto* ya que muchas veces al razonar no sólo está presente esa facultad, sino que también aparece la irracionalidad, entonces el papel del intelecto es orientar nuestros actos hacia el cumplimiento de un fin supremo que es el bien conforme a la verdad, este tipo de bien guiado por la luz del intelecto no es el bien personal ni el bien para unos cuantos sino el bien que conduce a todos a una mejoría social (Araiza, 2021).

Pero el bien más importante, el más deseable y el más duradero es el sumo bien o bien supremo, quedará entendido entonces que, el bien común es sólo una guía o camino para alcanzar un bien superior el cual es deseado por sí mismo y no en vista de un bien inalcanzable o ulterior. Un bien entendido como sumo o supremo, cualquiera que sea, es necesario para evitar el proceso al infinito y, para Aristóteles este bien supremo es la felicidad.

Si existe un fin de nuestros actos buscado por sí mismo y las demás cosas por causa de él, y si es cierto también que no siempre lo que elegimos está determinado por otra cosa (de ser así, el proceso proseguiría infinitamente...), entonces está claro que ese fin último no sólo será el bien sino lo mejor (Aristóteles, 2014). En este sentido, la búsqueda de este bien le compete a la ciencia política, al que filosofa y a quien sea capaz de comprender estas nociones para llevarlas a la vida práctica.

Ahora bien, Aristóteles dice que es absolutamente absurdo preguntarse por el sentido de las cosas si dicha pregunta no tiene implicaciones prácticas en el actuar de los seres humanos o en la relación de unos con otros. Dice que muchos son los que se preguntan por la justicia sin saber que esa pregunta debería estar más dirigida a qué actos proporcionan justicia y cuales proporcionan injusticia, éste preguntar por el cómo y poder llevarlo a cabo es la realización del bien supremo.

Por eso en el capítulo que habla de la fortaleza y la templanza hace un análisis minucioso sobre cuáles actos deben ser tomados o catalogados como actos de maldad o alejados absolutamente del bien verdadero.

Para calificar a una acción de voluntaria o involuntaria, es importante considerar el momento en el que se realiza la acción o se obra: pues todo hombre perverso ignora qué debe hacer y qué no, y por eso precisamente, es que son todos los de esta clase injustos y malos en general. Porque del que no sabe lo que le conviene hacer no puede decirse que obra involuntariamente (Aristóteles, 2014).

Esto quiere decir que peca de falta de saber, se encuentra falto de entendimiento pues no sabe definir prioridades, no distingue lo mejor de lo peor ni lo mejor de lo mejor, así que dejar que las cosas sucedan de una o de otra manera nos hace malvados.

Así como la virtud se desarrolla en la práctica y su fin será generar actos de bondad o del bien en su más alto grado, el fin de la ciencia política se verá satisfecho también mediante la acción: ahora el asunto es cómo se debe actuar.

Para responder a ello es preciso remitirnos a otro elemento del cual se desprende un concepto de vital importancia para la construcción de la noción del bien en relación a la verdad y, tal concepto es el de conveniente, pertinente o, como lo llama Aristóteles: *oportuno* en relación con las acciones.

¿Qué es lo conveniente u oportuno y cómo se realiza? Lo que es oportuno también es pertinente, sucede o se realiza en unas circunstancias o un momento ideal para producir un efecto benéfico, ahora, la nueva tarea será dilucidar cuál es ese momento ideal que nos conduce al ansiado bien.

En principio, para responder a la pregunta anterior debe quedar claro que la calidad de conveniente o inconveniente se le da o se les aplica a las acciones, pero, la parte que tiene que ver con cómo se realiza o se lleva a cabo requiere un análisis más profundo y para ello es preciso remitirnos al sistema de prioridades mencionado al principio de este capítulo.

También ya se dijo que se está más cerca del bien cuando seleccionamos acciones basándonos en la idea de *término medio* quedando entendido que hay que movernos del lado de las acciones que están más cerca del bien absoluto, la mejor elección sería preferir y escoger lo mejor entre lo mejor y no lo que aún no llega al otro extremo (mal) excusándonos y diciendo que no es aún un mal porque no se está todavía en lo peor de lo peor o en un punto crítico.

1.1 La deliberación: una vía hacia el bien supremo

Hasta este punto tenemos más o menos claro los aspectos concernientes a lo voluntario y lo involuntario en relación con el término medio, pero, detrás de ello está de manifiesto el término más importante del bien conforme a la verdad, estamos hablando de la palabra "*deliberación*" ¿Qué es la *deliberación*? Lo único que podemos decir ahora es que la *deliberación* está profundamente emparentada con los términos oportuno e inoportuno, mencionados anteriormente, pero, profundizaremos más en ello regresando a la raíz del asunto.

En el capítulo III del texto *La deliberación* de J. Araiza es bastante notoria la exhaustiva investigación del autor ya que profundiza de una manera extraordinaria en el asunto que ya mencionamos: se remite al origen de la palabra y se apega fielmente al análisis ético aristotélico, el que empieza aludiendo al carácter práctico del término, mismo que Aristóteles privilegió por encima del teórico, describiendo así, cómo se produce y qué relación tiene con nuestros actos.

Araiza dice que Aristóteles habla sobre dos especies de pensamientos o filosofías, así como de dos fines, respectivamente, a los cuales se orienta la investigación filosófica. Por un lado, está la filosofía contemplativa de orden especulativo ya que esta contempla la verdad y, por otro lado, está la filosofía práctica que se mueve en la esfera de los hechos prácticos, cuya realización no se encuentra en el ámbito intelectual sino en la esfera de los hechos.

Según Aristóteles, en la filosofía contemplativa interviene una parte del alma que se llama intelecto y, la actividad del intelecto es la contemplación. En la filosofía práctica opera la razón, pero no sólo la razón, aquí también la parte irracional del alma juega un papel fundamental. En Araiza podemos encontrar también que esta especie de filosofía establece como objeto de su análisis las acciones de la vida, de las cuales surgen y a las cuales conciernen precisamente los razonamientos. Nuestro razonamiento está en relación con nuestros actos.

Para que esto quede más claro mencionaré la formulación aristotélica donde se habla de una parte del alma que es dotada de razón y otra que es irracional, ahora hagamos de cuenta que la parte racional está dividida en dos como nos dice el estagirita, habrá entonces una primera parte con la cual

contemplamos las cosas cuyos principios no admiten ser distintos y, una segunda con la cual contemplamos las cosas que si lo admiten (Aristóteles, 2014).

Entonces, el intelecto es quien dota de equilibrio a ambas partes y, por ende, a las subpartes en las que también se dividen; a veces actúa sobre una y otras tantas sobre ambas. Respecto de las dos partes de razón del alma Aristóteles dice que una es científica y la otra calculadora, y *calcular y deliberar resultan ser lo mismo*, puesto que nadie delibera sobre asuntos que no admiten ser de otro modo.

Es parte de los prejuicios querer ver separadas la parte racional del alma y la irracional ya que es conveniente para el manejo de algunas ideologías, sociedades o grupos suprimir los deseos y la intuición como partes de la estructura que conforman los distintos modos de actuar y de vivir.

Araiza resalta la siguiente idea siguiendo a Aristóteles y su análisis sobre la deliberación: La vida de los incontinentes depende del arbitrio de los apetitos, en tal caso, se dice, el conocimiento llega a ser inútil...En cambio, para los que apetecen y actúan según el razonamiento, de mucha utilidad les será el saber estas cosas.

¿Qué es la *deliberatio* o *deliberación*? Este término se define llanamente como un proceso de pensamiento previo a tomar una determinación, según Araiza, en este vocablo se expresa con claridad el sentido y la naturaleza de la cosa. Librare: pesar, como en la libra, en la balanza. Delibrare es algo así como hacer pasar por la balanza, sospechar por su gravedad una cosa, pesarla bien y, por extensión, pensarla bien.

Siguiendo con esta explicación, la *deliberación* es un proceso interno o interior que apunta a una finalidad práctica, aunque esto no signifique que, a todas nuestras acciones, anteceda siempre un proceso deliberativo.

Araiza cita a Michel de Montaigne en Ensayos "De la inconstancia de nuestros actos", dice:

...la consulta y la deliberación es el principio de toda virtud, y que su final y su perfección es la constancia...Lo que hacemos es seguir las inclinaciones de nuestro apetito..., según nos empujen los vientos de las circunstancias..., cambiamos como ese animal que adopta cualquier color según el lugar donde lo ponen (Araiza, 2001: 59).

El bien conforme a la verdad se manifiesta en la vida práctica cuando es acompañado por el hábito o disposición racional como virtud. Y ésta es el hábito que hace al ser humano bueno y le permite hacer bien su propia tarea; es un hábito racional y también, como todos los hábitos, uniforme, consistente y constante. Esta idea del bien condujo a Aristóteles a definirlo como *aquello a lo que todas las cosas tienden o aspiran*.

Esta idea del bien como un hábito, como algo que se practica tiene como objetivo encaminarnos al buen vivir o a la búsqueda de la felicidad; el bien conforme a la verdad tiene implícito el goce de la existencia mediante actos de constante reflexión y, es por ello que el estagirita lo visualizó como una tendencia o aspiración que se hace patente en la vida práctica de tal modo que es lo mismo vivir y obrar bien que ser feliz (Aristóteles, 2014). Como resultado de este planteamiento resulta importante hacer las siguientes preguntas: ¿Qué es la felicidad?, ¿es algo manifiesto y tangible?, ¿Son el placer, el honor y la riqueza formas de felicidad?

Otro aspecto importante para profundizar en el análisis del bien conforme a la verdad es el que concierne a la elección o acto deliberativo ya que sabemos que este tipo de bien se refiere o caracteriza a las acciones que se realizan en el ámbito de lo cotidiano. La elección, *deliberación* o, los casos donde ésta se manifiesta tienen que ver con las preferencias volitivas y con lo voluntario. Poseen voluntad, según Aristóteles, los niños y seres vivos tales como las plantas y los animales, pero ¿a quién le concierne o pertenece la elección?, ¿quiénes son aquellos que pueden elegir y deliberar?

Como ya lo hicimos antes, lo más propicio será decir o ir enlistando los aspectos que no corresponden o no deberían ser parte del proceso de elección.

La elección no se puede identificar con el apetito irascible, la irritabilidad o con aquellas personas coléricas. Tampoco puede recaer sobre lo imposible, por ejemplo, el ansia de inmortalidad o juventud eterna. Y, por último, la elección no es una opinión ya que las opiniones se clasifican por su verdad o falsedad, no por su bondad o maldad.

Para seguir con este análisis de la *deliberación* y la elección debemos distinguirla del deseo, que es común también a los seres irracionales, en tanto la elección y la *deliberación* no lo son de la voluntad porque se pueden querer también las cosas imposibles como la inmortalidad, pero no se pueden elegir. La opinión entra también en las cosas imposibles ya que éstas no la podemos controlar, no depende de nosotros.

A estas determinaciones negativas Aristóteles agrega la determinación positiva de que la elección va siempre acompañada por la razón y por el pensamiento, a la cual se le puede agregar algo fundamental que resulta de las determinaciones negativas: la elección y, por ende, la *deliberación* sólo concierne a las cosas posibles.

La *deliberación* se concentra en la manera o las formas en que llegamos a ella, se centra en los medios y no en los fines o el fin de la acción. La elección se hace sobre aquello que depende de nosotros y también, a diferencia de la opinión, aquella sí se distingue por su bondad o malicia: somos buenos o malos segúnelijamos el bien o el mal. Quien quiera sacar provecho de las lecciones acerca de lo bueno...debe ya poseer hábitos morales, ya que de esta materia el principio es el hecho y si este es evidente, no será ya necesario declarar por qué (Aristóteles, 2014).

Uno de los contratiempos o dificultades de las que habla Aristóteles en texto *Ética nicomáquea*, tiene que ver con la encomienda de vislumbrar el fin en vista del cual cada uno orienta sus propias acciones, primero se debe determinar el fin y, una vez establecido, se delibera sobre la manera de conseguirlo. ¿Cómo conseguirlo? No se debe deliberar acerca de los fines, sino acerca de los medios.

¿Cuáles serán los medios de los que podremos servirnos y por qué? Con relación a esto mismo agrega Araiza que, ubicar el fin es como la meta que conviene haber establecido previa y elocuentemente, y la *deliberación* es como un resorte interno, cuyo movimiento nos permite averiguar y descubrir cómo alcanzar esa meta. La *deliberación* es una especie de indagación o investigación ya que el que delibera analiza e investiga el cómo llegar al fin. Ahora bien ¿Cómo se adquiere la capacidad deliberativa?

La *deliberación* vendría a ser un proceso analítico que nos pone en movimiento en dirección a nuestros propios actos, pero ¿cómo se da? Una de las respuestas que Araiza encuentra en Aristóteles es que no investigamos para saber qué cosa es sino cómo se llega a ella. No investigamos para saber qué cosa es, sino para llegar a ser así, de tal clase, de manera que conviene averiguar no sólo en qué consiste la cosa, sino también, y, ante todo, cómo se produce dentro de nosotros (Aristóteles, 2014).

Siguiendo esta idea, se puede hablar de dos tipos de actos: voluntarios e involuntarios.

Para lograr tener una idea de qué caracteriza o cuáles son los actos voluntarios es preciso primero enlistar los ejemplos que muestran lo contrario, es decir, los actos involuntarios. Los actos involuntarios son forzosos, obligados y por ignorancia (Aristóteles, 2014). Son actos forzosos aquellos cuyo principio es extrínseco, sin participación alguna por parte del agente, como cuando somos arrastrados por una ola o por el viento tal cual hoja cae del árbol.

Existen una serie de actos que son difíciles de catalogar como voluntarios o involuntarios, por ejemplo, las acciones llevadas a cabo porque alguien amedrenta a otra persona, el temor es una fuerza que nos hace actuar de un modo u otro bajo circunstancias específicas, los casos que representan el ejemplo anterior serían aquellos en donde hay amenazas, podrían ser casos también de vida o muerte y, por tal motivo es dudoso si debieran considerarse voluntarios o involuntarios.

Para tener una idea más clara sobre esto podemos remitirnos al siguiente ejemplo sobre un cargamento arrojado al mar durante una tempestad: nadie en su sano juicio hace algo así por gusto sino si de ello depende su salvación (Aristóteles, 2014).

Siguiendo esta idea, se puede hablar de dos tipos de actos: voluntarios e involuntarios. Para lograr tener una idea de qué caracteriza o cuáles son los actos voluntarios es preciso primero enlistar los ejemplos que muestran lo contrario, es decir, los actos involuntarios. Los actos involuntarios son forzosos, obligados y por ignorancia (Aristóteles, 2014). Son actos forzosos aquellos cuyo principio es extrínseco, sin participación alguna por parte del agente, como cuando somos arrastrados por una ola o por el viento tal cual hoja cae del árbol.

Existen una serie de actos que son difíciles de catalogar como voluntarios o involuntarios, por ejemplo, las acciones llevadas a cabo porque alguien amedrenta a otra persona, el temor es una fuerza que nos hace actuar de un modo u otro bajo circunstancias específicas, los casos que representan el ejemplo anterior serían aquellos en donde hay amenazas, podrían ser casos también de vida o muerte y, por tal motivo es dudoso si debieran considerarse voluntarios o involuntarios. Para tener una idea más clara sobre esto podemos remitirnos al siguiente ejemplo sobre un cargamento arrojado al mar durante una tempestad: nadie en su sano juicio hace algo así por gusto sino si de ello depende su salvación (Aristóteles, 2014).

Aristóteles hace un exhaustivo análisis en torno al origen de la acción para estudiar más sobre cómo se produce la *deliberación*. Dice que los actos se dividen en voluntarios e involuntarios y que, en ambos casos, la calidad de voluntario o involuntario queda definida en el momento de la acción o en el preciso momento en que se actúa.

De los actos involuntarios se puede decir que hay algunos que se realizan de manera forzada, por causas nobles, por fuerza o por ignorancia. Y, de los casos de actos involuntarios por fuerza, es decir, cuando se impone la naturaleza,

existen acciones mixtas que se parecen mucho a las voluntarias, pero, aun así, el fin de la acción se define en ese momento concreto.

En algunos casos es complejo decidir qué es lo más conveniente elegir o qué es lo más conveniente soportar. Pero, según Aristóteles, la verdadera dificultad radica realmente en mantenerse firme y constante en la decisión que se tomó, porque en la mayoría de los casos, lo que se presenta como expectativa es doloroso, mientras que aquello a lo que se obliga es vergonzoso (Aristóteles, 2014). La complejidad radica también en el hecho de que en cada caso las circunstancias particulares presentan muchas variantes y diferencias, de modo que es fácil decidir cuál en lugar de cuál otra conviene elegir.

Aristóteles señala dos criterios respecto a lo forzado: el principio externo de la acción y la pasividad absoluta. Sobre la pasividad Araiza, en la misma línea que Aristóteles, dice que hay algunos que admiten, sin más, que ellos mismos son causa de las cosas (cuando les es conveniente), cuando son bellas, pero, tratándose de las vergonzosas y dañinas, dicen que algo o alguien más las propició, aducen como causa la fuerza externa...sin embargo también son voluntarias.

Aquellos que actúan por fuerza o contra su voluntad, lo hacen sintiéndose mal, lo hacen con dolor y pesadez. Por tanto, los actos que vienen acompañados de gozo y placer no pueden ser involuntarios y, de la misma manera, los actos vergonzosos a los que suele acompañar placer tampoco pueden ser involuntarios. Absurdo sería, por ejemplo, como dice Aristóteles, que alguien adujera que se sintió obligado a seducir a la mujer de su amigo por causa del placer.

Cuando decimos que alguien actúa por ignorancia es porque no sabe algunas de las circunstancias...por ejemplo, cuando el que actúa ignora quién actúa, con qué, para qué, qué hace, acerca de qué, o cómo...evidentemente, como dice Aristóteles, nadie podría ignorar todas estas cosas...a no ser que esté fuera de sus cabales o esté loco.

Ahora bien, es importante hacer la siguiente distinción: involuntario no es igual a no voluntario, se puede decir que lo involuntario se da cuando un acto se realiza con dolor o que quien lo realizó se arrepintió una vez concluida la acción, mientras que lo no voluntario escapa total y absolutamente de nuestras manos, Araiza hace referencia al ejemplo que da Aristóteles para hacer énfasis en esta distinción, el caso de Edipo es una sucesión de actos no voluntarios ya que aquí no hay dolor ni arrepentimiento por parte de Edipo al haber dado muerte a su padre pero, tampoco tenía otra opción.

Otra distinción importante sobre lo involuntario es la que tiene que ver con los actos que se cometen por ignorancia, pero antes de seguir ahondando en esto debe decirse que ignorancia no es igual a estado de ignorancia, para explicar mejor esto nos remitiremos a los ejemplos que da Aristóteles: el borracho y el colérico.

Los actos tanto del borracho como del colérico son en estado de ignorancia no por ignorancia ya que actúan libremente bajo los efectos tanto del vino como de la ira respectivamente, el borracho sí que sabía cuáles eran los efectos del alcohol y, el iracundo también es completamente consiente de que no se deben tomar decisiones bajo los efectos de la ira puesto que muy probablemente se ha precipitado a tomar determinaciones en este estado de las cuales seguramente ahora se arrepiente.

Por tanto, debe decirse que, el campo de lo voluntario es más abarcante y amplio que el de la razón. Según Araiza, lo dice Aristóteles más o menos en los siguientes términos: todo lo que elegimos es voluntario, pero no todo lo voluntario lo elegimos (Araiza, 2001).

La elección es el principio de la acción, es aquello que nos permite juzgar. La elección tiene relación con los apetitos, pero no es lo mismo. Por ejemplo, el hombre incontinente y deseoso de placeres actúa motivado o movido por el deseo, no por la elección. El continente es aquel que se contiene ante sus deseos y apetitos, actúa eligiendo. Elegimos, entonces, sólo aquello cuya génesis creemos que esta en nosotros mismos (Araiza, 2001).

Elegir quiere decir preferir y querer lo uno antes que lo otro, o como dice Araiza: tomar una cosa antes que otra... entre dos cosas, preferir aquella que es mejor. Por eso la elección requiere de razonamiento y de pensamiento. Y es aquí donde tiene lugar la deliberación...La elección es aquello que de antemano se ha deliberado (Araiza, 2001).

Y más exactamente, según la traducción que hace Araiza de Aristóteles, la elección es un apetito deliberado o una deliberación apetitiva, para que se dé el movimiento hacia lo mejor y existan acciones buenas debemos primero deliberar y elegir según la recta razón, así que, a la acción antecede la elección y a la elección antecede la deliberación. Finalmente, y en concordancia con esta interpretación de Aristóteles se puede decir que todo este proceso pasa, por así decirlo, por el tamiz de lo voluntario (Araiza, 2001).

La deliberación es una actividad que se proyecta hacia el futuro y vislumbra posibles panoramas. El resultado no es cien por ciento seguro ni cierto en su totalidad, es indefinido, aunque las posibilidades son muy grandes de que ocurra algo positivo, la actividad deliberativa admite cierto grado de probabilidad.

El deliberar se produce dentro del campo de las cosas que ocurren la mayoría de las veces. Según Aristóteles, la elección y la deliberación se despliegan en todos los ámbitos y en todos los niveles del actuar humano, pero, hay una elección y una deliberación determinante, que involucra, en su totalidad, el destino de nuestra vida: la vida política y la vida contemplativa.

1.2 La recta razón como sinónimo del bien

Ahora volveremos a uno de los capítulos más importantes de la Ética para ahondar en este análisis. En el libro que trata Sobre las virtudes intelectuales, Aristóteles comienza mencionando de nueva cuenta y haciendo especial énfasis en la idea del término medio ya que es preciso entender más a fondo el problema de la elección humana diciendo que debe elegirse conforme a lo que dicta la razón.

Existe un objetivo o fin al que se dirige aquel que se orienta o se deja orientar por la razón, existe también una naturaleza o norma de las pasiones intermedias o pasiones que se encuentran en medio, se puede decir también de ellas que persiguen la recta razón y pueden encaminarse al bien. Es por ello que el ejercicio de razonar o del buen pensar tendría que tener un objetivo similar no olvidando dicha norma o naturaleza de las pasiones.

Si el ejercicio de razonar o del buen pensar consiste en mirar con otros ojos, es decir, no de forma superficial ni convencional aquello mismo que ya habíamos visto antes, como si se tratase de la primera vez o del primer encuentro con el objeto en un entorno primigenio también, entonces las pasiones tendrían que tener un ordenamiento o filtro dado por la razón, no para suprimirlas, sino para ubicarlas y engrandecerlas voluntariamente encaminándolas también a través del sistema de las preferencias hacia su plena realización acompañadas por la razón verdadera o buen pensar.

La idea anterior dibuja y deja entrever una idea de la acción que sirve como guía alentándonos a pensar la vida posibilitando el bien conforme a la verdad y es por ello que Aristóteles piensa que, en relación con los hábitos del alma, es imperativo no sólo que la formula general sea verdadera, sino que quede establecido qué cosa es la razón y cuál es su regla más importante.

El análisis del buen pensar invita a poner entre paréntesis los prejuicios y la tradición. Aquí radica la diferencia entre el que finge ser filósofo y el verdadero filósofo que se convierte en la propia pregunta o el propio problema, pues parte de la acción humana y no de la idea.

Es por ello que desde el inicio del capítulo se hace una distinción entre el bien y el sumo bien o bien supremo aristotélico, abriendo paso a un análisis profundo ya que es preciso ir más allá de la mera pregunta por el bien, contemplando un análisis ético radical como la única manera de trascender las ideas fijas e inamovibles, dando lugar al desarrollo del concepto del bien conforme a la verdad como la guía idónea para la realización del proyecto de una ética de la acción.

¿Acaso es el bien aquello que se encuentra más allá del ser? De suerte que sí, pues no se debería estar dispuesto a regresar a una ontología cualquiera o al vicio del mundo sino a ir a esa idea del bien, de lo perfecto y estar dispuestos a mirar de fuera, estar dispuestos a una acción que no tiene una retribución y, una vez que se da este paso ya no podremos seguir siendo los mismos. Nada mueve el pensamiento por sí mismo, sino sólo el pensamiento dirigido hacia un fin que es práctico (Aristóteles, 2014).

Una vez entrados en el análisis de qué cosa es y cómo se participa en la recta razón como herramienta para el desarrollo del bien conforme a la verdad, nos pudimos dar cuenta también que la pregunta por la verdad o las cosas verdaderas no debe quedar de lado. Para ello, Aristóteles nos dice que existen cinco virtudes por las cuales el alma alcanza la verdad: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intuición, en cambio, dice, por la conjetura y la opinión es posible equivocarse.

En el apartado VI, libro II de *Ética Nicomáquea*, se distinguen tres cosas que guían la acción y la verdad: la sensación, el entendimiento y la tendencia o apetito... la sensación no es principio de ninguna acción moral, una prueba de esto dice, es que las bestias tienen sensaciones, pero no participan de la acción (Aristóteles, 2014).

Comprendiendo entonces que, la virtud moral es un hábito producto de elección, y la elección un deseo deliberado, es necesario por estos motivos que la razón sea verdadera y la tendencia recta, así es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de probar la razón y perseguir el deseo. Entonces, si no

es la sensación parte de la acción moral, quedan el entendimiento y la tendencia o apetito como estructura plena de la verdad de carácter práctico.

Resulta ser que la elección es el principio de la acción y por este entenderemos la causa eficiente de la cual se produce el movimiento, no la final, y el principio de la elección es el deseo y el raciocinio por causa de algo. Por tal motivo no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin un hábito moral. Por tanto, ni el bien supremo ni el bien práctico se pueden realizar sin pensamiento y sin voluntad, carácter o temple.

Un hábito moral bien logrado será no sólo una tendencia hacia el bien conforme a la verdad o sumo bien, sino que también será el principio del pensamiento productivo. No obstante, el acto moral es un fin en sí mismo ya que la buena acción es su culmen, y a este fin tiende el deseo. Así que la moral apegada a la recta razón resulta ser un perfecto bien que puede vislumbrar su despliegue en la vida práctica, pero, no siempre tiene que ser de este modo, el acto moral es un fin en sí mismo. La elección es inteligencia deseosa o deseo intelectual, y un principio parecido es el hombre (Aristóteles, 2014).

Con lo anterior podemos entender que la verdad es producto de las dos partes intelectuales del alma, y los actos que le posibilitan a cada una de ellas alcanzar la verdad son para ambas sus virtudes. La verdad se alcanza según Aristóteles y como también ya se dijo arriba, por medio de cinco virtudes: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intuición, en cambio, por la conjetura y la opinión podemos errar.

1.3 Prudencia e intuición

A continuación, veremos cómo y por qué la acción no es igual a la producción. Aristóteles pone el ejemplo del arte, diciendo que son lo mismo el arte y el hábito productivo acompañado de razón verdadera. Y, en lo que concierne a la prudencia, se puede decir de ella que es un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre lo que es benéfico y dañino o, sobre lo que es bueno o malo para el ser humano, por tal motivo, la prudencia no es un arte sino una virtud.

Podemos entender la prudencia tomando en cuenta cuáles son los individuos que son merecedores de llamarse prudentes. Son prudentes las personas capaces de deliberar acertadamente sobre aquellas cosas buenas y convenientes para ellas mismas y, no de manera parcial. Con esto se puede decir que, la prudencia no es ciencia ni arte, ya que la ciencia siempre se hace acompañar de demostraciones y, no hay demostraciones de cosas cuyos principios pueden ser de otro modo, así como tampoco puede deliberarse sobre cosas que se hacen por necesidad.

Dentro del principio de los objetos de la ciencia no puede haber ni arte ni prudencia ya que la ciencia tiene que ser demostrable y la prudencia y el arte pueden ser de otro modo. Por esta razón, la prudencia, la sabiduría y la intuición resultan ser los hábitos por los cuales se lleva a cabo el conocimiento de la verdad y no desacertamos, sea sobre las cosas fijas, mudables o cambiantes. Y si la razón, la ciencia o la prudencia no pueden llegar al conocimiento de los principios, es preciso que la intuición deberá ser el hábito de estos (Aristóteles, 2014).

Con lo antes dicho podríamos remitirnos a las líneas en donde se hablaba sobre qué cosa es lo mejor de lo mejor o el bien supremo, puede venirnos también a la mente la pregunta de qué es la excelencia o quién puede realizar tal hazaña, algunos pensarían que algo así sólo lo puede lograr un sabio dada su aparente dificultad, pero, qué es la sabiduría. Pues resulta que no es igual la sabiduría vista o entendida como excelencia de un arte a la sabiduría en general.

En términos generales, la sabiduría es el ejercicio racional de las cosas humanas, es decir, el comportamiento racional en todo actuar y pensar humanos y, de esta manera, el sabio determina qué es lo bueno y lo malo, no sólo para él sino para cualquier cosa, acción o persona. Hablar de sabiduría será también hablar de acciones humanas o actividades ligadas a un cierto tipo de conducta orientada a abrir la posibilidad de encaminar los hechos de la mejor manera posible para obtener como resultado un mayor acercamiento a las cosas bellas, elevadas y sublimes.

Si hablamos de sabiduría en general pareciera que nos olvidamos de aquel que la posee, más bien deberíamos hablar de esa persona, es decir, del sabio ¿qué podemos decir de él? Es sabio aquel que domina algún oficio con maestría o es excelente en ello, por ejemplo, sabemos de Fidias que es un sabio escultor y de Policeto que es un sabio estatuero, sin embargo, a algunos los consideramos sabios en general, no parcialmente, ni en algún aspecto especial (Aristóteles, 2014).

Ser sabio consiste en ser consciente de que no se es perfecto, por tal motivo dice Aristóteles que lo sabio es lo mismo y lo prudente es diverso ya que en cada género de seres se llama prudente el que sabe mirar bien las cosas que le corresponden y, si hubiera de llamarse sabiduría al saber de las cosas benéficas a cada quien, entonces existirían muchas sabidurías. No podría aplicarse una sola sabiduría a lo que es bueno para todos los humanos, sino que tendría que ser distinta para cada uno y para cada género.

...Y por eso de Anaxágoras y Tales..., no se dice que son prudentes, sino que son sabios, porque, aunque nos damos cuenta de su ignorancia de las cosas que les son beneficiosas, reconocemos que saben de cosas que, aunque inútiles (ya que no son los bienes humanos lo que ellos buscan), son superiores, maravillosas, difíciles y divinas (Aristóteles, 2006: 128).

La prudencia es una virtud, pertenece al campo de lo humano, tiene por objeto aquellas cosas en las cuales puede haber deliberación, por tal motivo se puede decir que la tarea del prudente es deliberar bien y acertar en lo práctico. La

prudencia se ordena y dirige a la acción, y la acción concierne a las cosas particulares, debe conocer los hechos y las circunstancias particulares: por eso los que no saben son más avezados o prácticos que los que saben. La prudencia es práctica y debe extenderse a todas las cosas y a todos los actos u hechos particulares, es necesaria tenerla en lo general y en lo particular, más en esto último, pensaría Aristóteles.

Las personas piensan que lo conveniente es buscar su propio bien, pero para algunos otros es vital asegurar primero el bienestar de la familia y de la sociedad o personas más próximas ya que, de esta manera asegurarán el propio o, de qué manera debe uno enumerar sus intereses, eso no es fácil.

La intuición es opuesta a la prudencia dice Aristóteles, la intuición sale a relucir cuando la razón escapa por su lindero y ya no puede darnos respuesta alguna. La intuición es de los límites, de los cuales ya no puede darse explicación, prueba o justificación alguna, mientras que la prudencia es de lo último, de lo cual ya no hay conocimiento sino percepción sensible (Aristóteles, 2014).

La percepción a la que nos referimos arriba no es especialmente la de los sentidos sino una percepción análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo pero, tiene más de percepción que de prudencia, la cual es una percepción de otro tipo (Aristóteles, 2014).

Como ahora sabemos, primeramente, se dan los fenómenos, los fenómenos se dan antes que las acciones ya que la acción si puede ser valorada, una vez que se da esto es entonces cuando surgen todas las preguntas sobre lo voluntario e involuntario, sobre si es moralmente correcto o incorrecto, es decir, si hay maldad o bondad

Cabe mencionar que todas estas cuestiones en torno a la acción surgen motivadas por el qué, cómo, dónde y con quién se dan los hechos, pero la percepción de la que hablamos en el párrafo anterior se da, parte en el momento en que se desarrolla el hecho, casi sin darnos cuenta y, finalmente es completada

al interiorizar el qué y el cómo, finalmente las otras dos preguntas le conciernen a la tradición, a nuestros códigos morales.

El bien, en el ámbito teórico es un concepto racionalmente indefinible, las teorías éticas contemporáneas no han formulado alguna concepción del todo completa y aceptable del bien ya que no se podría escapar al sometimiento de una visión particular de carácter metafísico-religiosa del mundo. Pero la ética contemporánea y toda clase de ética más bien debería luchar para que se garanticen las condiciones básicas que permitan a todo individuo localizar y seguir un modelo del bien en donde se pueda ir más allá de este y no para uno solo, con la guía del bien conforme a la verdad podría ser real ya que internamente existe un afán, un deseo que pueden realizarse como dice Aristóteles, en la vida pública, política y social o como filosofía de vida en concordancia con el orden práctico que evidentemente dicta la propia existencia.

Ahora mismo pareciera que dejara de lado mi anterior reflexión pero, si ya nos preguntamos tanto sobre qué es el bien no estaríamos delimitando de una buena vez qué cosa es el mal, sin embargo nos olvidamos de que para llevar a la práctica la idea del bien conforme a la verdad hicimos uso de nuestra libertad de elección ya que nos afanamos en elegir lo mejor haciendo a un lado aquello que es perjudicial tanto para uno como para los otros, pero qué pasaría sí en vez de usar nuestra libertad de elección para esto, decidiéramos lo contrario.

Rudiger Safranski en su texto *El mal o el drama de la libertad*, en el quinto capítulo también nos habla sobre un "algo" que nos empuja a actuar de determinada forma, pero qué nos motiva, qué es ese algo, será divino o humano. De dónde viene ese deseo o motivación de perseguir la verdad y la bondad en el ser humano, la respuesta podría estar en que ese deseo, esa ansia o anhelo son los rastros que conducen al ser originario como sustancia dinámica la cual posee la tendencia del cambio, esto es la voluntad.

Para alcanzar el bien conforme a la verdad tiene que existir una voluntad y una disposición deliberativa guiada por la recta razón, pero esto implica ejercer la voluntad de manera autónoma, es decir, apelando a nuestra capacidad de

elección. La deliberación guiada por la recta razón posee un amplio grado de efectividad, las probabilidades de hacer lo correcto son muy altas, sin embargo, podemos fallar. Por lo tanto, el libre albedrío nos puede ubicar también del lado contrario: la maldad. Ahora la pregunta será si la maldad viene dada a través de ese impulso llamado voluntad o viene dada por un ser universal inmutable.

Hemos llamado a ese "algo", impulso o voluntad, pero al tratar de escudriñarla ella misma empieza a potenciarse con ayuda de la conciencia y se clarifica cada vez más. Pero con este ejercicio genuino de libertad se pone sobre la mesa el problema del mal ya que la libertad no siempre nos conduce a terrenos óptimos, el mal podría presentarse cuando se invierte el orden de esta voluntad, allí donde pensábamos que el ejercicio de la libertad nos llevaría a la plenitud. Pero es aquí donde se abre paso una voluntad egoísta sobre la voluntad general y, el intelecto es usado para fines de uno sólo, materialista y ególatra.

Safranski, a propósito de la voluntad, hace alusión a ella a través de Schopenhauer, dice que para este filósofo alemán el principio de la vida es, precisamente, la voluntad, pero, esta no ha dado luces de progreso ni se le ha hecho ningún encomio gracias a su poca plausibilidad histórica (Safranski, 1997).

La característica fundamental de la voluntad es que se realiza o se ve realizada en la penumbra y no cobra sentido si se le pone rodeada de conceptos universales o, si nuestro objetivo es universalizarla.

Por esta razón para Schopenhauer no hay ningún Dios, ningún camino a la divinización, según él, la razón en principio está sometida a la voluntad y esta ha tomado para sí misma una luz que no sirve para alumbrar el ser, sino para poder mirar mejor los objetos de su deseo.

En Schopenhauer hay también otra razón que se arranca y se separa de la voluntad en el arte, de la práctica de un estilo austero y de renuncia a placeres que conducen a la perfección moral y espiritual. Es la razón suprrracional de la negación de la voluntad. Mientras algunos esperan la consumación del ser, Schopenhauer espera ser redimido del ser, pero ¿qué quiere decir esto?

La palabra redención es un término muy significativo en la conciencia humana. La redención es la acción que puede llevar adelante un ser humano para quitar el dolor o el sufrimiento a otra persona o a ella misma. Muchas veces, en algunas religiones, uno mismo puede ser redimido de sus pecados simplemente obrando bien y sin la necesidad de otro, cambiando esos errores por mayor amor y respeto al prójimo.

La redención puede ser entonces entendida como una segunda oportunidad para encarar la vida, la realidad libre de dolor, de pecado o de sufrimiento. Tal como se puede ver, el concepto de redención tiene un vínculo muy poderoso con la religión y con la espiritualidad.

Cree Schopenhauer que el mal se ha extendido o universalizado y, también debe explicarse el por qué. Es cierto que el ser como voluntad está, exactamente, más allá del bien y del mal, pero en el ámbito moral Schopenhauer no tiene ningún empacho en calificar y rechazar el todo como malo, dice que le sucedió como a Buda, desde joven lo sacudió el darse cuenta de la enfermedad, de la vejez, el dolor y la muerte.

A pesar de ello Schopenhauer no les echa la culpa a Dios, al diablo o a algún ente supra humano, pues la voluntad ciega, la falta total de espíritu en el núcleo de todas las cosas, es suficiente para comprender, según él, la maldad. La filosofía de Schopenhauer quiere explorar el todo, pero lo que descubre es la maldad, lo terrible e insalvable. El fundamento ahora se deja ver como abismo.

La esencia del mundo es la voluntad, y la voluntad es la raíz de la oscuridad, estas ideas nos ubican hasta aquel sitio donde normalmente se daba la transición hacia la trascendencia por el mero acto de preguntarse por aquello que se esconde detrás del mundo que aparece. En este escenario normalmente aparece Dios, el absoluto, el espíritu, pero ahora aparece la voluntad como la imagen de un túnel profundo que alberga casi al final una luz inusitada.

La filosofía de Schopenhauer es el intento por desarrollar la conciencia de una unidad metafísica, frente a la respuesta religiosa de una caída (pecado

original) y de un abismo insuperable entre el hombre y Dios, el representante del todo. Según esta idea, Dios no es totalmente el otro, contrapuesto al hombre, sino el absoluto, que envuelve al hombre y lo penetra. En el vivimos y existimos, aunque no es a través de la fe, como en la religión, sino en medio del conocimiento.

Esta idea me resulta muy atrevida y pertinente pero también un poco familiar, si recordamos que con Aristóteles ya habíamos visto, por vía del desarrollo de su ética, empezando por la descripción del bien en general, aproximándonos al estudio del término medio, así como de los vicios, lo voluntario e involuntario, caminando hacia la recta final con la deliberación y culminando con la prudencia, pareciera que la voluntad de la que Schopenhauer habla es la voluntad emancipada de vivir y, dicho de otro modo, de ser rodeada de conocimiento.

En el próximo apartado seguiremos revisando esta idea de la voluntad, un ansia de vivir que se da cuenta de las formas en que el ser humano procede, mismas formas que ha de cuestionar para luego ser salvado del mayor de los castigos: el mal o la fatalidad de la existencia.

CAPÍTULO 2

Breve revisión de las nociones del mal y del bien en San Agustín

En este apartado se pretende revisar las nociones del bien y del mal en San Agustín tomando referencia de su obra *Las confesiones* ya que aquí San Agustín plantea una cuestión antropológica y teológica fundamental.

Dice que el ser humano no tiene otro destino que Dios. En Dios y en su arraigo ontológico está la misma esencia del ser humano. Sin privarle de su libertad personal, el ser humano nace dentro de un orden divino marcado por un claro referente metafísico y teológico, y conforme a una estructura ontológica que le es propia.

De este modo, la noción del bien y del mal quedan dibujadas en dos principios que conforman la totalidad del ser humano ya que Dios le dio a este la opción de optar, desde su libertad, por lo perjudicial o lo benéfico. Esto no es determinismo, dice Agustín, porque el ser humano tiene la alternativa de someterse o rebelarse frente al poder divino.

En cada ser humano se repite la tentación original. Si éste elige el orden divino en su posibilidad ontológica de la libertad y la no-libertad, se salva óntica y teológicamente; ónticamente en cuanto al hecho de ser creado trasciende al Ser, a su encuentro con la Verdad, el Bien (el amor), y, teológicamente porque en su libre opción se abre al amor redentor de Dios, que en su gracia hecha Verbo se encarna en Jesucristo. Si, por el contrario, elige la rebelión constituyéndose en su propio centro, debe asumir su perdición total: caóticamente desorganizado en su ser y esclavo de las cosas.

También debe ser investigada la postura judeocristiana del mito de la creación ya que aquí se describe como el ser humano, una vez que Dios lo creó a su imagen y semejanza, este decide optar por el conocimiento probando del árbol prohibido haciendo uso de su capacidad de elección y libre albedrío. Tal parece que la palabra prohibición le abrió los ojos y empezó a ser rebelde, tal rebeldía le hizo irse formando su propia idea de libertad y autodeterminación.

Cabe recordar que en alguna época la fe es vista como un elemento irracional, por ejemplo, los griegos no creían en el Dios judeocristiano. Los griegos

veían a “Dios” (divinidad) como un ser limitado, para ellos la perfección de ese Dios era igual a estar limitado. Si para los católicos Dios es perfecto e infinito, lo que significaría eso para el pensamiento griego, en términos generales, sería un caos, una nada, algo sin orden.

Para el ideal judeocristiano los atributos de Dios son la infinitud y la perfección, por ello para poder entender su magnanimidad es necesaria la revelación, la encarnación y, en cuanto al proceso de conocimiento, una fe que esté más allá de la razón ya que ésta siempre se encuentra sujeta y limitada por pensamientos cambiantes de acuerdo con el mundo que le aparece y piensa.

Cómo no iban a tener objeción los griegos con esta idea de la infinitud, que aterrador. No es posible hablar de ello de manera racional por más esfuerzos que hagamos, la infinitud solamente se puede intuir mediante una fe ciega e irracional, su sentido no está claro.

Pero no es lo mismo la idea de infinito en Aristóteles que la idea de infinito judeocristiana. Dice Aristóteles que “el infinito no es aquello fuera de lo cual no hay nada sino, aquello fuera de lo cual hay siempre algo”, el infinito cristiano, al contrario, es aquello fuera de lo que no hay nada (Xirau, 2002: 107).

Para Aristóteles, el infinito es concebido como algo que se le puede ir sumando cosas, una línea punteada que se le pueden agregar puntos, visto de esta manera, el infinito es una especie de indefinición, opuestamente, el infinito cristiano es lo que es, la totalidad y, este ser infinito, este Dios resulta incomprensible a la razón.

Es por esto mismo que Aristóteles dejó la idea del bien como un concepto abierto, como aquella línea punteada a la que se le pueden agregar cosas, es decir, como las cosas que admiten ser de otro modo.

El infinito del cristianismo es siempre lo que es, se revela mediante la fe en Dios omnisciente y omnipotente, pero invisible y escondido. Su infinitud nos rebasa, rebasa nuestro ser limitado, la infinitud de Dios es entonces indecible, inefable, objeto de fe principalmente y, muy pocas veces de razón. Es por ello por

lo que se dice que la fe es ciega, si esta llegará a poseer tan sólo un poco de razón no será mi razón sino la razón de Dios en su infinita bondad.

Pues ahora, por lo menos ya tenemos algo que decir de Dios con relación al bien, podemos decir que la bondad o el bien en Dios es infinito según la tradición judeocristiana, es decir que, la bondad de la que hablamos no es tan sólo un concepto sino algo que llena la vida de los humanos como una especie de guía ya que este Dios es un ser que se revela, que se nos entrega por medio de la caridad, que nos crea por medio del don de la gracia a partir de la nada. Se puede decir que es un Dios vivo y dador de vida.

Estas nociones de caridad, gracia y nada son revelaciones que los griegos no podían ni sospechar. El Dios cristiano crea por un acto libre de puro amor. Pero, ¿será que el hombre no puede crear en un acto libre de bondad también algo benéfico para su vida?, o esto sólo le compete a Dios como sinónimo de la voluntad universal. En dónde queda entonces la voluntad del hombre como razón y materia prima de una vida lograda, será que en sus intentos de libertad y razón siempre esta errado.

Mientras para los griegos una de las manifestaciones del uso de la razón se daba mediante el diálogo con el objetivo de relacionarse con los otros para lograr una armonía social en el marco del entendimiento de la misma y hacer pactos o reglas de convivencia y, consigo mismos en una construcción más sofisticada de introspección y autoconocimiento, pasando por una elaborada indagación en relación a los temas más complejos de la condición humana, para los cristianos esto se concreta en Dios mediante la confesión y el diálogo con la divinidad.

Acaso no podría ser el autoconocimiento una especie de Dios al cual le confesáramos nuestros hallazgos sobre el mundo y sobre nosotros mismos. San Agustín, Aristóteles y Schopenhauer comparten la idea de que el ser humano se encuentra en un mundo lleno de riesgos y no sólo eso, sino que además representa un riesgo para sí mismo cuando le falta luz o claridad en su espíritu.

Pero dice el Santo de Hipona que el ser humano no puede regirse por sí mismo (Agustín, 1946). El cristianismo podría reconfortar su alma con el encanto de un cielo, pero posiblemente esa idea no tenga sentido dentro de la cabeza de alguien que no deja de hacerse preguntas, que explora su ser y que, a causa de ello, pudiera alcanzar una especie de autoconquista o autoconocimiento llevándolo a hacerse cargo de sí mismo, de sus ideas, de su cuerpo, de su forma de preguntar, a esta autoconquista el estagirita la llamó autonomía.

2.1 La autonomía como principio de bondad

El no filósofo o el cristiano no podría aspirar a la autonomía, necesita la revelación divina para poder ser bondadoso puesto que Dios es para él una guía cuya meta no es el bien sino, el conocimiento de los atributos de Dios. Dice Agustín que entonces Dios tiene que hacerse cargo de la libertad del ser humano entregándole una libertad (a medias) llamada libre albedrío, esto quiere decir que se nos permite fallar para luego, mediante la razón de Dios regresemos a él como único fundamento de nuestra existencia.

Dice Schopenhauer que la racionalidad del ser humano no ha sido la prueba fehaciente de haberse convertido en una voluntad ciega y, ¿por qué no ha sido consciente de ello?, se podría decir que está cegado por una voluntad que se encuentra fuera de él. Afirma entonces que la voluntad es el ansia elemental de permanecer en la vida a cualquier costo, en consecuencia, es una voluntad que habrá de enemistarse con otras encarnaciones de la voluntad, por ejemplo, la voluntad divina. Solo de esta manera la voluntad forjará a la persona, no al revés:

La voluntad pone en ridículo al espíritu y reduce a cenizas sus ambiciones de sentido...La conciencia...no pasa de la muda tautología: la voluntad se quiere a sí misma. Más allá de la voluntad no hay nada. El lugar de la trascendencia está vacío. De este vacío Schopenhauer saca algo que vendrá a ser como un logro que podría salvarlo todo (Safranski,1997: 88)

A San Agustín también le inquietó el estado del mundo, cómo era posible que el ser humano viviera tanta pena y dolor, de donde viene este mal que azota a la humanidad, ¿será acaso que Dios falló y no hizo al hombre a su imagen y semejanza: perfecto?

Tras estas dudas, Agustín no encontró un vacío sino un infinito frente a él. La experiencia de Dios disuelve los límites, pero hay en ella revelación un código a seguir, una doctrina. La morada de Dios está oculta, sin embargo, la iglesia es un buen refugio para los que creen en él, de esta manera, todo mal será alejado por medio del arrepentimiento, camino que deben seguir si quieren participar del bien absoluto en compañía de Dios al final de nuestros días.

Así como para Aristóteles el bien es un concepto que se debe construir mediante la actividad intelectual guiada por la recta razón, la intuición, la deliberación y la prudencia pero, sobre todo por la intuición, el mal o la maldad se construye de la misma manera, por la vía de una razón soberbia que se satisface a sí misma dejando de lado el escudriñamiento de la propia voluntad de vivir, descuidando el sano equilibrio y la perfecta medida entre el vicio y el defecto: la maldad sería, entre muchas otras cosas, el abandono del sano equilibrio entre el dolor y el placer o la negación de la existencia como sinónimo de la buena vida.

Desde este punto de vista, las ideas aristotélicas sobre el bien y el mal están más en concordancia con las interrogantes éticas actuales, así como las de su tiempo aplicables a muchas sociedades puesto que están abiertas a los cambios dados a partir del mismo curso natural de la vida humana, así como del pensamiento.

Si recordamos bien, el estagirita no trata de imponer una filosofía construida de una vez y para siempre, sino que aconseja que la deliberación corresponde a aquellas cosas que admiten ser de otro modo, las preguntas serían qué cosas pueden ser de otro modo, la maldad estaría incluida entre esas cosas.

San Agustín ejemplifica las motivaciones del pecado o de la maldad en el libro II de *Las confesiones*, en el apartado cuatro, donde habla del robo de las peras diciendo que las faltas a la ley tanto divina como de los hombres se debe a una ausencia Dios o falta de conocimiento de éste. En pocas palabras, el mal se produce porque no se tiene la guía adecuada, tratamos de vivir fuera de la presencia divina de Dios:

Es cierto, Señor. Que tu ley castiga el robo. Lo propio hace la ley escrita en los corazones de los hombres, que ni la maldad misma puede borrar. Porque, vamos a ver, ¿Qué ladrón tolera impasible la presencia de otro ladrón? Yo robe por escasez y disgusto de justicia y por una sobredosis de maldad...Ni siquiera pretendía disfrutar el producto del robo...sino del robo en sí mismo, del pecado del robo (Agustín, 1946: 65).

Es acaso que la maldad atrae más maldad, por qué la guerra trae más guerra y no la paz, por qué el mentiroso miente cada vez más en vez de ir a consolar a aquellos que sufrieron a causa de sus encubrimientos y cosas ocultas. Todas estas preguntas son las que los grandes sabios se han planteado. No son exclusivas del Santo de Hipona, no obstante, las respuestas que el cristianismo ofrece al mundo no son las más convincentes, pero si las más populares y, dicho sea de paso, “entraron con sangre”.

El origen del mal es un problema abrumador también para la razón humana, es una de las preguntas que alguna vez todos nos hemos hecho ¿Por qué existe el mal? ¿Por qué el sufrimiento y el dolor? ¿Por qué si Dios es bueno permite el mal? Generalmente esto se lo preguntan las personas cuando acaban de sufrir algún acontecimiento duro.

Cantera Montenegro, en su estudio histórico sobre el origen de la maldad, dice que San Agustín quiso responder de un modo especial frente al maniqueísmo, el cual debe del dualismo zoroástrico-mazdeista persa, que considera la existencia de los principios divinos: Ahura-Mazda u Ormuz, principio del bien, y Ahriman, principio del mal. A partir de aquí, el dualismo mazdeista viene a ofrecer una visión de la historia humana, ya que contraponen los pueblos del bien, de agricultores sedentarios y ganaderos civilizados, y los pueblos del mal, de nómadas, ladrones y saqueadores.

A San Agustín no le satisfizo esta teoría, comprendió sus limitaciones y encontró en el platonismo una respuesta básicamente más conveniente y convincente, ya que este entiende que el mal en sí mismo no tiene ser y no es por tanto más que una privación del bien.

Posteriormente, Agustín se convierte al cristianismo así que llegó a hacerse una exposición mucho más completa gracias, en buena medida, a la clarificación del asunto dada por la biblia para comprender adecuadamente qué es el mal, habrá que entender previamente qué es el bien y su identificación con el ser.

En el capítulo 18 del tratado *De vera religione*, San Agustín expone su doctrina fundamental acerca del ser y de la obra creadora de Dios:

Pero me objetas: ¿Por qué fallecen las criaturas? porque son mudables ¿Por qué son mudables? porque no poseen el ser perfecto ¿Por qué no poseen la suma perfección del ser? por ser inferiores al que las creó ¿Quién las creó? El ser absolutamente perfecto ¿Quién es Él? Dios, inmutable trinidad, pues con su infinita sabiduría las hizo y con suma benignidad las conserva ¿Para qué las hizo? Para que fuesen. Todo ser, en cualquier grado que se halle, es bueno, porque el sumo bien es el sumo ser ¿De qué las hizo? De nada (Cantera, 2012: 226).

Aristóteles respecto a esta idea diría que con la deliberación se puede estar más cerca del sumo bien, pero como poseemos libre albedrío podemos escoger también, ya sea por falta de claridad espiritual, mental o ignorancia el mal y, es ahí donde aprenderemos por la vía del dolor, si el intelecto nos guía aprenderemos a ser prudentes.

“Todo ser es bueno, en la medida que es ser” (Agustín, 1946:103). Esta frase es verdadera si entendemos que con el "ser" se refiere a existencia o a la palabra existir, pero si nos referimos a ese "ser" como Dios y a sus atributos, no estamos poniendo en duda la existencia de Dios sino la de bondad al habernos dotado de libre albedrío, como dice la biblia, nos dotó con la cualidad de la falibilidad así que, no siempre todo ser es bueno ya que podemos elegir lo contrario o, simplemente podemos errar sin querer.

San Agustín comprende la bondad del ser y entiende que goza de perfección en algún grado en cuanto precisamente es, en cuanto ser. La perfección del ser sólo se encuentra en Dios, ser perfecto e inmutable. Pero si Dios no es cambiante ni mutable por su cualidad de inmutabilidad cómo es que el libre albedrío permite al hombre escoger aquello que lo lleva a perfeccionarse si Dios ya dictó lo que ha de hacer y no hacer, para que elegir si Dios ya lo hizo por todos.

Contrario a este argumento cristiano, Aristóteles dice que la deliberación puede llevarse a cabo sobre aquellas cosas que pueden ser de otro modo, que pueden ser distintas. ¿Qué puede ser distinto desde la creencia judeocristiana si cuenta con normas de acción bastante específicas?

La historia de la creación en la biblia narra cómo Dios proviene de algún lugar donde sólo había caos y se propone la creación, pero, qué más había en aquel lugar, eso no se cuenta, así como tampoco a qué se dedicaba Dios antes de esto, sólo se relatan sus sublimes obras, sin embargo, permanece oculto aquello sobre lo que triunfa la creación.

Aquello que dice Aristóteles sobre el punto medio o el sano equilibrio entre el exceso y el defecto puede ser la parte que quedó escondida detrás de la institución eclesiástica con el fin de no dilucidar la libertad humana como una vía para la plenitud, instaurando de este modo, un nuevo orden del tipo, o todo o nada, es decir, o bueno o malo, claro que lo bueno tendría que ser dictado por un poderoso que no da lugar a equivocarse, tan es así que castiga con el fuego eterno a quienes sean ajenos a este orden, por tal motivo si, el hombre descubre que existe otra alternativa o que tiene voluntad propia de ser, es malvado.

No olvidemos que San Agustín dio una peculiar respuesta a la pregunta de qué estaba haciendo Dios antes de la creación, dijo: “Estaba preparando el infierno para los no creyentes” (Agustín,1946: 134), para aquellos que hacen preguntas tan impertinentes como ésta.

Del mismo modo también cree Agustín responder a ello diciendo que Dios nos creó en un acto libre de puro amor, es decir, jamás pudo ser egoísta y pensar sólo en Él, sino que creó al hombre a su imagen y semejanza para expresar todo el amor que está contenido en Él. Nos ama tanto que nos ahorró la fatiga de pensar aquello que podríamos querer y decidió nuestro destino.

Nuestro destino era no comer del árbol de la vida, por tal motivo, no somos inmortales, tampoco debíamos comer del árbol de la ciencia del bien y del mal ya

que perderíamos nuestra inocencia paradisiaca y se nos abrirían los ojos y descubriríamos nuestra racionalidad y voluntad de ser, es decir, la libertad.

Cuando la conciencia de la libertad entra en juego, la inocencia queda atrás, desde ese momento existe el dolor originario de la conciencia. La conciencia ya no se agota en el ser, sino que lo rebasa, ahora existen alternativas, las cosas pueden ser de otro modo. El camino más seguro será entonces el de emprender y aprender, debe importar más el proceso que el resultado (Safranski, 1997).

Una de las grandes trabas para encontrar el camino del bien o de lo mejor está en que el conocimiento todavía no se halla a la altura de la libertad y, por ende, tampoco podemos hallar la diferencia entre lo bueno y lo malo. No obstante, el ser humano tiene la posibilidad de aprender a través de los fracasos. La historia del pecado original no debería entonces verse como una caída, sino como un comienzo. Dice una frase de Hegel: "El conocimiento sana la herida que el mismo es" (Safranski, 1997: 186).

La historia bíblica sobre el inicio de la maldad o el relato del pecado original debería verse no como un fracaso o una caída del hombre sino como un comienzo de éxito. Al ser el hombre poseedor del regalo de la capacidad de elección Dios lo elevó enormemente, esta es la misma libertad que convertía al ser humano en semejante a Dios, por ello dice Él en el Génesis: ¡Mira!, Adán ha llegado a ser como uno de nosotros.

De ahora en adelante, el ser humano digiere, desglosa y entiende la dimensión del deber, de los hábitos morales, no solamente está condicionado, sino que se encuentra abierto a su propio ser. La realidad se hace multi abarcante, se le amplía, pero también se vuelve más peligrosa. A partir de aquí existen el ser y el deber. Ya no se vive unidimensionalmente. Esto será la aventura de la libertad, acertar y errar.

Cuando el hombre recibió la libertad de elección, tuvo que perder la inocencia del devenir y la del ser (Safranski, 1997). Era preciso comenzar a tomar

las riendas de nuestras vidas, ni siquiera Dios podía ya quitarnos el peso de la recta elección, Dios tenía que confiar esto al hombre, pues respetaba su libertad.

En este mismo sentido, ¿qué sería la libertad para Aristóteles? La libertad sería un bien perfecto, por tanto, una libertad perfecta, pero, qué o a qué le podemos llamar así. Es un bien que alcanza la vida lograda, es una oportunidad no una garantía de éxito. Nuestra vida puede fracasar y fracasar en el intento. Pero, no hay duda, como dice el estagirita, es lo mismo obrar bien que ser feliz (Aristóteles, 2014).

Muchas personas preferirían vivir sin riesgo, preferirían vivir según el orden divino, Agustín creía que Dios era el gran ordenador: “porque tú eres un Dios bueno, un Dios omnipotente...que das forma a todos los seres y ordenas todas las cosas con tu ley...” (Agustin,1964: 26). Además de ordenador, también creía que era la personificación magna del bien ya que, con su creación, todas las preguntas que le pueden surgir al hombre se contestan solas o, no vale la pena hacerlas. De esta manera, la pregunta por el origen del mal no tendríamos que hacerla si siguiéramos su ley. Y de qué manera podemos darnos cuenta de ello.

Veamos la respuesta del Santo de Hipona que acude al recurso de la iluminación Divina poniéndose de ejemplo:

Y por lo que respecta a las tinieblas de mi olvido, este periodo de mi vida es análogo al que pasé en el seno de mi madre... Yo ya no era un bebé desprovisto de habla. Me acuerdo muy bien de esto. Del modo como aprendí a hablar me di cuenta más tarde... fui yo mismo mi maestro con la inteligencia que tú me diste Dios mío, con quejas, lloriqueos, y gestos corporales, al querer expresar los sentimientos de mi corazón y al verme impotente para expresar todo cuanto quería... ponía en funcionamiento mi memoria cuando las personas que me rodeaban nombraban una cosa y, en base a esa designación, dirigían su cuerpo a un objeto determinado, entonces podía ver y retener que los sonidos que articulaban designaban el objeto que querían mostrar. Que aquella era la intención del hablante, se patentizaba a través de los gestos corporales, que son como las palabras

naturales de todos los pueblos, los ademanes, el tono de voz, que expresan los sentimientos del ánimo... De acuerdo con esta táctica, iba deduciendo poco a poco de qué cosas eran signos aquellos vocablos que, aplicados a diversos contextos de la conversación, yo captaba con frecuencia. Fui accediendo progresivamente a la colectividad...las técnicas del lenguaje, que van encaminadas a los honores humanos y a amasar riquezas falsas... y al invocarte rompía las trabas de mi lengua. Aunque era pequeño yo, no lo eran mis sentimientos, y con ellos te suplicaba que no me azotasen... (Agustín, 1946: 37).

La experiencia de Dios es una forma de conocimiento según el santo de Hipona, la experiencia de Dios deshace los límites, pero no está carente de forma, hay en ella revelación, rituales, códigos, preceptos, una doctrina, la iglesia. Agustín recorre y sigue el camino que conduce al júbilo de esta experiencia extática hasta llegar a la institución religiosa, el santo invoca a Dios toda su vida pese al periodo en el cual aún no era bautizado y tampoco se había convertido al cristianismo, pero ahí estaba Dios, revelándose, incubando la semilla que posteriormente se convertiría en la senda agustiniana.

La naturaleza del bien en Aristóteles sería muy similar a la del alma, el estagirita entiende el alma como la sustancia del cuerpo, es acto final y primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia. Con el bien ocurre lo mismo, la bondad es el acto final consumado por el alma intelectual y se pone en movimiento cuando actuamos conjugando la intuición y el intelecto. Esto es el conocimiento del bien.

El alma se halla respecto al bien como el acto de conocer respecto al órgano intelectual: constituye la realización de todo ser poseedor de razón. El alma se halla respecto al cuerpo como el acto de la visión respecto al órgano visual: constituye la realización de la capacidad que es privativa de un cuerpo orgánico (Aristóteles, 2014).

Para San Agustín el conocimiento, y especialmente, el conocimiento del bien se da mediante la revelación divina, Dios mantiene un diálogo con el ser

humano para mostrarle su camino, el camino del bien por medio del conocimiento de sus leyes y preceptos.

En *De Anima* Aristóteles (2014), con respecto al alma que piensa y conoce, dice que “lo que se mueve conoce a lo que se mueve” Estas peculiares palabras indican que el conocimiento en acto es idéntico al objeto conocido y, por lo tanto, la misma forma sensible del objeto, si se trata de conocimiento sensible, y la misma forma inteligible si se trata de conocimiento inteligible.

Siguiendo las palabras de Aristóteles, la función del hacha es cortar, la función del ojo es ver, la función del oído es oír y, la función del alma en cuanto instrumento es vivir y pensar. Pero cómo se forma o de qué manera se adquiere el conocimiento de lo mejor o del bien y nuestra actividad intelectual, ¿es por medio de la revelación divina?

En Aristóteles el alma intelectual, a la que llama *de otro género* no es separable del cuerpo y, por medio de ella podemos pensar, es la actividad de un cuerpo y, por ello, podemos adquirir conocimiento en la esfera de la vida por la vía de la experiencia y llevarlo a la práctica por medio de la prudencia y el intelecto. El cuerpo, por tanto, no es el acto por el cual podemos tener conciencia del bien sino por la actividad del alma a través del acto deliberativo.

Las actividades del alma no son actividades del cuerpo, si recordamos, en el primer capítulo de este trabajo se mencionan aquellas cosas o actividades que no pertenecen a la esfera del bien o de lo mejor, algunas de ellas son los vicios y los excesos, estas actividades son meramente deleite del cuerpo, pero no de un alma bella conocedora del bien conforme a la verdad.

Dice Aristóteles también que todo cuerpo que desde fuera sea movido es inanimado, al contrario, todo cuerpo que de dentro se mueva de por sí y para sí será animado, tal es la naturaleza del alma y, el bien será parte de ella puesto que es a lo que todas las cosas tienden. Por tal motivo la realidad corpórea tiene caracteres opuestos y no son suficientes para el desarrollo del bien supremo.

Por tanto, el lenguaje de Dios mediante la revelación divina no es suficiente para el conocimiento del bien ya que existe en el ser humano de manera natural la capacidad de conocer y llevar a la práctica el bien por medio del intelecto como facultad meramente humana y que no es dada por un ser sobrenatural.

Mientras Aristóteles privilegia la memoria, la inteligencia y la voluntad, Agustín reproduce en el hombre la trinidad divina: ser, verdad y amor. El santo dice que un hombre puede conocer el bien y a Dios en cuanto él mismo es imagen divina.

San Agustín reconoce la interioridad espiritual como camino privilegiado de acceso a la propia realidad del alma y, con ayuda de la revelación divina puede acceder al bien que, posteriormente, nos otorgará la vida eterna. Otro camino de acceso al bien será la relación con la divinidad por medio de la confesión la cual describe en sus *Confesiones* como una experiencia interior, reflexión acerca de la propia interioridad, reconocimiento de la propia realidad íntima o conciencia.

Agustín menciona también que no desea conocer otra cosa más que a Dios, el bien y el alma. Dice que no es necesario hacer una investigación para cada una de las cosas mencionadas puesto que Dios se halla en el alma y el bien se encuentra en el cumplimiento de su ley: el que ya accedió a ello accede al bien, el bien es un reflejo de los actos del alma ya que estos serán siempre actos de amor.

La teoría de la iluminación divina seguida por el santo dicta que la inteligencia humana no puede actuar sino por la acción iluminadora e inmediata de Dios y no puede encontrar certeza de su conocimiento sino a través de las reglas eternas e inmutables de la ciencia divina.

Existe aquí una preeminencia de la noción de bien sobre la de verdadero y, por lo tanto, de la voluntad Divina sobre la inteligencia. Según el santo, el alma es inmortal puesto que es materia de fe. Podemos decir que la revelación es primordial para Agustín, mientras tanto, Aristóteles pondera las verdades racionales.

El de Tagaste reconoce una realidad positiva a la materia, en contraposición con Aristóteles que, ve en ella una pura potencialidad de lo que se deduce, por ejemplo, que el cuerpo humano posee ya su realidad o actualidad, o sea, una forma, independientemente del alma, y que el alma es, por lo tanto, una forma ulterior que se agrega al compuesto viviente y animal.

2.2 De la confesión al autoconocimiento

Ahora bien, puesto que uno de nuestros textos de análisis es precisamente el de *Las confesiones* es conveniente estudiar las cualidades de la confesión con relación al tema del descubrimiento o desvelamiento de la bondad divina extendida a los seres humanos, por lo que recurriremos a San Agustín ya que él es quien tiene una noción imprescindible para este estudio sobre el problema del mal.

La palabra confesión en general significa reconocer algo como tal, como es. Este término es adoptado por San Agustín tanto para indicar el reconocimiento de Dios como Dios, de la verdad como verdad y del bien como bien, así como el reconocimiento de los propios pecados como tales. San Agustín dice: “*Me ordenas alabarte y confesarte* (dirigiéndose a Dios), y menciona: *tiene la casa de mi alma cosas que ofenden tus ojos, lo confieso, lo sé*” (Agustín, 1946: 86).

El significado indicado comprende los usos del término, es decir, la confesión incluye el acercamiento a la bondad, a la verdad y al reconocimiento de Dios. La composición de la confesión en el de Tagaste contienen en parte la exposición de las vicisitudes biográficas de él mismo, pero a partir del libro X en adelante son puramente teóricas, es decir, dedicadas al reconocimiento de la verdad como tal por medio de la solución de las dudas y de las dificultades que se interponen en el reconocimiento mismo.

Existe una coincidencia de la actitud del que se confiesa, o sea, reconoce en sí mismo la verdad, con la actitud del retorno a sí mismo y del replegamiento del hombre sobre sí mismo, inherente a la búsqueda agustiniana y neoplatónica. El hecho originario y privilegiado es aquí, por lo tanto, el lenguaje, no la interioridad del alma. Así, según Platón, el profesor intelectual de Agustín, lo que constituye lo que nosotros denominamos conciencia (en el sentido de reconocimiento de nuestros estados) no es más que recuerdo, opinión y razonamiento, o sea, el conjunto de las actividades cognitivas generales.

Entendiendo esto, según San Agustín la confesión sería una especie de auto auscultación interior, una trascendencia dirigida hacia Dios en cuanto principio, norma y medida de la realidad interior misma del ser humano. Dios se

refleja en el carácter autorreflexivo del alma humana, que refleja a la trinidad divina en las tres facultades, memoria, entendimiento y voluntad.

“Yo recuerdo tener memoria, entendimiento y voluntad, comprendo entender, querer y recordar, y quiero querer, recordar y entender” (Agustín, 1964:89). De tal manera no solamente el alma en su conjunto, sino cada aspecto o facultad del alma se mira a sí misma y se define en su relación puramente intrínseca consigo misma. La bondad y la manera en que debemos actuar se revela también aquí mediante la confesión ya que el alma misma, mediante el proceso trinitario de discernimiento que ella posee, dicta las reglas del buen juicio de manera automática y en su relación con Dios.

Una relación interior del alma consigo misma es, por su carácter inmediato y privilegiado, también el conocimiento más cierto. En efecto, nada conoce la mente tan bien como lo que le es más accesible y nada hay tan cercano a la mente como ella misma. No obstante, Aristóteles aclara lo siguiente: “Decir de lo que no es que es, o de lo que es que no es, es falso, y decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es verdadero, de suerte que el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira” (Aristóteles, 2014: 82).

Según el diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano, el concepto matemático de isomorfismo pretende captar la idea de tener la misma estructura. Dos estructuras matemáticas entre las que existe una relación de isomorfismo se llaman isomorfas. El estudio de una puede reducirse al de la otra.

Un isomorfismo puede usarse como una analogía o una forma de inferencia lógica. En ciencias sociales, un isomorfismo consiste en la aplicación de una ley análoga por no existir una específica o también la comparación de un sistema biológico con un sistema social.

¿Por qué San Agustín ve en la relación del ser humano con Dios y, en especial, en el acto de la confesión una vía de acceso única para el conocimiento de sí mismo y dedicada a exaltar a la divinidad en un diálogo adulador?, pareciera que la confesión más que ser una especie de autoconocimiento y autoexploración

del ser humano se convierte en un culto interior del hombre hacia Dios. Esta es una forma de llevar a sus últimas consecuencias el mandamiento que obliga a amar a Dios por sobre todas las cosas.

Hasta este punto queda de lado la idea del bien ya que lo que San Agustín muestra en el acto de la confesión es más bien una alabanza perpetua que destierra al ser humano de toda relación con el mundo exterior y consigo mismo donde el bien se practica a través de nuestra relación con los otros. No se está diciendo que sólo lo exterior importe, sino que el sujeto pensante y la voluntad individual quedan subsumidas o aniquiladas, entonces cómo es posible actuar bien o con bondad si somos sordos a la propia conciencia, será que Dios es el límite o la limitante de ésta.

Queda claro aquí el punto donde Agustín dice que no desea conocer nada más que a Dios y que nada le interesa más que acceder al bien siguiendo este camino, es decir, mediante la iluminación o revelación divina que, a su vez, hacen de la confesión un diálogo que para los filósofos o no creyentes resultara infértil.

Con mucha suerte, la confesión no sería un diálogo infértil si el ser humano le diera sentido a sus actos por medio de la voluntad propia ya que la voluntad divina sólo ofrece la vida eterna una vez llegado el final de los tiempos cuando todos sean juzgados según sus actos.

Pero, por su parte, la voluntad humana ofrece el paraíso en la tierra mediante una vida de ensayo y error donde la conciencia alcanza su máxima realización gracias al autoconocimiento y al reconocimiento de una voz que no sólo sería escuchada por la divinidad, sino que vendría siendo una lengua que alcanzaría a los otros hombres para unirlos en distintas voces que den cuenta de las otras conciencias. Ahora la confesión no será con Dios sino consigo mismo y los otros.

Declara el santo que el conocimiento del bien mediante estas tres vías: confesión, revelación e iluminación divina son lo mismo que conocer el bien ya que todo lo que emana de Dios es el bien mismo y no requiere una indagación

paralela, sino que una conduce a la otra tal cual se describe en las funciones isomórficas descritas anteriormente, pero acaso es posible llevar tal idea del plano terrenal al divino donde el ser humano no puede tener certeza de casi nada o, más bien, de nada.

Una vez revisada la idea de confesión en el santo de Hipona no es difícil concluir que en ella, lo más relevante no es la introspección humana como vía de autoconocimiento o forma de reflexión sobre sí mismo sino, como una forma de alabanza en donde la realización del bien queda sólo como una idea ya que no podemos formular nuestras propias conclusiones sobre cómo debemos actuar e interactuar con los otros. Las normas de acción son los preceptos divinos quedando fuera nuestra capacidad deliberativa puesto que los preceptos divinos son leyes inquebrantables dentro del cristianismo.

Siguiendo la idea anterior, se puede decir que no es posible ver como similar o parecida la idea de confesión cristiana con la idea de introspección humana ya que las personas poseemos una voluntad que es distinta a la voluntad divina. En Aristóteles, la facultad intelectual del alma es muy importante porque en ella se engloba la cualidad deliberativa para la elección, de esta manera, gracias a esta se nos revela una voluntad que genera un movimiento interno y externo en aras de la plena realización de un bien que es práctico. Por tal motivo, en Aristóteles la regla isomórfica es válida y adecuada pues los movimientos del alma intelectual guían la acción interna que vendría siendo una reflexión de otro tipo hacia el exterior vista como una voluntad que se auto elige y que Aristóteles llama recta razón.

El ideal isomórfico de San Agustín de querer usar la regla del actuar divino y, trasladarla al plano terrenal debe quedar de lado puesto que no se trata de la misma voluntad, mientras una privilegia el conocimiento de los atributos de Dios, la otra exalta la búsqueda del bien por medio de la guía del intelecto humano.

CAPÍTULO 3

Del ideal del libre albedrío en San Agustín

A continuación, revisaré una de las ataduras que no nos conducen a la realización del bien mediante las ideas del Santo de Hipona a través de su concepción del libre albedrío y sus múltiples respuestas a la pregunta de por qué existe la tendencia al mal o a las cosas negativas en el ser humano.

En este apartado veremos como San Agustín llega a la conclusión de que el ser humano es bueno ya que Dios es bueno y de él sólo puede emanar bondad y no maldad. Dice el Santo que como Dios es toda bondad también le dio al ser humano la capacidad de poder elegir sobre sus actos, de esta manera, si el hombre elige el mal no es porque Dios tenga una semilla de maldad, sino que Él prueba al ser humano mediante la fe, de tal modo que pueda darse cuenta del mal que hizo y, tomar conciencia de que el único camino es Dios.

Bajo estas premisas se puede decir que Dios es ordenador de nuestra vida y de los acontecimientos de esta ya que no importa el esfuerzo que hagamos para planear nuestro futuro, tarde que temprano volveremos a Él.

Dios mío, ordenador y creador de todos los seres que existen en la naturaleza, pero de los pecados nada más que ordenador...Mi desobediencia no se basaba en una opción personal por lo mejor, sino en una afición al juego...Idéntica curiosidad destellaban mis ojos ante el mundo de los espectáculos...Mira con misericordia, Señor, esta situación absurda y libra a los que no te invocan, para que te invoquen y los liberes.

Yo quisiera saber, como favor tuyo, Dios mío, si tal es tu voluntad, qué razones hubo para aplazar mi bautismo ¿Resultaba más provechoso darme rienda suelta para pecar, o ponerme freno? ¿Qué explicación darle a la expresión, ahora tan de moda y que de manera indiscriminada se deja oír de un lado y de otro: ¿"Déjale que haga lo que le venga en gana, porque aún no está bautizado"? Cuando se trata de la salud corporal no decimos: "Déjale que le hieran más, porque aún no está curado" (Agustín, 1946: 41).

Al darnos la capacidad de elegir Dios había elevado inmensamente al ser humano, eso era la libertad, ese don convertía al hombre en semejante a Dios,

afirma Safranski que Dios dijo después del pecado original: *¡Mira!, Adán ha llegado a ser como uno de nosotros*. Y, no solamente nos dio la libertad, sino que también nos obsequió, para ampliar nuestro ser, la dimensión del deber. Desde entonces existen la libertad y el deber, esta es la carrera de la conciencia y la aventura de la libertad.

Contrarios a Agustín, diremos que el hombre sí puede acceder al bien, pero no es a causa de un ser que nos creó en un acto de puro amor y que nos dotó de una libertad aparente al darnos el preciado regalo del libre albedrío, sino que podemos acceder al bien y participar de él a causa de razones más terrenas que obedecen a reglas más esenciales y humanas como es el darnos cuenta de que nos damos cuenta.

Aristóteles dice que parte de lo que puede ser de otro modo es dominio del hacer, otras del producir. Dice que el hábito práctico acompañado de razón es distinto del hábito productivo acompañado de razón, por lo que no se contienen uno en el otro. Para la religión Dios es el representante del todo, pero la voluntad humana y la inteligencia nos empujan en medio del conocimiento. Es verdad que el mal se ha extendido en un sentido universal, es verdad también que el ser como voluntad está, propiamente, más allá del bien y del mal, es lo que es.

Schopenhauer entiende el absoluto como un todo integrante, aquí el fin es entender esa totalidad, así como tener una experiencia más profunda de la pertenencia a ella por medio de la voluntad. El desvelamiento de esta voluntad permite y posibilita el descubrimiento de la gran unidad cerciorándonos de las razones más sólidas, como dijo Aristóteles, los actos humanos tienen cierta tendencia hacia el bien. Esta experiencia de la unidad es una apertura de la verdad suprema, del bien supremo y de la belleza.

Otras tantas veces, el todo se revela como algo terrible, pese a ello, la esencia del mundo es la voluntad y la voluntad tiene un sabor dulce amargo. El pensamiento de Schopenhauer conduce hasta aquel punto donde tradicionalmente se producía la transición hacia algún tipo de trascendencia por el hecho de plantearse la pregunta de qué se esconde detrás del mundo que

aparece. Agustín diría que Dios, pero lo que se revela es la voluntad como una preciada roca que siempre había estado ahí.

Con la tradición judeocristiana las cosas no pueden ser de otro modo, se descubre a Dios como camino o, no se descubre nada. La moral del ser humano es un acto de reflexión perseguido por la recta razón y, tanto el hábito como el carácter lo refuerzan, este sería el nuevo libre albedrío humano y no divino.

Dice el estagirita que no son lo mismo el arte y el hábito productivo acompañado de razón verdadera. “El objeto de todo arte es hacer existir, es decir, que procura por medios técnicos y consideraciones teóricas que exista alguna de las cosas que admiten tanto ser como no ser, y cuyo principio está en el que produce y no en lo producido” (Aristóteles, 2014:133).

Se delibera sobre lo futuro y contingente, así que, no se delibera sobre el pasado: ¿qué podría el ser humano elegir siguiendo la ley de Dios si ni siquiera eligió nacer dentro de esa tradición? El libre albedrío cristiano sólo es para regresar a Él. El buen vivir, según el estagirita, está fuertemente relacionado con la felicidad, e incluso dice que actuar bien y ser feliz es lo mismo (Aristóteles, 2014), será posible ser infeliz si somos autónomos y nos auto elegimos apelando a una razón distinta a la divina y, al mismo tiempo, practicar el bien.

La respuesta será algo que deberíamos investigar, no obstante, es la moderación la que salva los juicios prácticos de la prudencia, de tal suerte que, “los principios de las acciones son el fin por el cual se ejecutan estas y, al que está destruido por el placer o la pena el principio no le resulta manifiesto, ni percibe que por causa de este debe preferir y actuar en todas circunstancias” (Aristóteles, 2014:149). Es por ello que se dice que el vicio es corruptor de todo principio, así que, la prudencia resulta un hábito práctico acompañado de razón en relación con los bienes humanos.

Para Schopenhauer, a la totalidad de nuestra facultad perceptiva y cognoscitiva le da el nombre de representación, y por esto puede afirmar que el mundo es nuestra representación. El sentido que le da al concepto se distingue

del tradicional ya que, normalmente representar significa figurarse, poner algo en la mirada y aprobación intelectual, cuando vemos algo con nuestros propios ojos no lo llamamos representación, pero para Schopenhauer son actos de representación actividades como ver algo con los propios ojos o notar algo con la propia mano.

En el caso de la práctica del bien recordemos que para Aristóteles la representación, en el primer sentido o en el sentido convencional, es una falta de equilibrio en el carácter ya que el estagirita privilegia la intuición dejando de lado las opiniones externas o ajenas.

Tendríamos que actuar al estilo de Schopenhauer para ver las cosas con nuestros propios ojos y así, y sólo así, poder conducir nuestras determinaciones o conclusiones sobre lo que es mejor. La experiencia del sabio o del filósofo se forja por medio del saber práctico y gracias a la experiencia, pues recordemos que Aristóteles dice que hay que saber de las cosas en general pero, es mejor saber de las cosas en particular y, para ello hace falta acudir a la representación a la que hace alusión Schopenhauer.

Aristóteles dice que la prudencia no es sólo de lo universal, sino que, se ordena a la acción y la acción se refiere a las cosas particulares, debe conocer las circunstancias particulares y termina esta idea de la siguiente manera: “por eso algunos que no saben son más prácticos que los que saben” (Aristóteles, 2014:86). El hombre que practica el bien, el sabio, el prudente, el que se autodetermina y tiene voluntad de poder debe conocer las circunstancias, sabe que no hay que resolver para el instante sino que piensa en el futuro, para lo mejor, aunque lo mejor no se note ahora sino que se distinga como un proyecto o una forma de vida, esto será, así sin más, el nuevo libre albedrío y, a su vez el proyecto del bien conforme a la verdad “... por lo tanto, la prudencia es práctica , y en consecuencia es necesario tenerla en lo general y en lo particular, y más aún en lo último...” (Aristóteles, 2014:143).

La prudencia es una virtud de aquellos que la practican; algunos pensarían que la prudencia puede perfeccionarse y que entre más se practique más

expertos serán, pero no existe perfección de esta, no obstante, la perfección en el arte si existe, además es preferible el que voluntariamente se equivoca en ello. Con la prudencia no ocurre esto, en la prudencia es peor, así como en las demás virtudes. Un hábito cualquiera puede olvidarse fácilmente, en cambio, la prudencia no puede olvidarse (Aristóteles,2014).

Sí, como ya se dijo antes, hay dos partes del alma, la prudencia es la virtud de una de ellas, la que opina (opinión no en el sentido de lo que dicen los otros sino en el de autoevaluación o razón deliberativa), ya que la opinión, dice el estagirita, tiene por objeto lo que puede ser distinto: la prudencia no puede ser tan sólo un hábito acompañado de razón puesto que algunos hábitos pueden ser olvidados, pero cosa semejante no puede ocurrir con la prudencia.

Llamamos sabios a los artistas consagrados de todos los tiempos, a los famosos expertos en el arte, por ejemplo, indicando que la sabiduría es la excelencia de un arte "...a algunos los consideramos sabios en general...la sabiduría es el más riguroso saber entre todos" (Aristóteles, 2014: 127). Es por ello que el sabio debe conocer tanto las conclusiones de los principios, así como las verdades que de ellos emanan, de este modo, la sabiduría será intuición y ciencia a la vez o, la intuición será la ciencia capital de las cosas más valiosas y honorables.

Así, honorable será hacer el bien participando de un libre albedrío guiado por una razón verdadera, es decir, lo honorable será distinguir el verdadero libre albedrío de aquel que resulta falso, pero ¿qué es esto y cómo se accede a ello. Si hablamos de un libre albedrío verdadero tenemos que decir cuál es el falso o equivocado y, con toda razón, diremos que se encuentra dentro de la creencia que presupone la existencia de una voluntad superior a la del ente humano, una voluntad divina a la que le otorgamos, guiados o avergonzados por nuestra caída en el Edén, nuestra libertad y capacidad de elección, nuestra capacidad de darnos cuenta de que nos damos cuenta, ese falso libre albedrío es el que Dios nos otorgó sin que lo pidiéramos, sin que lo anhelamos.

Otro acierto producto de la voluntad humana, distinta a la voluntad divina, proveniente de aquello que Aristóteles denomina recta razón, es la construcción del carácter, el carácter no viene o se da manera espontánea, la inteligencia juega un papel importante, no obstante, la intuición siempre será el líder idóneo, es por ello que el estagirita dice que algunas virtudes del alma pertenecen al carácter y otras a la inteligencia, sin embargo, llama virtudes del carácter o morales a aquellos hábitos que conducen a la búsqueda del bien mediante la recta razón.

Respecto a la práctica del bien supremo, forjar el carácter es elemental: una persona que es voluble, tímida, exagerada o que no rectifica o no se detiene a mirar si el resultado de sus actos es el idóneo, sin duda, no es apta para entender la verdad más allá de su verdad. Para ello se requiere participar de la inteligencia, de hecho, esta es un requisito previo para aquellos que pretenden practicar alguna moral apegada al buen uso de la recta razón, no para sí misma, sino para fomentar aquel hábito moral que persigue una razón que va más allá de mi voluntad individual en aras de una voluntad práctica y colectiva que empuje al género humano a realizarse gracias a la visión del sabio que distingue entre las verdades absolutas y las que generan el flujo de la voluntad universal coexistiendo con cada voluntad.

Aun teniendo en cuenta lo anterior, el recurso de dicha inteligencia resulta insuficiente, más sabe el viejo por viejo. Por tal motivo la experiencia y la intuición son la masa para moldear el carácter y, por ende, para la práctica del bien moral. La verdad es producto de las dos partes intelectuales del alma y los hábitos que le posibilitan a cada una de ellas alcanzar la verdad serán para ambas sus virtudes.

Por tanto, el bien no es un algo a lo que hay que llegar de un modo ya escrito o determinado, la práctica del bien es un algo en construcción, la búsqueda del bien supremo es una de las cosas que pueden ser de otro modo, ahí se da el conocimiento de sus peculiaridades y modalidades, para cosas diferentes, la parte del alma adaptada a cada una de ellas también debe ser diferente, puesto que el conocimiento tiene lugar en esas partes con motivo de cierto parecido y afinidad de cada una con sus objetos (Aristóteles, 2014).

La construcción de los hábitos morales que nos conducen a la práctica del bien supremo tiene un fin en sí mismos ya que la buena acción es un fin y a este fin tiende el deseo moral que, es a su vez, inteligencia deseosa o deseo intelectual sobre los hábitos morales.

CONCLUSIONES

Del bien moral en Aristóteles al desarrollo de una fenomenología de la acción: Una mirada fenomenológica sobre la ética aristotélica

Empecemos preguntándonos acerca del libre albedrío verdadero o dónde podemos encontrarlo. Previamente, en el primer capítulo, ya enunciamos aquellas cosas que no nos conducen al bien o, propiamente dicho, definimos los rasgos característicos de la maldad o actos malos en los seres humanos, ahora debe decirse qué cosas no pertenecen al libre albedrío verdadero no sin antes añadir lo siguiente: la prudencia tiene por objeto cosas humanas y sobre las que puede haber deliberación, de la misma manera agrega el estagirita de Tales y Anaxágoras: “aunque nos damos cuenta de su ignorancia de las cosas que les son beneficiosas, reconocemos que saben de cosas que, aunque inútiles..., son superiores, maravillosas, difíciles y divinas...lo sabio es lo mismo y lo prudente es diverso” (Aristóteles,2014: 93).

El libre albedrío verdadero, así como el bien supremo o conforme a la verdad son acciones obtenidas tras haber acertado en lo práctico y elegido lo mejor de lo mejor. Para descifrar claramente estas nociones nos remitiremos a la idea de representación en Schopenhauer la cual afirma que nos movemos en el universo de las representaciones y, sin embargo, no logramos deshacernos del sentimiento de que aplazamos constantemente nuestro despertar, y despertar quiere decir darnos cuenta de lo que es el mundo, más allá de mi representación.

El verdadero libre albedrío no puede ser dado por la divinidad ya que lo que Dios quiere mostrar no son las verdades del hombre sino sus atributos, mismos que se encuentran absolutamente ajenos a la realidad humana.

El acierto de Schopenhauer radica en mostrar que existe otra dirección o que está abierto otro camino para explorar la esencia del mundo: se buscó el camino hacia afuera en todas las direcciones, en lugar de entrar en uno mismo, en la esfera donde ha de resolverse todo enigma.

De qué manera podríamos decir que somos libres de elegir o que descubrimos el mundo tal y como es, tal vez ya descubrimos de antemano esa voluntad deseosa de vivir en el mundo, es decir, vivimos ya sin miedo a nuestra finitud. El libre albedrío verdadero es para los que no tienen miedo a la muerte, es

para aquellos que viven sabiendo que no son eternos. Qué sentido tendría vivir para siempre si no somos capaces de reconocer una falla o una mentira.

Me viene a la mente el pasaje de Nietzsche en *La gaya ciencia* donde nos pone a pensar sobre cómo sería una vida que siempre se repite o, en círculos, donde volvamos siempre a vivir todo tal cual. En este sentido, el libre albedrío sería para tratar, en la medida de lo posible, no caer en la fatalidad de la existencia, en el exceso o en el defecto, ya que, si la vida se repitiera no sería un martirio, por tal motivo, el libre albedrío es para los temerarios, para aquellos que eligen vivir acorde a la recta razón o bien conforme a la verdad.

Cómo o dónde podemos encontrar la puerta de acceso a esta forma de vida que resulta ser también un ansia deseosa de bien o, como diría Aristóteles, de las cosas más bellas y honorables. Schopenhauer comienza con la experiencia de la propia corporalidad. No es el yo pensante, sino el yo corporal el que posee el poder clave para el misterio interior del mundo. Este acierto hace pensar de inmediato en una de las recomendaciones del estagirita que dice que la intuición es uno de los caminos hacia las verdades legítimas, que son de otro tipo o, que no requieren demostración.

Es verdad que se puede percibir el propio cuerpo desde afuera, como representación, pero hay todavía otro acceso: desde dentro. El ser humano lo nota como aquello inmediatamente conocido para cada uno y que designamos con la palabra voluntad. Tengo representaciones del mundo de afuera e incluso de mí mismo, pero en mi mismo yo soy voluntad: dolor, apetencia, placer, es decir, modificaciones del ser en el propio cuerpo.

Cada individuo es el escenario en que se unen el sujeto de la representación y el sujeto del querer: la conciencia y el ser. Y de ahí saca Schopenhauer una conclusión por analogía en extremo brillante: fuera del mundo como representación y de la voluntad experimentada en el propio cuerpo, no conocemos nada.

Por tanto, si el mundo corporal ha de ser más que nuestra mera representación y, evidentemente, de ahí hemos de partir, no podemos menos de atribuirle en sí y en su esencia más íntima lo que encontramos inmediatamente en nosotros como voluntad. Por tanto, a la pregunta de qué es el mundo, prescindiendo de que éste es mi representación, Schopenhauer responde: el mundo es voluntad.

Coloquialmente la voluntad es intención, es un fin o una meta; así, cuando yo quiero algo me lo he representado, pensado y visto. En esta acepción, la voluntad esta intelectualizada. Es el motor que usamos cuando el entendimiento ha hecho ya los planes, pero éste es precisamente el sentido que Schopenhauer no quiere dar a la voluntad. Esta es, más bien, un primario movimiento y aspiración vital, que en caso extremo puede llegar a hacerse consciente de sí mismo, y adquirir así la conciencia de una meta, de una intención, de un fin.

Es posible hacer un análisis fenomenológico para indagar más en la idea del bien conforme a la verdad ya que la ética aristotélica presupone una práctica de la virtud como un bien en sí mismo (en el sentido de qué lo mejor que le conviene al hombre) que no está separado de la acción o que no es una pura idealidad.

Esto sería una fenomenología de la acción, pero como puede entenderse esto, casi siempre se dice sobre la obra ética aristotélica que es más que nada una obra ontológica, entonces cuál sería la diferencia entre una ontología aristotélica y una fenomenología aristotélica.

La ontología se encarga del estudio del ser y, especialmente se pregunta por el sentido del ser en el mundo a través del ente. Entonces podemos decir de ella que también se pregunta por la existencia, es decir, se pregunta por la vida pero, la gran diferencia entre una visión ontológica de la vida y una fenomenológica es el análisis de la estructura temporal de la existencia, es decir, que la fenomenología puede dar cuenta del presente y del futuro vinculando tanto las estructuras ideales como las materiales en una vinculación tal que permita llegar al mundo sin dejar de lado la esfera trascendental.

Una vez enunciada la clara diferencia entre ontología y fenomenología aristotélica como una vía que posibilita la acción con miras al bien supremo, volveremos a uno de los capítulos más importantes de la Ética para ahondar en este análisis. En el libro que trata Sobre las virtudes intelectuales, Aristóteles comienza mencionando, de nueva cuenta, y haciendo especial énfasis en la idea del término medio ya que es preciso entender más a fondo el problema de la elección humana diciendo que debe elegirse conforme a lo que dicta la razón.

Existe un objetivo o fin al que se dirige aquel que se orienta o se deja orientar por la razón, existe también una naturaleza o norma de las pasiones intermedias o pasiones que se encuentran en medio, se puede decir también de ellas que persiguen la recta razón y pueden encaminarse al bien. Es por ello que el ejercicio fenomenológico tendría que tener un objetivo similar no olvidando dicha norma o naturaleza de las pasiones.

Si el ejercicio fenomenológico consiste en mirar aquello que ya estaba ahí pero desde el propio objeto y que no nos habíamos dado cuenta, entonces las pasiones tendrían que tener un ordenamiento o filtros dados por la razón, no para suprimirlas, sino para ubicarlas y *engrandecerlas voluntariamente* dirigiéndolas también a través del sistema de las preferencias hacia su plena realización acompañadas por la razón verdadera; esto será mirarnos a nosotros mismos pero, en un despliegue tan radical que, cuando lleguemos a darnos cuenta tengamos que ser distintos vislumbrando ya el bien conforme a la verdad que debería ser el fin último no de la fenomenología sino de toda filosofía o persona.

La indagación anterior esboza una fenomenología de la acción que vale como guía y como invitación a pensar la vida posibilitando el bien conforme a la verdad y es por ello que Aristóteles dice que, en relación con los hábitos del alma, es necesario no solo que la fórmula general sea verdadera, sino que quede establecido qué es la razón y cuál es su última norma.

Para que esto quede más claro, aunque ya lo había explicado en un capítulo anterior, mencionaré la formulación aristotélica donde se habla de una parte del alma que es dotada de razón y otra que es irracional, ahora recordemos:

hagamos de cuenta que la parte racional está dividida en dos como nos dice Aristóteles, habrá entonces una primera parte con la cual contemplamos las cosas cuyos principios no admiten ser distintos y, una segunda con la cual contemplamos las cosas que si lo admiten.

Entonces, “el intelecto es quien dota de equilibrio a ambas partes y, por ende, a las subpartes en las que también se dividen, a veces actúa sobre una y otras tantas sobre ambas. Respecto de las dos partes de razón del alma, una es científica y la otra calculadora, y calcular y deliberar resultan ser lo mismo, puesto que nadie delibera sobre asuntos que no admiten ser de otro modo” (Aristóteles, 2014; 79).

Es una noción errónea querer ver separadas la parte racional del alma y la irracional ya que es conveniente para el manejo de algunas sociedades o grupos suprimir los deseos y la intuición como partes de la estructura que conforman los distintos modos de actuar y de vivir. Y, es por lo que el análisis fenomenológico invita a poner entre paréntesis los prejuicios y la tradición. Aquí radica la diferencia entre el que finge ser filósofo y el verdadero filósofo que se convierte en la propia pregunta o el propio problema, pues parte de la acción humana y no de la idea

En este sentido es que desde el principio se hace una diferenciación entre la ontología aristotélica abriendo paso a su asiento en una fenomenología ya que, si bien la ontología se plantea la pregunta por el ente, la fenomenología la debe responder a partir del ente y, por lo mismo, va más allá de la mera pregunta vislumbrando una ética radical como la única posibilidad de trascender la inmanencia ontológica ya que los preceptos del concepto del bien conforme a la verdad parecen ser la guía idónea para la realización del proyecto de una fenomenología de la acción.

¿Acaso es el bien aquello que se encuentra más allá del ser? De suerte que sí, por lo que se debería estar dispuesto a regresar a una ontología, pero no cualquiera sino una que tenga implícita la práctica del bien, de lo perfecto y estar dispuestos a mirar de afuera, estar dispuestos a la acción sin retribución aparente

y, una vez que se da este paso no volveremos a ser los mismos nunca más. “Nada mueve el pensamiento por sí mismo, sino sólo el pensamiento dirigido hacia un fin que es práctico” (Aristóteles, 2014: 99).

A lo largo de la historia de la filosofía existen mujeres importantes que han abordado el problema del mal y del libre albedrío con relación al actuar de los seres humanos vinculándolo a hábitos morales, éticos, religiosos, políticos, sociales o hasta literarios y poéticos. Arendt y Zambrano (2001) son dos que han estudiado el problema del mal en el mundo, así como sus manifestaciones dentro del marco de la vida real, el ficticio, el divino y el mundano, todo ello resultado de una fascinación intelectual por responder preguntas tan antiguas como la humanidad misma, de dónde surge el mal en el mundo y por qué.

La anterior pregunta creo que no deja indiferente a ninguna persona debido a las formas en que el mal suele presentarse, ya sea por el miedo que provoca o por la intriga que desprende. Una clara muestra de ello la encontramos en los personajes malévolos creados por Shakespeare, quienes terminan por cautivarnos ya que su esencia nos eleva y permite imaginar que podemos ser como ellos tan sólo por un momento, los idolatramos y se vuelven inalcanzables, esa fascinación hace que sean inolvidables. Kierkegaard dirá que no es la maldad lo que nos atrae de los perversos, sino su profunda desesperación.

Distintos enfoques se han plasmado para tratar de resolver la incógnita de cómo ponerle freno al problema del mal en el mundo, o por lo menos poder asimilar sus características y maneras en las que suele presentarse.

María Zambrano y Hanna Arendt retoman la tradición literaria y filosófico teológica desde una perspectiva ética y política, la pregunta por la naturaleza del mal se encuentra en ambas en una forma muy parecida. Arendt en sus cursos de 1965 en Nueva York explica el mal como una figura bicéfala que no sólo representa lo demoniaco, sino también al lucifer. Zambrano recoge la imagen poética del sufismo iranio de AL-Hallaj en donde satanás, el más noble entre los nobles, llora de amor por el mundo.

A pesar de que Arendt y Zambrano se hayan sumado al estudio que acá nos ocupa, ambas se instalaron en el papel de espectador, críticas o admiradoras, no logran trascender la mera idea, se quedan en la indagación, en el planteamiento, así que, de acuerdo con Zambrano, el mal más extremo es aquel que actúa como un abismo, y en este sentido, los estudios de ambas sobre la maldad sólo nos muestran una cara nostálgica con cierto grado de disgusto inicial, pero nada más.

Schopenhauer dirá que detrás de todo acto se encuentra la voluntad de poder, con Nietzsche se habla de una inversión de valores, Arendt por su lado echará mano del recuento de las villanías histórico-políticas que son parte de un mal que es universal y que corrompe desde lo más alto hasta lo más bajo dentro de las sociedades, finalmente tenemos a Zambrano implementando una razón poética que nace como resultado de una voluntad que se muestra violenta ante los demás de la cual nadie escapa, y de nueva cuenta no se encuentra la salida al problema del mal porque ninguno acierta en lo práctico, sin embargo prevalece la idea y no hay proyección hacia el momento presente ni hacia el futuro.

La parte fenomenológica de este análisis sobre el problema del mal, así como del estudio de sus características principales tiene como primordial interés fungir como una guía práctica para todos, así que, fenomenología y hábito son dos palabras que pueden estar unidas en algo que se llama fenomenología de la acción o hábito deliberativo que no es más que el ejercicio de aplicar, en la medida de lo posible, el arte de la prudencia.

El arte es diferente del hábito productivo acompañado de razón verdadera, “el objeto del arte es hacer existir, es decir, que procura por medios y consideraciones teóricas que exista alguna de las cosas que admiten ser como no ser, y cuyo principio está en el que produce y no en lo producido” (Aristóteles, 2014: 65).

Se delibera sobre lo futuro y contingente, no se delibera sobre el pasado. La fenomenología de la acción nos deja como enseñanza que la práctica de la virtud no está separada de la acción ya que no se queda en el ideal, sino que

forma parte de una estructura temporal puesto que da cuenta del presente y del futuro vinculándola a las estructuras ideales sin olvidar los materiales.

En síntesis, en este estudio se trata de que lo fenomenológico sea un instrumento para abordar las subjetividades desde sus contextos para ser depositadas en la esfera práctica que es donde el sujeto de la acción puede interactuar con su voluntad y poner a prueba su capacidad de elección mediante el ejercicio deliberativo, creando un puente entre lo mental y lo material como camino de ida y vuelta para generar otra especie de movimiento del espíritu contrario a la impasibilidad, tranquilidad y serenidad idealista, ya que dichos estados, impiden poner al sujeto en movimiento y lo alejan cada vez más del bien supremo y lo orillan al individualismo.

Glosario

Bien:

1.- Aquello que en sí mismo tiene el complemento de la perfección en su propio género, o lo que es objeto de la voluntad, la cual ni se mueve ni puede moverse sino por el bien, sea verdadero o aprehendido falsamente como tal.

2.- Utilidad, beneficio, por ejemplo, el bien de la patria.

3.- Patrimonio, hacienda, caudal, herencia, dinero, entre otros adquiribles.

4.- En la teoría de los valores, la realidad que posee un valor positivo y por ello es estimable.

5.- Cosas materiales o inmateriales en cuanto objetos de derecho.

6.- Adverbio antepuesto a un adjetivo o adverbio, muy, en sentido ponderativo: bien tarde, bien rico, bien malo.

7.- El término bien tiene varios usos y se puede aplicar tanto a objetos como a hechos, acciones y comportamientos. Podemos decir que, conforme a estos múltiples significados, el término bien tiene diversas aplicaciones. Podemos decir: es un buen café, es un buen amigo, es una buena cosecha, o calificar de buena a una acción.

Es coloquial que el término bien se use para hacer referencia a algún objeto que se adquiere, se compra o se vende. También suele ser común hablar de un bien al referirnos a la valentía, la sabiduría, la belleza o la dignidad, las acciones virtuosas o un comportamiento aceptado como correcto por un grupo de personas en una sociedad dada.

Pero esta es una idea muy general del bien ya que podemos estarnos refiriendo casi a cualquier cosa, pero en este trabajo se usa para hacer referencia a otro bien que es meramente moral y que tiene que ver exclusivamente con la conducta humana.

Bien supremo o conforme a la verdad:

La noción aristotélica del bien conforme a la verdad está centrada en lo que se presenta en cada momento al ser humano, por ello Aristóteles estudia y analiza el concepto de deliberación ya que el desarrollo de esta categoría es de vital importancia para profundizar en el estudio crítico de la elección de los seres humanos de unas cosas sobre otras respecto a su actuar en la vida cotidiana.

Confesión:

La confesión es la acción de admitir o declarar algo que es del conocimiento propio, sea de manera voluntaria o forzada. Proviene del latín *confessio*, término conformado por el prefijo *con-*, que significa 'todo', la palabra *fiteri*, que significa 'admitir', y el sufijo *-sion*, que significa acción y efecto.

Un ejemplo del sentido general de confesión puede ser el siguiente: La confesión del acusado fue lo que permitió, finalmente, concluir el caso. También se usa la palabra confesión para referir la fe que profesan una determinada persona o comunidad. Es decir, una confesión de fe. Por ejemplo, Said sigue la confesión musulmana. También, Valeria ha hecho su confesión de fe este domingo en la iglesia. Quiere decir que ha declarado creer en los dogmas y principios que la hacen digna de formar parte de determinada religión.

La confesión es un sacramento en el contexto de la religión católica, la palabra confesión se refiere a uno de los siete sacramentos de la Iglesia. El sacramento de la confesión también es llamado reconciliación. Este sacramento consiste en un ritual en el que la persona declara sus pecados a un sacerdote, quien está autorizado y facultado para darle la absolución de los mismos, previa asignación de una penitencia. A partir del momento en que la persona es absuelta, se considera que está en *estado de gracia*.

Deliberación:

La deliberación en Aristóteles se refiere a un profundo análisis de la razón para saber decidir qué es lo más conveniente para uno en determinadas circunstancias. Aristóteles dice que la deliberación implica definir los objetivos de nuestros actos, pero lo más importante será definir cómo y de qué manera vamos a cumplir esos objetivos. Así pues, el médico no tiene que discernir sobre curar o no, sino cual es la mejor manera de aliviar a las personas para poder proporcionarle el mejor tratamiento teniendo como resultado un estado de bienestar o salud.

La deliberación implica un uso de la razón guiado por el intelecto ya que muchas veces al razonar no sólo está presente esa facultad, sino que también aparece la irracionalidad, entonces el papel del intelecto es orientar nuestros actos hacia el cumplimiento de un fin supremo que es el bien conforme a la verdad, este tipo de bien guiado por la luz del intelecto no es el bien personal ni el bien para unos cuantos sino el bien que conduce a todos a una mejoría social.

Aristóteles dice que es absolutamente absurdo preguntarse por el sentido de las cosas si dicha pregunta no tiene implicaciones prácticas en el actuar de los seres humanos o en la relación de unos con otros. Dice que muchos son los que se preguntan por la justicia sin saber que esa pregunta debería estar más dirigida a qué actos proporcionan justicia y cuales proporcionan injusticia, éste preguntar por el cómo y poder llevarlo a cabo es la realización del bien supremo.

Elección:

La elección se refiere a querer aquello que de manera racional debe ser considerado para alcanzar el fin de la acción: “de lo que se trata es de la elección racional de los medios para un fin dado, o de la ponderación racional de los objetivos dentro de un marco de preferencias ya existentes [...] la causa de la acción (causa eficiente, no final) es la elección y la causa de la elección es el deseo y el pensamiento en vista del fin.” (Safranski, 1997: 73)

Exageración-insuficiencia:

Ejemplo con términos contrarios que sirven para explicar el sistema del justo medio o justa medida y resaltar que podemos llegar a un sano equilibrio.

La exageración es dar proporciones excesivas a lo que se dice o hace, encarecer, aumentar mucho una cosa sin someterse a la realidad ni a la verdad. Entre los sinónimos de exageración están desproporción, ponderación, aumento o exceso. Por el contrario, entre sus antónimos podemos destacar palabras tales como medida, comedimiento, atenuación, medida o sobriedad.

Por otro lado, el término insuficiente tiene que ver con carencia, algo que hace falta, que no alcanza, que no llega a ser o a llevarse a cabo porque no es suficiente.

Exceso-privación:

El término medio es aquel punto en el cual no hay exceso, pero tampoco privación (Aristóteles, 2014). La privación aparece por primera vez con Aristóteles, que es el primero en ocuparse temáticamente de ella en la *Ética* y de modo más profundo en la *Metafísica* V 22, el Estagirita señala los diversos sentidos del término griego stéresis, de los cuales el más propio es aquél que entiende la privación como carencia de aquello que es debido al sujeto por naturaleza.

Más adelante, los pensadores cristianos encontrarán en la noción aristotélica de privación la respuesta a la pregunta que inquiere por la índole del mal. La cuestión del mal, ininterrumpidamente planteada y nunca definitivamente zanjada, alcanza su mejor formulación en los términos acuñados por el Estagirita.

La privación stricto sensu se convierte con el mal. El mal mismo es definido como una privación del bien debido, y a la privación se le reconoce, a su vez, como razón de mal. La adscripción de un carácter cativo (carente de cualidades físicas, intelectuales o morales dignas de aprecio) a la materia obedece en

algunos casos a la confusión de esta misma con la privación. Tal es el error que Aristóteles atribuye en la Física (I, 9) a los platónicos.

Como ya se hace mención en el capítulo 1, una mala circunstancia se convierte en tal porque existió un sujeto que la propició. Respecto a ello se puede decir que existe un equilibrio para encaminar nuestros actos a un bien que se desarrolla en la vida misma y que es llevada a la práctica.

Por otro lado, el exceso es a la vez un juicio de valor y un afecto. En tanto que juicio de valor, supone la existencia previa de una norma y, por ende, es esencialmente controlada por las circunstancias del momento preciso en que se dan los hechos, ya que en algunos momentos es conveniente actuar de un modo determinado y, otras tantas, del modo contrario.

El exceso también puede definirse como desmesura, incluso como transgresión o vicio y Aristóteles lo ejemplifica muy bien en la Ética cuando habla del borracho y del iracundo. El exceso es el signo del encuentro con una realización que desborda el significante y las capacidades del concepto, al punto que la experiencia del exceso, revela lo más privado y esencial, adquiere una dimensión ontológica, ética, incluso, política. El exceso es a la vez un juicio de valor y un afecto.

Falso libre albedrío:

En el pensamiento de San Agustín se encuentran argumentos que sostienen la hipótesis de que el ser humano es libre acatando la voluntad de Dios, esta idea es contraria al verdadero libre albedrío ya que se antepone la voluntad divina a la de las personas. Cuando San Agustín habla de libertad dicho privilegio tiene que estar supeditado al cumplimiento de la voluntad de Dios. El dogma del libre albedrío cristiano o falso libre albedrío es la determinación de que se es libre en diversos sentidos en cumplimiento de la voluntad de Dios.

En el falso libre albedrío se clarifica la noción de voluntad de Dios como sinónimo de libertad del hombre ya que la voluntad divina tiene implícita la voluntad de todo ser viviente, incluido el ser humano. En *Las confesiones* se hace

un amplio recuento de las diversas formas en que Agustín entiende el término “voluntad” del hombre, para poder así dilucidar cuándo y en qué sentidos se es libre o no libre, en el sentido de cuándo y en qué sentido se cumple o no la voluntad divina, todos estos intentos de justificar la libertad del ser humano mediante el libre albedrío cristiano son muestra del falso libre albedrío.

Por último, el falso libre albedrío expone las diversas formas de libertad que se dan, según Agustín, con el cumplimiento de la voluntad divina. Estas comprenden: la libertad como libre albedrío, la libertad como liberación de la esclavitud del pecado, la libertad como causa de la felicidad humana y, finalmente, la libertad como amor a Dios y al cumplimiento de sus mandamientos.

Fe:

Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto.

Cuando una persona carece de fe se dice que no es creyente, que no sigue la doctrina o el credo, no acostumbra a participar de los sacramentos tales como la confesión y el bautismo, así como sacramentos secundarios y no acostumbra leer el evangelio.

Cuando alguien tiene fe proporciona a Dios el culto debido y no jura en nombre de Él en vano ni rompe las promesas hechas a la divinidad, sigue los mandatos y se reconoce como pecador. Por otro lado, los que son “anti-fe” o contrarios a ella son llamados ateos o que no profesan la religión.

Fenomenológico:

Cuando se hace referencia a lo fenomenológico queda excluido el fenomenismo, que reduce los estados mentales y los objetos físicos a complejos de sensaciones, y al psicologismo, que trata de verdades lógicas o los principios epistemológicos como productos de la psicología humana.

Fin superior: Fin puede significar el término, el acabamiento de algo, ya sea temporal o espacialmente; y puede significar el "propósito", el objetivo de una acción, de un proceso, siendo asimilado entonces a la noción de "causa final", a aquello por lo que algo se hace (en el ámbito del obrar humano) o por lo que algo sucede.

Esta definición está dada en un ámbito coloquial, pero también se puede hablar de un fin que es más importante que un fin cualquiera, entonces podemos llamar fin superior a un propósito superior que se elige por sobre todas las cosas.

Ser sano en general es más importante que comer y dormir, sin embargo, hay que hacer eso antes de llegar a ese fin superior el cual está más allá de los fines secundarios que son satisfacer el apetito y no andar somnoliento, pero sin los cuales no podemos llegar a él.

Se puede decir que la prudencia es un fin superior ya que es considerada una virtud que tiene por objeto un algo que está por encima de los fines comunes o secundarios. Son prudentes las personas capaces de deliberar acertadamente sobre aquellas cosas buenas y convenientes para ellas mismas y no de manera parcial.

Intelecto:

Para hablar de este término clave en el presente texto hay que remitirnos a la formulación aristotélica donde se habla de una parte del alma que es dotada de razón y otra que es irracional. Hagamos de cuenta que la parte racional está dividida en dos como nos dice Aristóteles, habrá entonces una primera parte con la cual contemplamos las cosas cuyos principios no admiten ser distintos y, una segunda con la cual contemplamos las cosas que si lo admiten.

Entonces, el intelecto es quien dota de equilibrio a ambas partes y, por ende, a las subpartes en las que también se dividen, a veces actúa sobre una y otras tantas sobre ambas. Respecto de las dos partes de razón del alma, una es científica y la otra calculadora, y calcular y deliberar resultan ser lo mismo, puesto

que nadie delibera sobre asuntos que no admiten ser de otro modo (Aristóteles, 2014).

Justo-injusto:

Aristóteles afirma que la justicia universal es la suma de las virtudes en las relaciones sociales; en cambio, la justicia en lo particular es una parte del total de las virtudes, que tiene como objeto la distribución e intercambio de bienes.

Las personas injustas no siempre eligen la parte mayor, sino también la menor cuando se trata de males absolutos, pero, como parece que el mal menor es también, de cierto modo, un bien, y la codicia lo es de lo que es bueno, parece, por esta razón, codicioso. Y no es equitativo, pues este término es inclusivo y es común a ambos.

Sobre la injusticia habrá varias clases de ella ...hay una clase de justicia como parte de la total, y cierta especie de lo injusto como parte de lo injusto total que consiste un transgredir la ley...todas las otras injusticias son atribuidas generalmente a un vicio especial: por ejemplo, si cometió adulterio, se atribuye al desenfreno, si se retiró del campo de batalla, a la cobardía...

Mal moral:

(Del latín malum, mal, de malus, malvado) Daño o sufrimiento que se da en diversos ámbitos, gracias a eso se puede hacer referencia, por ejemplo, al mal físico, psíquico, moral y religioso, aunque pueden resumirse en dos tipos: mal físico y moral.

El mal de tipo moral es la libre decisión humana de actuar contra el bien. El mal de tipo físico es el dolor o sufrimiento, por ejemplo, cuando vivimos los estragos o efectos secundarios de un accidente o enfermedad en todas sus fases o etapas.

Se le llama problema del mal a la difícil explicación de la existencia del mal (físico o moral) en el mundo, en el supuesto de que éste ha sido creado por Dios, infinitamente bueno y omnipotente. La tradición filosófico-cristiana constituyó la

teodicea, o justificación de Dios, como parte de la filosofía destinada a poder explicar la presencia simultánea de los dos extremos del problema: Dios y el mal.

El maniqueísmo, religión fundada por el persa Mani, o Manes, en el s. III d.C., y cuyas doctrinas se mezclaron con las de la gnosis, hasta el punto de ser considerada su fase final, explica la existencia del mal atribuyéndola al principio del mal, o de las tinieblas, o también a la materia.

De Agustín de Hipona proviene la clásica noción metafísica del mal, propia de buena parte de la filosofía de tradición cristiana, entendido como privación o ausencia del bien.

Monoteísmo:

El monoteísmo es la creencia de la existencia de una deidad o ente supremo. Una definición más específica de monoteísmo es la creencia en la existencia de un solo dios que creó el mundo, es omnipotente, omnipresente y omnisciente. El término proviene de dos palabras griegas: *μόνος* (*monos*) que significa 'solo', y *θεός* *theos* que significa 'Dios'.

En el cristianismo siempre ha existido una gran polémica debido a que el concepto de la Trinidad es siempre considerado por otros monoteístas, en general, como politeísmo velado, algo que los trinitarios niegan.

Según algunos, el Nuevo Testamento declara explícitamente el monoteísmo. El propio Jesucristo en respuesta a uno de los escribas, respondió: ¿Cuál mandamiento es el primero de todos? Jesús contestó: "El primero es: 'Oye, oh, Israel, el Señor nuestro Dios uno es'" (Marcos 12:28,29; Deut. 6:4).

Posteriormente, en el evangelio de Juan, Jesús dijo: Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado, Juan 17:3. Para que te conozcan, es un Sustantivo presente activo. No solo se refiere a un conocimiento cognitivo acerca de Dios, sino que es usado en el sentido semántico de relación personal...el único Dios verdadero.

Solamente hay un único Dios, Jesús en su condición humana tenía que manifestarlo de esa manera, en su humanidad no dio arrebató a ser igual a Dios, (Filipenses 2:6-7) pero el vislumbre de su deidad la da en el versículo 5 al mencionar esto, ahora pues, Padre, glorifícame tú al lado tuyo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese.

No ser:

El mal no es más que la corrupción o pérdida de las características que constituyen a todo ser. Es el daño que sufren las criaturas en virtud de su vulnerabilidad radical, daño que prueba su bondad ontológica. Para San Agustín el mal es la disminución de la propiedad del bien. Asimismo, el bien tiene un ser sustancial, pero el mal no. Ahora bien, si el mal no posee un ser, entonces es una nada. Pero no se trata de cualquier nada, sino de aquella que resulta cuando se elimina la bondad ontológica.

Tal como lo expone Parménides en su poema, el no ser designa lo contrario del ser. Si lo que es, es aquello que puede ser pensado y sobre lo que se puede hablar, el no ser no es y, por tanto, no puede ser pensado. El camino de la verdad es la afirmación de que el ser es, y el no ser no es; y su contraria (el ser no es y el no ser, es) es el camino del error.

La definición más útil en este estudio sobre el problema del mal en el mundo es la de Aristóteles, así como su concepción conocida como la analogía del ser, desaparece todo rastro de aporía en la noción de no ser en el pensamiento griego, y es el mismo Aristóteles el que distingue claramente el sentido existencial y el sentido atributivo del verbo ser.

Así, de la misma manera que afirmar que los pegasos son seres que tienen alas no implica sustentar la existencia de pegasos; la afirmación este hombre no es alto no niega la existencia del sujeto de la oración ni afirma el no ser, sino que simplemente le niega al sujeto un determinado atributo (la altura).

Bibliografía

- *Abbagnano, N. (2003). Diccionario de filosofía, FCE, México.*
- *Araiza, J. (2001). Sobre la deliberación. Nova Tellus, Anuario del centro de estudios clásicos, UNAM, México.*
- *Aristóteles. (2014). De Anima, Gredos editorial, España.*
- *Aristóteles. (2014). Ética a Nicómaco, Alianza editorial, México.*
- *Cantera Montenegro, S. (2011). Una visión cristiana de la Historia. Comentarios sobre la Ciudad de Dios de San Agustín, Madrid: CEU Ediciones. O.S.B.*
- *De Hipona, A. (1946). Confesiones. En Obras de San Agustín, tomo II, Las Confesiones, Madrid: BAC.*
- Diccionario Latín, en <https://www.online-latin-dictionary.com>
- Duarte, O. (2021). *Arendt y Zambrano: el mal y sus formas* en Filosofía and Co.: <https://filco.es/arendt-y-zambrano-el-mal/>
- *Gordillo, C. (2022). Una interpretación ontológica de la noción de acción de Aristóteles desde Heidegger.* Tesis Doctoral, El Colegio de Morelos.
- La biblia. Reina Valera, (1960) en www.bible.com
- *Labrousse. R. (1945). En torno a la teodicea: notas históricas.* Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.
- Latín Online, en <https://latinonline.es>
- *Mondolfo, R. (1946). Momentos del pensamiento griego y cristiano,* Paidós, Buenos Aires.
- *Safranski, R. (1997). El mal o el drama de la libertad.* Tusquets. España.
- *Xirau, R. (1990). Introducción a la historia de la filosofía.* UNAM. México.