

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

**El problema de la felicidad humana a partir de una perspectiva
hermenéutica de la Ética a Nicómaco de Aristóteles**

TRABAJO RECEPCIONAL

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

PRESENTA

LILIANA NIETO LUGO

Director del trabajo recepcional

Lic. Raúl Guadarrama Ortiz

México, D.F. junio de 2015.

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.

A Gina y Paulette, por darle sentido a mi vida.

A mi madre, por su valor alegre y por la fortuna de haberla tenido en mi vida.

A mi hermano Jaime, por su infinita generosidad.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, por brindarme la gran oportunidad de desarrollo y crecimiento en todos los ámbitos de mi vida, y por el apoyo recibido para la impresión y empastado de esta Tesis.

Al profesor Raúl Guadarrama Ortiz, por su apreciable apoyo, sus aportaciones, paciencia, amistad y motivación para la realización de este trabajo.

A los lectores: Dr. Ricardo Buil Ríos, Dr. Ingmar Augusto Prada Rojas, Dra. Aidé Tassinari Azcuaga y Lic. Erika Jazmín Senties Alcántara, por sus valiosas observaciones.

A Jorge Andrade Ramírez, por su ayuda incondicional.

ÍNDICE

Introducción	2
Capítulo I. La hermenéutica como herramienta para desvelar el sentido del texto filosófico	5
1.1 La hermenéutica: filosofía y arte de la interpretación de los textos	5
1.2 El método hermenéutico: criterios de análisis e interpretación	15
1.3 El sentido profundo: cómo desvelar el trasfondo de un término	21
Capítulo II. De la hermenéutica a la interpretación de la felicidad en Aristóteles .	28
2.1 Consideraciones previas	28
2.2 El contexto de la obra: Grecia y la filosofía de los clásicos	30
2.3 Análisis hermenéutico: interpretación del sentido del término “felicidad” en la obra	33
2.3.1 Esencia del concepto	37
2.3.2 Orientación de la vida humana	58
2.3.3 Virtud y autorrealización	59
Capítulo III. Vigencia de la concepción de la felicidad en el sentido aristotélico y la práctica de ética en el estilo de vida del joven moderno	66
3.1 De la felicidad unitaria a la felicidad múltiple	66
3.2 Propuesta para una vigencia de la felicidad aristotélica	77
Conclusiones	93
Bibliografía	96

INTRODUCCIÓN

La felicidad es un concepto fundamental en la filosofía. Desde la antigüedad, pueden rastrearse pensadores que argumentan su primacía como objetivo de cada acción que emprenden los hombres. El problema de la felicidad se encuentra ligado intrínsecamente con el de la existencia humana. Bajo la concepción clásica, el objetivo esencial de la ética, rama de la filosofía, es orientar al hombre sobre la vida que es más deseable; así, Aristóteles consideró que la felicidad era su fin último. Por consiguiente, la felicidad también posee una importante relevancia para la ética.

Pese a lo anterior, el carácter problemático de la filosofía imposibilita la existencia de un consenso uniforme al interior de la disciplina sobre el modo de vida que ha de seguir la humanidad. En la antigüedad griega se propusieron diferentes teorías que planteaban la vida buena y la felicidad, como el estoicismo y el epicureísmo, cada una con sus propias formas de abordar la cuestión. De igual forma, en las filosofías moderna y contemporánea se aprecian varias corrientes que abordan el tema. Por ende, si se parte del principio de que existen tantas perspectivas filosóficas como personas en el mundo, y de que la concepción de la felicidad es relativa a cada persona, entonces es debido reconocer que la cantidad de formas en las que se puede considerar tal orientación personal y objetiva es inmensa e impide la construcción conceptual de la felicidad. Por ello, se la entiende como una experiencia subjetiva, independiente y particular, definida con base en las creencias, intereses, deseos y necesidades del momento.

Ante tal multiplicidad de posturas, ¿cómo lograr entonces, una vida feliz? ¿Bajo qué criterios se puede señalar que se es feliz? ¿Son válidos todos? Y ¿cómo hacer que esa felicidad concuerde con una ética? ¿Cuál es elemento común que comparte la diversidad de expresiones y experiencias sobre la felicidad?

La obra *Ética Nicomaquea* o *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, supone la felicidad como el fin último del hombre. En ella, el término en cuestión se vuelve el eje rector de la ética, encarnado en la figura de la “phrónesis” (del griego

Φρόνησις), que es la virtud para pensar sobre el modo en que se debe actuar. Su argumentación parte del axioma de que los actos de los hombres se dirigen siempre hacia el bien. Sin embargo, existen discrepancias dentro de la misma obra aristotélica. De acuerdo con el libro I, se entiende que la felicidad se trata de la vida práctica conforme a la virtud, pero en el libro X se la comprende como una vida contemplativa, virtud y contemplación formal parte de un todo formal del concepto de felicidad en Aristóteles.

¿Qué entendió en realidad Aristóteles por felicidad?, y, ¿qué tan accesible o actualizable es la concepción aristotélica hoy en día? Responder a tales preguntas amerita un análisis hermenéutico para alcanzar una comprensión satisfactoria, lo cual puede ser realizado a partir de la hermenéutica como arte de la interpretación del sentido en el texto, donde la “phrónesis” implica ir tras la búsqueda del punto medio entre la construcción conceptual y la subjetividad personal. Ello requiere una didáctica entre la objetividad conceptual cuantificable y la subjetividad personal.

Es cierto que no se puede obtener una definición universal de un criterio esencialmente particular y subjetivo, pero tampoco se puede dejar en la equivocidad subjetivista la concepción de felicidad, ya que se correría el riesgo de que cualquier tipo de forma de vida como experiencia existencial sea validada como tal, sin importar que responda o no a una ética. Por consiguiente, es preciso localizar el modo en cómo se puedan rescatar los términos de la felicidad desde Aristóteles y retomar su vigencia en la práctica de la vida diaria, especialmente la de los jóvenes adolescentes, quienes se encuentran en proceso de formación de su ser social y moral. Tal es el propósito de esta Tesis.

Para lograr el cometido propuesto, el presente trabajo se estructura en la forma que a continuación se describe. En el primer capítulo se realiza una presentación del método y técnicas hermenéuticas que se emplearán para el análisis de la *Ética Nicomaquea*; Gadamer y Beuchot ocupan un papel central en tal tarea, por lo que se realiza una breve exposición de sus propuestas: hermenéutica de la comprensión y hermenéutica analógica, respectivamente. Se describe, en primer lugar, el objeto de la hermenéutica como disciplina, así como los principales deba-

tes en torno a ella. Por ende, se plantean los argumentos por los que se considera atinada la selección de la hermenéutica para la realización del análisis.

En el segundo apartado, se realiza una exposición del contenido de la obra aristotélica, realizando un énfasis especial en el concepto de felicidad; se intenta aproximar su significado profundo y se adelantan algunas de las implicaciones que tendría su aplicación en las sociedades actuales. Para adecuarse a la interpretación hermenéutica, se expone brevemente la vida de Aristóteles, de manera que se cuente con un referente del contexto en el que fue escrita la *Ética Nicomaquea*. Por lo tanto, de los diversos elementos que se analizan de la obra, destacan las distinciones entre las virtudes, la amistad y una aproximación a la definición de felicidad.

Finalmente, en el tercer capítulo se analiza con mayor hondura si hoy puede tener vigencia el pensamiento aristotélico en torno a la concepción de felicidad; para ello se confrontan las visiones de algunos autores modernos y contemporáneos. Se consideró adecuado, para desarrollar la presente investigación, tomar como referentes de la filosofía y otras disciplinas a Immanuel Kant, Max Weber, Jürgen Habermas, Gilles Lipovetsky, John Rawls y Alasdair MacIntyre. El fin último es entender a Aristóteles como perteneciente al periodo de fundamento de las ideas filosóficas, contrastante con un periodo actual de post-fundamento, en términos de pensamiento. De esta manera, con la integración de tales perspectivas, se ofrece una propuesta de estilo de vida para jóvenes con base en el concepto de felicidad plasmado en la *Ética Nicomaquea*.

LA HERMENÉUTICA COMO HERRAMIENTA PARA DESVELAR EL SENTIDO DEL TEXTO FILOSÓFICO

1.1 La hermenéutica: filosofía y arte de la interpretación de los textos

Es materia de la epistemología dilucidar la validez de las diversas vías para la generación del conocimiento. Se ha establecido que tal proceso creativo responde a una vinculación sujeto-objeto, en la cual pueden desarrollarse diversas argumentaciones sobre la función que cumple cada uno de tales elementos en dicha relación. No es materia del presente trabajo hacer una exposición exhaustiva de cada postura epistemológica pero, de lo ya planteado, lo que sí sale al paso es el caso en el que la relación de conocimiento queda definida por dos sujetos.

En tal situación, cobra mayor claridad el argumento tratado si se realiza dentro de un proceso interactivo. De hecho, el caso puede plantearse en términos de un enunciante y un receptor, esto es, en términos de un proceso de comunicación. Gracias a su naturaleza simbólica¹ y a la posesión de un lenguaje, el ser humano es capaz de generar relaciones de conocimiento que trasciendan su contexto espacial y temporal. En ese sentido, los textos generados a partir de la tecnología de la escritura poseen la facultad de actualizar el conocimiento producido en tiempos pasados, ya sean recientes, ya sean remotos.

Si se piensa en la imposibilidad que, en la mayoría de las ocasiones, representa el acceso a la experiencia originaria de las relaciones de conocimiento, la generación de textos —concebidos como tecnologías que aprehenden signos lingüísticos que, articulados en un discurso, poseen un sentido— aparece como una grandísima ventaja el proceso hermenéutico de interpretación para la humanidad. A diferencia de las culturas orales, las cuales para poder saber algo necesitan memorizarlo, los miembros de las sociedades que poseen escritura pueden afir-

¹ Cfr. Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 45-49.

mar que conocen algo si recuerdan el texto al que deben acudir para acceder a la información del tema en cuestión.² Empero, la oralidad cuenta con una diversidad de recursos comunes, como la memoria y el recuerdo, experiencias significativas que implican una interpretación y explicación cognitivas.

Sin embargo, es precisamente el alejamiento histórico de la experiencia originaria el que obstaculiza la relación de conocimiento entre el sujeto enunciante y el sujeto receptor. Si bien el mensaje del emisor ha quedado salvaguardado en un texto reproducible, es insoslayable que sus palabras queden relativamente atrapadas en su mismo momento y espacio históricos, pese a que el sentido al que aludan pueda referir a experiencias humanas pretendidas como universales.

El cuestionamiento que surge, entonces, es el siguiente: pese a la imposibilidad de interactuar directamente con el autor de un texto, ¿es posible aprehender de manera fidedigna el sentido profundo de su discurso a partir de un contexto distinto?; ¿puede conocerse de alguna manera la intención del sujeto enunciante a partir de la lectura de sus escritos? A lo largo de su historia, la humanidad tuvo que enfrentarse a tal dificultad. Quizás la gravedad del asunto pueda comprenderse mejor si se consideran a las numerosas sociedades que sostienen sus estructuras de autoridad con base en lo estipulado por un texto, ya sean escrituras sagradas, códigos legales o testamentos.

Ante la necesidad revelada, surge en el interior de la filosofía un método de dilucidación crítica del sentido en los diversos discursos: la hermenéutica. Para comprender el significado de tal término, se procederá con la definición de su raíz etimológica. En su *Diccionario de filosofía*, José Ferrater Mora apunta lo siguiente: “La voz ἑρμηνεία [*hermenia*] significa primariamente expresión de un pensamiento; de ahí explicación y, sobre todo, interpretación del mismo”.³

Tres acepciones se desprenden de la definición expuesta: expresar, explicar e interpretar. Pese a la polisemia del concepto de hermenéutica, la tercera acepción es la que goza de mayor difusión. No obstante, es necesario rastrear los

² Cfr. Ong, *Oralidad y escritura*, pp. 40-43; 80-86.

³ Ferrater, *Diccionario de filosofía*, p. 837.

orígenes de la palabra para comprender de dónde provienen los otros dos significados.

En su exhaustiva obra, *Historia de la hermenéutica*, Maurizio Ferraris aclara que, a pesar de que suele referirse al dios griego Hermes —cuya función era la de mensajero de los dioses— para dar cuenta de la Hermenéutica como arte de la interpretación, tal sentido fue generado *a posteriori*.⁴ De hecho, un seguimiento del término aclara su relación con otras raíces como *sermo* o *elocutio*.

De tal manera, se esclarece que, antes de poseer una función receptiva, la Hermenéutica era entendida por su papel productivo. No es arbitrario el hecho de referir que alguien ejecute una pieza musical usando el término *interpretar*. En palabras de Heidegger:

“*Hermeneuein*” es ese exponer que lleva un anuncio, toda vez que es capaz de escuchar un mensaje. De ahí que, la interpretación de lo dicho por los poetas —los cuales, según las palabras de Sócrates, en el diálogos platónico *Ion* (534c) *hermeneseisin ton theon* “son mensajeros de los dioses”— se conforma, precisamente, como un exponer de esa naturaleza [...] De todo esto resulta claro que *hermeneuein* no significa primariamente interpretar sino, más bien, conducir el mensaje y el anuncio.⁵

Así, queda patente que la función interpretativa es la que se suma a las prácticas de transmisión y mediación de mensajes.⁶ En su *Diccionario de retórica y poética*, Helena Beristáin considera que la hermenéutica atañe tanto a la retórica como a filosofía dada sus tres acepciones.⁷

Para Aristóteles, la hermenéutica era una teoría de la expresión, cuya función era la de mediar los pensamientos del alma y su exposición lingüística:

Por tanto, la naturaleza se sirve del aire que respiramos para dos funciones, como la lengua para el gusto y para el hablar, de los cuales el gusto es necesario (y por eso pertenece a un mayor nú-

⁴ Cfr. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, p. 11.

⁵ Heidegger, visto en Ferraris, *Op. Cit.*, p. 13.

⁶ Se ha hecho énfasis en los materiales escritos dado que se analizará un texto; no obstante, se puede emprender un análisis hermenéutico de cualquier discurso oral.

⁷ Cfr. Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, p. 253.

mero de animales) mientras la expresión de los propios pensamientos es para estar bien: así se sirve de la respiración como medio indispensable para regular el calor interno y para producir la voz, que es donde se hace realidad el estar bien.⁸

Con estas palabras, la interpretación de Ferraris identifica la concepción aristotélica de la hermenéutica como a una forma legítima de obtener el conocimiento.

La mayor difusión de la tercera acepción —la de interpretar— deviene de la importancia que adquirió tal actividad en el transcurso de la historia. Son ejemplo de ello su acogimiento al interior de las religiones —de las cuales se puede hacer una mención especial del cristianismo— y su utilización en los sistemas de impartición de justicia.

¿Cómo entender tal tarea de la hermenéutica? Al respecto, Lince afirma que: “La tarea de la hermenéutica se entiende como comprensión de sí y de los otros, a partir de las manifestaciones objetivadas de algo espiritual de la comunidad de los hombres”.⁹ De tal enunciado se desprende la naturaleza del objeto de estudio de la hermenéutica: el espíritu objetivado. Éste posee un ineludible carácter social en tanto que es creado en comunidad y no de forma individual. Así, las manifestaciones culturales de los seres humanos son objeto de la hermenéutica. Lince hace una categorización de las exteriorizaciones que pueden ser interpretadas:

- *Logos*. Abarca al lenguaje, los conceptos y juicios. Todos estos, una vez enunciados, pierden su relación directa con quien los profirió o generó. Así, adquieren una autonomía que sólo queda sujeta a la comprensión que de ellos pueden realizar los receptores.
- *Acciones*. En sí mismos, los actos humanos carecen de significado; sin embargo, su intención es la que los dota de sentido. El análisis hermenéutico de las acciones busca desvelar su *telos*; esto es, responder a la pregunta “¿para qué se hicieron?”.

⁸ Aristóteles, visto en Ferraris, *Op. Cit.*, p. 14.

⁹ Lince, *Hermenéutica*, p. 56.

- *Comprensiones*. También es necesario ir del producto hacia quien lo produce, de la obra al autor y al sentido que lo mueve.¹⁰

Al exponer tales manifestaciones, no debe perderse de vista que puede interpretárseles en tanto que pueden significar —esto es, hacerse signo— para el ser humano. Como recuerdan Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*, “Un signo puede distinguirse de otras objetivaciones por su intención explícita de servir como indicio de significados subjetivos”.¹¹ De hecho, como señalan los mismos autores, si tales manifestaciones son capaces de cruzar de una realidad a otra —por ejemplo, de la vida cotidiana a los sueños o la de la experiencia mística—, adquieren el carácter símbolos.¹²

Tanto signos como símbolos, posibilitan que el mensaje del enunciante trascienda su espacio temporal. El inconveniente, que hace necesaria la labor de la hermenéutica, radica en el carácter polisémico de ambos tipos de elementos. Tal característica no puede perderse de vista en ningún análisis interpretativo. De tal modo, “un modelo hermenéutico permite que un texto tenga varias interpretaciones y todas ellas igualmente válidas”.¹³

El reto de la multiplicidad de significados impone un cuestionamiento importante para el primer objetivo de tratar de recuperar la intención del enunciante. ¿Cómo comprender lo que quiso decir el autor de un mensaje si se afirma que es válido darle múltiples interpretaciones? En el análisis hermenéutico, los niveles de validez son establecidos por el intérprete:

En cualquier teoría hermenéutica, por el reconocimiento de la pluralidad significativa se propone un método con reglas específicas que limiten tanto al relativismo como al subjetivismo, permitiendo una interpretación controlada, resultado de un proceso guiado en el que asociamos y relacionamos determinados signos con otros.¹⁴

¹⁰ *Ibidem*, pp. 59-60.

¹¹ Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 52.

¹² *Ibidem*, p. 57.

¹³ Lince, *Op. Cit.*, p. 60.

¹⁴ *Ibidem*, p. 60.

Entre autores difieren tales criterios, pero suele reconocerse que la interpretación del lector o receptor no debe rebasar la intención del autor, sino ampliarla.

Como puede inferirse de lo hasta ahora expuesto, el campo de acción de la hermenéutica se encuentra al interior de un proceso de comunicación. Las tres acepciones del término —expresar, explicar e interpretar— dan cuenta de cada uno de los actores y procesos en la interacción: hay un mensajero que, a partir del uso de signos, busca expresar y traducir una subjetividad; un interpretante que, a partir de su marco de referencia, comprenderá lo enunciado; y un puente, una manifestación objetiva, que posibilita el proceso de comunicación: el lenguaje.

Así, el lenguaje se impone como código y como contexto, toda vez que posee una carga histórica y cultural. Su naturaleza revela la falla de la máxima cartesiana “pienso, luego existo”, pues el individuo no está dado en sí mismo: hay algo que lo precede y su actividad argumentativa sólo es posible en tanto posee un lenguaje, cuyos signos hacen referencia a realidades surgidas en un espacio y tiempo específicos.

En consecuencia, para el análisis hermenéutico, la consideración del lenguaje, en sus dimensiones tanto semántica como sintáctica, constituye una pieza clave. “...cada lectura es una traducción al idioma de partida, desde la lengua que se lee hasta un diálogo que sigue su marcha, a pesar de que en un primer momento sea la conversación interior del lector consigo mismo”.¹⁵

En este sentido, la concepción saussuriana de una lengua es la de un sistema abstracto que debe actualizarse mediante un habla. Saussure señala: “la lengua es la capacidad que tienen los usuarios para construir expresiones y se encuentra en el nivel mental”.¹⁶ No es arbitrario que en su división de tradiciones del conocimiento, Jürgen Habermas haya establecido una categoría que incluyera al conocimiento hermenéutico, fenomenológico y lingüístico.¹⁷

En un sentido inverso al planteado por Platón en el famoso mito de la caverna, se puede argumentar que los conceptos del lenguaje son aproximaciones mentales y abstractas de las realidades materiales. Entonces, “La función del len-

¹⁵ *Ibidem*, p. 61.

¹⁶ *Ibidem*, p. 63.

¹⁷ Cfr. Habermas, *Conocimiento e interés*.

guaje es representar las cosas tal y como las conocemos en la mente, es decir los conceptos son reproducciones de las cosas”.¹⁸ De tal suerte, el lenguaje se establece como puente entre lo ideal y lo estrictamente real. Como parte de tal relación debe aclararse que es el acercamiento al lenguaje el que posibilita el acceso a las raíces históricas del enunciante puesto que en sus conceptos, articulación de enunciados y posibilidades de discurso se podrá apreciar su herencia cultural. Se puede decir que “El lenguaje es la entrada al mundo material, la forma de relacionar el mundo con los hombres, es la llave que activa los conceptos que nos heredamos y que asimilamos”.¹⁹

En el sentido de lo precedente, existen corrientes filosóficas que afirman que las posibilidades de pensamiento y argumentación se encuentran completamente determinadas por las capacidades lingüísticas del enunciante. Por ejemplo, “la tradición lingüística alemana plantea que nuestras creencias son producto del acuerdo de una comunidad que comparte un mismo lenguaje y por ello, igual forma de comprender la realidad. Wittgenstein afirmaba que los límites del lenguaje son los límites del mundo”.²⁰ De tal manera, la hermenéutica se presenta como un método integral de comprensión, toda vez que permite el conocimiento en profundidad del lenguaje de los enunciantes y, por lo tanto, de ellos mismos y de su contexto.

Cassirer especifica, en su *Antropología filosófica*, que, ineludiblemente, para relacionarse con el universo físico, los universos simbólicos creados por el ser humano le sirven como intermediarios. De tal manera, hay que ser conscientes de que a lo que se puede acceder mediante el conocimiento del lenguaje no es al fenómeno en sí mismo de la realidad al que hace referencia. Antes bien, se trata de la representación que se tiene de éste: “al ser dicho, lo vivido es puesto en escena [...] El lenguaje escapa al reino de la mera presentación y abre el reino de la representación; instaura la representación de la vivencia, permitiendo revivir lo vivido pero manteniéndolo o poniéndolo a cierta distancia (por ejemplo, cuando

¹⁸ Beuchot, citado en Lince, *Op. Cit.*, p. 65.

¹⁹ *Ibidem*, p. 65.

²⁰ *Ibidem*, p. 67.

leemos una novela y nos sentimos protagonistas, vivimos lo que no hemos vivido)”.²¹

Un gran avance en la historia de las ideas ha sido reconocer que la ciencia, al igual que la filosofía, la teología y otras disciplinas humanísticas, no hacen otra cosa que generar un lenguaje y un discurso para referirse a la realidad material y a las espirituales con diversos objetivos. De ahí que puede comprenderse que los conceptos de la física, por ejemplo, no poseen carácter real en sí mismos, sino que son construcciones teóricas que aluden a ciertas relaciones en fenómenos reales. Tales representaciones son construidas y compartidas socialmente. De tal modo, “La adquisición del lenguaje significa el acceso a la representación intersubjetiva del mundo y posibilita que el sujeto entienda y se desenvuelva en la realidad socialmente interpretada y construida”.²²

Al respecto, Edmund Husserl, padre de la fenomenología, pretendió fundar una filosofía como ciencia rigurosa que partía de la experiencia pura, aquella en la que las cosas se trataban de mostrar conforme a los fenómenos. La fenomenología se caracteriza por el fenómeno abordado desde el paradigma de la visualización como el camino para la apercepción con conciencia perceptiva —de manera gnoseológica, no empiricista—. Se trata de un entrar en conciencia o “darse cuenta de”, lo que también puede ser equiparable con una intuición sensible e inmediata de la esencia de lo que aparece o con la experiencia de ver por primera vez algo. Para ello, se deben suspender momentáneamente las creencias sobre el mundo, acción a la cual Husserl bautiza como *epoché*; es una forma de “poner entre paréntesis” lo conocido. Después, lo percibido no debe ser explicado, pues la explicación equivale a reducción. Más bien, se debe describir lo que existe en la conciencia sin juicios, dándose cuenta de lo que se es consciente para llegar a la esencia del fenómeno. Este ejercicio es realizado por el yo trascendental, cuya conciencia funge como testigo y brinda significado a la realidad de acuerdo con su intención. De tal modo, la conciencia es la encargada de cristalizar la realidad, asiéndose del tejido de las vivencias de la conciencia intencional.

²¹ *Ídem.*

²² *Ibídem*, p. 68.

El maestro de Heidegger se interesó por saber cuál es la naturaleza de la relación entre el pensamiento y el lenguaje. Él ve en el acto expresivo la unidad fenomenológica de varios elementos: el acto psíquico, la palabra y la significación. A diferencia de la lógica, a la cual interesa destacar el elemento significación, la fenomenología analítica busca estudiar las intenciones y la significación de las palabras. Así, Husserl dice: "Sólo una clara exposición de la relación esencial fenomenológica entre expresión, significación, intención significativa y cumplimiento significativo, puede proporcionarnos la segura posición media y dar la necesaria claridad a la relación entre el análisis gramatical y el análisis de las significaciones".²³ No se trata sólo de saber qué significan las palabras, sino cómo éstas funcionan como una expresión que permite llegar al pensamiento; es decir, al trasfondo de aquello que se quiso representar con ellas.

En el camino a desentrañar lo que hay detrás de la palabra, la comprensión y el sentido se constituyen como temáticas principales de la hermenéutica, vista desde sus tres acepciones. Siguiendo a Heidegger, discípulo de Husserl, "...la reflexión sobre el lenguaje incluye la comprensión, que es un modo de conocer la forma de ser del hombre, al mismo tiempo es una reflexión sobre el sentido hacia el que apunta dicha comprensión. Es así que la comprensión y el sentido son los temas máximos de toda hermenéutica".²⁴ Por consiguiente, puede decirse que la hermenéutica es equivalente a la comprensión de la esencia en la palabra que es previamente descubierta por la fenomenología; de lo dicho en cada decir.

Gadamer, discípulo de Heidegger, va más allá en el problema de la hermenéutica y lo añade a todas las relaciones de los seres humanos entre sí y con el mundo.²⁵ Este autor menciona que "...hay que establecer un diálogo con el flujo de las manifestaciones que sólo puede medirse e identificarse, si se presenta en ciertos momentos y puntos fijos: pues el regreso sobre esos puntos, la comprensión de estos por el acto de la interpretación, reactualiza el flujo que sostiene la vida que de otro modo se perdería".²⁶ De tal modo, la hermenéutica en Gadamer

²³ Husserl, *Logische Untersuchungen*, pp. 302-303.

²⁴ *Ibidem*, p. 69.

²⁵ Cfr. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, p. 319.

²⁶ Lince, *Op. Cit.*, p. 72.

se convierte en una teoría general de los símbolos que describe un ir y venir entre la confianza en una expresión y su extrañeza.

Ahora bien, con base en Dilthey, Lince Campillo elabora una distinción de tres tipos de actividades que se pueden emprender según el tipo de manifestación de la expresión que se trate:

- *Comprensión*. Resulta adecuada para simples exteriorizaciones de una subjetividad.
- *Interpretación*. Se realiza cuando la manifestación en cuestión ha quedado fijada de alguna manera en la realidad objetiva.
- *Hermenéutica*. Sirve para el caso específico de las exteriorizaciones fijadas en textos.

Según la propuesta de cada autor, la actividad hermenéutica se concentra en mayor o menor medida en cada una de las siguientes preguntas: ¿qué significa el texto? ¿a quién está dirigido?, y ¿qué dice ahora? Para dar respuesta a cada una de tales interrogantes, no debe perderse de vista que el texto responde a dos contextos: el del enunciante y el del lector. En ese sentido, se considera que el discurso que encierra invita a un diálogo abierto.

De las consideraciones expuestas, se pueden identificar, por lo menos, tres pasos a seguir en la actividad hermenéutica: investigar el contexto del enunciante; identificar de manera aproximada la intención del autor; y establecer el significado del texto entendiéndolo como una relación entre el enunciante y el intérprete. A continuación se realizará una breve exposición de las diversas propuestas de aplicación hermenéutica que se han generado en la historia.

1.2 El método hermenéutico: criterios de análisis e interpretación

Para comprender el método hermenéutico, es necesario acudir a las raíces históricas de la disciplina, toda vez que las diversas propuestas se gestaron en un proceso de formación. Ferraris hace notar que, en la antigüedad, la hermenéutica poseía un escaso relieve temático, cuando menos. Tal situación se debía a que la mayor parte de las cualidades que hoy se le atribuyen a la disciplina eran adjudicadas entonces al campo de la retórica.

La proximidad que todavía guardan tanto hermenéutica como retórica se deriva de que sus actividades no se contraponen como técnicas de comprensión y producción de discursos. Así, para Platón, la hermenéutica tenía un papel no sólo de recepción, sino también de anuncio. En Sicilia, la retórica surgió como el arte del discurso jurídico, pero extendió de manera progresiva su campo hasta disputárselo a la filosofía. Con esto, lo que se busca remarcar es que lo que en la modernidad se entendía como hermenéutica, en la antigüedad era campo de la retórica.

Así, la universalidad del problema hermenéutico en la modernidad parece hundir sus raíces en la universalidad que en el mundo antiguo poseía la retórica:

Depende de los caracteres específicos del concepto de Moderno, el que la modernidad se haya apoyado en la hermenéutica para problemas que en el mundo antiguo recibían una legislación de la retórica; el término “moderno” aparece, en efecto, por primera vez, en el siglo V de nuestra era para designar el conocimiento de los cristianos y de su literatura después del mundo pagano, el cual se considera entonces como antiguo.²⁷

Del concepto de modernidad se desprenden dos características: por un lado, un sentimiento de novedad en la época; por el otro, la toma de conciencia sobre el alejamiento de lo que desde entonces se concibe como “antiguo”. Así, la distancia temporal se convierte en el problema de la hermenéutica, toda vez que amenaza con la incomprensibilidad del sentido originario de los textos.

²⁷ Cfr. Ferraris, *Op. Cit.*, p. 15.

De lo anterior deriva que la hermenéutica es fruto del reconocimiento de la ruptura con lo pasado: “Es por este motivo, ante todo, que una protohistoria de la hermenéutica encuentra atisbos significativos, más que en los sistemas filosóficos de la época clásica, en el nacimiento de la filología de la época helenística”.²⁸ Para entender el problema de la temporalidad, se debe tener en cuenta que en Grecia el patrimonio literario en general, y de los poemas homéricos, en particular, poseían un altísimo valor en el desarrollo de la sociedad. Sin embargo, con el debilitamiento de las ciudades-Estado, la influencia de pueblos latinos y semitas aumenta. El lenguaje homérico que antes cohesionaba a los helenos aparece cada vez más remoto.

El problema expuesto motiva lo que serán con el tiempo las dos grandes propuestas hermenéuticas de Europa: “la necesidad de conservar, a través de la filología, el patrimonio literario de la antigüedad; la urgencia de hacerlo comprensible a poblaciones diversas, por estirpe y por lengua y de adaptar los mitos arcaicos al contexto de una sociedad y de una ciencia más adelantadas”.²⁹ Cada una de las propuestas es desarrollada al interior de dos grandes escuelas: la de Alejandría y la de Pérgamo.

El origen de la filología se puede hallar en el Museo de Alejandría. Su gran biblioteca poseía entre 200 mil a 490 mil volúmenes helénicos.³⁰ Se dice que el recinto no sólo poseía las funciones de biblioteca, sino que en su interior se desarrollaba una notable actividad académica de carácter filológico y literario. De su necesidad de recoger, corregir y verificar la autenticidad de los manuscritos con la mayor certeza posible se desprendería una de las dos grandes propuestas de interpretación hermenéutica de la historia: el método histórico-gramatical.

Por otro lado, a 30 kilómetros de distancia del mar Egeo, en Pérgamo, se acudía a una forma radicalmente opuesta de interpretación. Si bien las raíces del método alegórico se pueden encontrar en la sofística y en el estoicismo, es en Pérgamo donde se reconoce y desarrolla un método para adaptar los textos de la

²⁸ *Ibidem*, p. 16.

²⁹ *Ídem*.

³⁰ *Ídem*.

tradición al contexto cultural de la época. Esta corriente puede distinguirse por las siguientes características:

...por una parte acciona el motivo racionalista (y moralista), según el cual se trata de adaptar, a una cultura y a una sensibilidad más modernas, los textos antiguos; pero, por otra parte, que esos textos exijan una lectura alegórica significa que son considerados a pesar de todo como relevantes y fidedignos y, por tanto, merecedores de justificación a través de un procedimiento racional. (El ejemplo típico de esta perspectiva alegórica es la interpretación de los dioses y de los héroes como personificaciones de fuerzas naturales o de conceptos abstractos).³¹

Como puede notarse, es distinta la forma mediante la cual cada una de las escuelas de interpretación da solución al problema de la distancia temporal. Su influencia es patente a lo largo de la historia de Occidente. Sirvan de ejemplo los diversos criterios de exégesis que toman en cuenta las diferentes iglesias cristianas. Mientras que en Roma se da pauta para una exégesis alegórica y aceptan además de la escritura, la tradición y el magisterio como fuentes de revelación, los ortodoxos y los luteranos consideran válida sólo una exégesis histórico-gramatical y, en el caso de los segundos, tienen el principio de la "*sola scriptura*" como fuente de revelación.

Una vez que se han descrito las dos principales influencias desarrolladas sobre los métodos hermenéuticos de Occidente, se procederá con una exposición de los criterios del autor que guiará el análisis del presente proyecto de investigación: Hans Georg Gadamer. En el presente subapartado sólo se mencionarán sus principales posturas en torno a la hermenéutica, mientras que en el siguiente se profundizará en lo que establece específicamente para la interpretación de textos escritos.

Para adentrarse en el pensamiento del filósofo originario de Marburgo, se presenta la siguiente opinión de otro pensador alemán: Jürgen Habermas. Con respecto de la filosofía, éste señalaba:

³¹ *Ibidem*, p. 17.

El construir lazos es lo que señala, en general, mentalidades y estilos de pensamiento de este estudioso; *Distinguendum*, ciertamente, pero aún más: se debe comprender a la vez. Esta máxima es formulada por Gadamer pero, siempre con Gadamer, se debería hacer saber que es menester superar, no sólo la distancia entre disciplinas que se encuentran alejadas entre sí, sino sobre todo la distancia temporal que separa las consecuencias de los textos transmitidos; también la distancia entre lenguajes diferentes, que desafían el arte del intérprete y, en fin, la distancia producida por la violencia del pensamiento radical, que ha abierto un abismo en torno suyo. Ahora bien, a mi parecer, la gran contribución filosófica de Gadamer consiste en haber llenado este abismo. La imagen del puente sugiere, seguramente, falsas connotaciones, suscita la impresión de que alguien, intentando aproximarse a un lugar inaccesible, suministra un auxilio pedagógico. Pero él no lo pensó así. Diría más bien, que Gadamer urbaniza la provincia Heideggeriana.³²

A diferencia de su maestro, quien emprendió una radical destrucción de la tradición filosófica, Gadamer consideró la necesidad de establecer un diálogo positivo con ella. En su obra *Ser y tiempo*, Heidegger elaboró una historia del ser que rompió con las formas canonizadas del lenguaje filosófico que revelaba más una “indigencia lingüística” que su efectiva superación.³³ Ante ello, Gadamer reconoció la dificultad de sustraerse del lenguaje filosófico. Por ello, su propuesta hermenéutica busca restablecer los puentes que se han vuelto problemáticos con la tradición filosófica.

Para lograr lo anterior, Gadamer recupera los principios de la tradición humanista. Contra lo que dice Heidegger, aclara que el humanismo no es metafísica y hay en él momentos centrales de la tradición filosófica. Igualmente, señala que no puede incluirse de manera homogénea en la historia de la metafísica a Platón y a Hegel:

Gadamer anuncia la rehabilitación del contenido objetivo de la filosofía de Platón y Hegel. Con este paso, quiere recuperar lo que considera una falsa oposición entre la comprensión metafísica y la

³² Habermas, citado en Ferraris, *Ibidem*, p. 202.

³³ *Ibidem*, p. 203.

comprensión moderna del mundo [...] Esta concepción contrasta con la despótica destrucción del pensamiento occidental efectuada por Heidegger con un diseño que devalúa la historia de la filosofía desde Platón pasando por Tomás de Aquino hasta Descartes y Hegel, considerándola como un drama del creciente y progresivo olvido del ser.³⁴

Lejos de conseguir un desapego de lo trascendental, Gadamer consideró que la obra de Heidegger terminó por ser vista por algunos más cercana a la poesía que al pensamiento filosófico.

Para rescatar a la obra de su maestro de los ataques lanzados, Gadamer va a demostrar su acierto sobre el ser, que no es el ser del ente. Para ello, retoma la historia de la hermenéutica clásica dando relieve a puntos novedosos:

Desde mi punto de vista, ningún lenguaje conceptual, comprendido el que Heidegger llama el lenguaje de la metafísica, constituye un obstáculo insuperable para el pensamiento, siempre que el que piensa confíe en el lenguaje, o sea, se introduzca en el diálogo con los demás que piensan y que piensan de modo diferente.³⁵

Los acentos en la hermenéutica de Gadamer se dan en el elemento filosófico la formación filológica y en el carácter eminentemente público de lo verdadero. En tal sentido, Vattimo afirma: “moverse en la verdad no quiere decir tanto alcanzar el estado de iluminación interior que tradicionalmente se indica como evidencia, sino más bien pasar al plano de las elevaciones anunciadas y compartidas que, más que evidentes, parecen obvias y no necesitadas de cuestionamiento”.³⁶ Hay que notar que Gadamer selecciona de manera deliberada elementos de la tradición filosófica y humanista, y apela al carácter ensamblador de la reflexión heideggeriana tardía, la cual sólo debe ser precisada.

Lo que busca Gadamer, con la rehabilitación del humanismo, no es recuperar el metodologismo ni el positivismo del que las ciencias del espíritu se impregnaron durante el siglo XIX. Su obra cumbre, *Verdad y método*, consiste en “estu-

³⁴ Habermas, citado en Ferraris, *Ibidem*, p. 203.

³⁵ Gadamer, citado en Ferraris, *Ibidem*, pp. 203-204.

³⁶ Vattimo, citado en Ferraris, *Ibidem*, p. 204.

diar, por doquiera que se dé, la experiencia de verdad que supera el ámbito sujeto al control de la metodología científica y de buscar allí la legitimación específica”.³⁷ Gadamer consideraba que una verdad podía anunciarse desde experiencias ajenas a las de la ciencia, tales como las de la filosofía, el arte y la historia misma.

Lo que argumenta en la primera parte de la obra es la forma en que el sentido humanista de las ciencias del espíritu es alienado si se les da una justificación metódica proveniente de las ciencias de la naturaleza. El autor considera que el humanismo fue sustituido por el metodologismo a partir de Kant, con la infravaloración del arte. Con ello, la ciencia y el método se encumbraron como únicos depositarios de lo verdadero. El arte está alejado de la cuestión de la veracidad por su carácter subjetivo y se le circunscribe únicamente al ámbito de la apariencia bella.

En términos de hermenéutica, Gadamer piensa que, por su carácter subjetivo, no debe considerarse una obra de irrelevante y menos verdadera. Puede representar, por el contrario, una experiencia que transforma al receptor por su carácter altamente significativo y a los elementos que participan en la obra. Para ir todavía más allá del subjetivismo y constituir una auténtica experiencia hermenéutica, Gadamer propone un modelo hegeliano de integración:

La relación con la obra no es simplemente subjetiva ni objetivista-mente reconstructiva, sino representa una mediación entre nuestro presente de intérpretes y las huellas y el sentido del pasado que nos han sido transmitidos; este tipo de mediación constituye, sin embargo, una experiencia de verdad y de transformación mucho más intensa —porque está arraigada en un horizonte lingüístico fundamental— que el encuentro con la precisión que opera en el saber científico.³⁸

De tal modo, Gadamer ve en la hermenéutica una integración de horizontes culturales capaz de restituir el significado auténtico a la obra. Su actividad filosófica confiera un carácter epistemológico a las ciencias del espíritu. Las afirmaciones que hace sobre la comprensión del arte mediante la experiencia de integración

³⁷ Gadamer, *Op. Cit.*, p. 19.

³⁸ Ferraris, *Op. Cit.*, p. 205.

entre sujeto y objeto son también aplicables a la ruptura temporal presente-pasado del intérprete y el enunciante.

El filósofo alemán se pronuncia en contra del olvido del intérprete en la búsqueda de objetividad a favor de la integración entre sujeto cognoscente y objeto-sujeto conocido. Su modelo, más que ser mero conocimiento, propone una experiencia que simultáneamente transforma al sujeto cognoscente y al sujeto conocido. Reconoce que el objeto-sujeto no es elegido de forma arbitraria, sino que posee la autoridad de la tradición que lo legitima, por lo que condiciona la tematización científica, filosófica o artística. Igualmente, el objeto es modificado por la comprensión del sujeto.

1.3 El sentido profundo: cómo desvelar el transfondo de un término

Para Gadamer, la comprensión es una “facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo”.³⁹ No obstante, tal carácter lingüístico del entendimiento se enfrenta al obstáculo de no poder aprehender por completo la esencia del sujeto expresado en la máxima del romanticismo alemán “*individuum est ineffabile*”.⁴⁰ Aunque la situación planteada hace notar las limitaciones del lenguaje, también señala su importancia en la conformación del sentido común compartido por todos.

Para el filósofo alemán, “el ser que puede ser comprendido es el lenguaje”,⁴¹ pero él mismo era consciente de las limitaciones de tal proceso, toda vez que no podía ser comprendido del todo. Para él se sobreentendía en la frase que lo mentado en el lenguaje siempre rebasa lo que se expresa:

Lo que viene del lenguaje permanece como aquello que debe ser comprendido, pero sin duda es siempre captado, verificado como algo. Tal es la dimensión hermenéutica en que el ser “se muestra”. La “hermenéutica de la facticidad” significa una transformación del

³⁹Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, p. 319.

⁴⁰ “De lo que es individual no se puede hablar”.

⁴¹ *Ibidem*, p. 323.

sentido de la hermenéutica. En mi intento de describir los problemas, me dejé guiar por la experiencia de sentido que podemos hacer con el lenguaje para describir en ella el límite impuesto. El “ser para el texto” que me sirvió de orientación no puede competir en radicalidad de la experiencia límite con el “ser para la muerte”, y la pregunta interminable por el sentido de la obra de arte o por el sentido de la obra que nos acontece, tampoco significa un fenómeno tan originario como la cuestión de la finitud planteada al “ser ahí” humano.⁴²

Gadamer entendió por el término “comprender” —dada su amplitud— algo más que un recurso metodológico para descubrir un sentido determinado. Consideraba que la circularidad que media entre el sujeto que comprende y el objeto comprendido debía reclamar para sí una verdadera universalidad. Trató de dar énfasis al carácter dialogal del lenguaje. Derivado de esto, consideraba que en un texto no se fijaba sin más un cierto sentido, sino que se debía apreciar en él un constante cambio motivado por el intento de sumergirse en algo con alguien.⁴³

En el proceso comprensivo, los prejuicios del intérprete son puestos a prueba contrastándolos con los del enunciante. Al estar ante la presencia de otro, se facilita un proceso de apertura y de modificación de precomprensiones. En esta línea, puede afirmarse que se da una fusión de horizontes de sentido. El carácter dialogal del proceso hermenéutico no se limita a la simple puesta en escena de las ideas del intérprete y del enunciante, sino que se mantiene presente un potencial de alteridad y transformación de nociones: las concepciones del intérprete sobre la realidad pueden transformarse, así como el modo en el que el texto puede llegar a ser comprendido.

En concordancia con su crítica al metodologismo, Gadamer entiende por el texto como algo que va más allá de un campo objetual de investigación literaria. Igualmente, considera que la acción interpretativa trasciende su definición como técnica de exposición científica de los textos. El problema de la ciencia, que responde al modelo de la *Mecánica* de Galileo, es, según el pensador alemán, el ideal por alcanzar en una terminología unívoca.

⁴² *Ídem.*

⁴³ *Ibidem*, p. 324.

Al autor alemán le interesa el texto en su nivel de lenguaje, que con su esquematización posibilita el acceso al mundo como tal y desplazar las experiencias originarias. Él afirma: “Lo que buscamos ahora no es tanto una filosofía del lenguaje basada en las ciencias lingüísticas comparadas ni el ideal de una construcción del lenguaje que se inserte en una semiótica general, sino que indagamos la enigmática relación que existe entre el pensar y el hablar”.⁴⁴

De lo anterior se desprenden dos grandes vías para el acercamiento filosófico a los textos: por un lado, los de la lingüística y la semiótica, las que aportaron con el estudio del modo funcional del lenguaje y la estructura de los sistemas de lenguaje y de signos; por el otro, el de la teoría del conocimiento, por la cual se dice que el lenguaje permite a todos el acceso al mundo. Lo que tratan de mostrar ambas posturas es la mediación primaria del lenguaje para acceder al mundo. Como se ha visto, una de las acepciones originales del término interpretar era la de ser traductor para luego llegar a poseer el significado de descifrar textos difíciles de comprender.

A partir del momento en que se reconoce la función mediadora del lenguaje, la interpretación adquiere un papel central para la filosofía. Gadamer arroja los siguientes cuestionamientos a las visiones positivistas: “¿hay una realidad que permita buscar con seguridad el conocimiento de lo general, de la ley, de la regla, y que encuentre ahí su cumplimiento?, ¿no es la propia realidad el resultado de una interpretación?”.⁴⁵ Se aprecia en la interpretación de los textos su reconocimiento como actividad nunca perfecta que vincula al hombre con el mundo y con los hombres del mundo, de lo cual la única certeza posible de alcanzar es que algo se comprende como “algo”.⁴⁶ Desde tal perspectiva, el texto se caracteriza como lo que se presenta para su comprensión en un contexto de interpretación.

Cada vez que alguien se acerca a algo con la intención de descifrar un sentido y ese algo se resiste a entrar en una perspectiva de sentido, se puede utilizar el concepto de “texto” para denominar a ese algo.⁴⁷ De tal manera, los conceptos

⁴⁴ *Ibidem*, p. 326.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 327.

⁴⁶ *Ídem*, p. 327.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 329.

de texto e interpretación se hallan profundamente vinculados, y se puede afirmar que el concepto de texto es de carácter hermenéutico. No es una perspectiva gramática y lingüística la que interesó al pensador alemán. Antes bien, a Gadamer le preocupó el análisis de los textos en la medida en que, como producto intermedio, le permitían llegar a la comprensión de un contenido, pero no por el mensaje comunicado, sino por el simple hecho de que tal acción desvela que el texto es capaz de comunicar y entrar en un proceso dialógico. El texto es potencialmente un objeto que siempre actualiza relaciones de sentido, por lo que se le puede considerar algo que no está construido, sino que siempre se construye cuando trata de ser comprendido:

La comprensión de un texto, sea oral o escrito, depende en todo caso de unas condiciones comunicativas que rebasan el mero contenido fijo de lo dicho. Podemos afirmar incluso que el hecho de recurrir a la letra o al texto como tal está siempre motivado por la peculiaridad de la situación de consenso.⁴⁸

Con lo planteado hasta ahora, se aprecia que hay ciertos elementos fundamentales para alcanzar la comprensión en un sentido gadameriano: lenguaje, diálogo, texto e interpretación. La integración de todos los elementos es nombrada por el filósofo como el proceso de “fusión de horizontes de sentido”. Si se considera que el obstáculo de comprender surge del enfrentamiento del individuo ante la alteridad, es decir, lo que no es él, es la tarea de integración del otro lo que permite alcanzar la comprensión: una tarea donde tanto intérprete como objeto de interpretación se deconstruyen y construyen por medio del diálogo. El horizonte es el límite entre el mundo del intérprete y el mundo del texto. El primero se constituye por sus experiencias y reflexiones sobre estas, y en tanto que el mundo propio no abarca el todo, se puede apreciar un límite u horizonte. Pero éste no es fijo: “El horizonte es más bien algo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros”.⁴⁹

⁴⁸ *Ibidem*, p. 330.

⁴⁹ Gadamer, *Verdad y método, vol I, Op. Cit*, p. 375.

Si el horizonte del intérprete no es fijo, tampoco es inamovible el horizonte del mundo de la tradición o del texto que se inserta en ella. Ambos se encuentran en perpetuo movimiento. El pasado del individuo fluye con el pasado de la tradición en la medida en que ambos entran en diálogo a través de un objeto de interpretación, como lo puede ser el texto. Así, la comprensión de un texto o de una tradición implica la relación de horizontes históricos: los que generan la historia del individuo y la de la tradición.

Debe apuntarse que la fusión de los horizontes no implica la anulación de uno mismo para reconocer el sentido del texto o viceversa. Lo que refiere Gadamer es, más bien, la de un ascenso tanto del individuo como de la tradición o el texto hacia una generalidad en la que ya se encuentran ambos sin poseer conciencia de ello. De tal manera, la fusión de horizontes implica ampliar la panorámica del que comprende y del texto; la integración de lo particular en lo general y la comprensión de lo general a la luz de lo particular: “una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones”.⁵⁰

En consecuencia, la develación del sentido profundo de un texto, bajo la perspectiva del pensador de Marburgo, se concibe a partir de la integración de los horizontes del intérprete y del texto en cuestión, donde ninguno de los dos puede entenderse como inamovible, sino, más bien, como realidades en un perpetuo movimiento: “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*”.⁵¹ Si el presente texto se atiene a tal criterio de interpretación, resulta completamente relevante definir el horizonte de su autor para que pueda entrar en diálogo con el del filósofo estagirita. Tal acción integradora se llevará a cabo en el siguiente apartado.

La perspectiva planteada se complementa con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, la cual, según el filósofo mexicano, se encuentra entre la univocidad, que busca la claridad y distinción completas, y la equivocidad, entendida como la caída en la oscuridad y la confusión.⁵² Así, la analogía del mé-

⁵⁰ *Ibidem*, p. 376.

⁵¹ *Ibidem*, p. 377.

⁵² Beuchot, *Breve exposición de la hermenéutica analógica*, p. 2.

todo de Beuchot parte del presupuesto de la imposibilidad para alcanzar el sentido pleno de un texto, aunque se rehúsa a creer que, por tal condición, hay que resignarse a la confusión total. Así, se llega a una comprensión de “claroscuros”.

Las tendencias en hermenéutica se han dividido entre los extremos de la univocidad y la equivocidad:

Así, se han dado hermenéuticas univocistas, que son las que, contagiadas por el cientificismo de los varios positivimos que se han dado recientemente, han pretendido una interpretación clara y distinta de todo. Por supuesto que la historia se ha encargado de mostrar que este ideal ha sido inalcanzable. Más, en vista de ello, la balanza se ha inclinado hacia el otro extremo, y se ha caído en hermenéuticas equivocistas, que renuncian a toda objetividad, y se hunden en un mar de relativismos, escepticismos y nihilismos que ahogan la llamada condición posmoderna en la que se halla ahora la filosofía.⁵³

Beuchot define sucintamente la hermenéutica analógica de la siguiente manera: “Es interpretar un texto buscando la coherencia interna, una coherencia proporcional (sintaxis) entre sus elementos constitutivos. La analogía misma es orden, o el orden es analógico. Y la sintaxis es orden, coordinación. Pero la analogía no es un orden unívoco; tampoco es un desorden equívoco. Es un sentido analógico”.⁵⁴

En este sentido, el filósofo mexicano insiste en la importancia de buscar una vinculación proporcional entre el texto y el mundo que designa. Tal mundo no debe entenderse necesariamente como la realidad en sí misma; puede ser un mundo posible creado por el autor del texto. En concordancia con lo dicho por Gadamer, Beuchot afirma que la proporcionalidad también cabe entre la lectura del intérprete y la escritura del emisor. En la hermenéutica analógica, la intención del lector entra en juego con la del escritor.

De tal forma, se distinguen dos niveles de análisis en el método de la hermenéutica analógica: la semántica, proporcionalidad entre el texto y el mundo del

⁵³ Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación*, p. 14.

⁵⁴ Beuchot, *Breve exposición de la hermenéutica analógica*, *Op. Cit.*, p. 2.

texto; y la pragmática, proporcionalidad entre las intenciones del lector y del autor. Con ello, se hace visible que es válido equiparar la noción de analogía con la de proporcionalidad en la perspectiva de Beuchot. Su propuesta renuncia a la pretensión de alcanzar la literalidad, pero también a la resignación que apuesta por la completa oscuridad interpretativa. Para Beuchot, caer en la equivocidad es equivalente a pretender que pueda existir un diálogo sin interlocutor.

Como resultado, se alcanza una armonía entre lo particular y lo universal: se evaden la universalidad absoluta de la univocidad y atomizada de la equivocidad, y se consigue la fragmentada de la analogía. Dicha postura concuerda con la pluralidad inherente a la identidad de los seres humanos. La analogía logra significar a diversos entes e ir más allá de la tradición de pensamiento de la que forma parte sin tener que renunciar a ella. La razón es el elemento que da coherencia a la significación analógica, a lo universal y a lo particular.

II

DE LA HERMENÉUTICA A LA INTERPRETACIÓN DE LA FELICIDAD EN ARISTÓTELES

2.1 Consideraciones previas

Partiendo del supuesto de que el lenguaje resulta un intermediario primario entre el ser humano y el universo, se ha propuesto hasta ahora que todo texto es interpretado y explicado desde la hermenéutica como construcción del sentido. No hay manera en que los individuos puedan relacionarse con su realidad sin tener que recurrir a representaciones hechas con base en sistemas de signos y símbolos. De ello se desprende que tales signos y símbolos no puedan ser equiparables a las realidades físicas a las que aluden. Sin embargo, tal planteamiento trae a colación un nuevo problema: ¿posee existencia física todo aquello que tiene una forma para nombrársele?; es decir, ¿son todas las realidades independientes a su signo?, ¿conservan todas existencia por sí mismas? Si se respondiera afirmativamente, ¿es posible que los seres humanos conozcan ese objeto en sí mismo?

Aludir a un término como el de felicidad se inscribe en la serie de problemas que atañen a los cuestionamientos anteriormente enunciados. Si bien el individuo promedio se hallaría en capacidad de definir, aunque fuera sólo vagamente, el concepto de felicidad, resulta difícil establecer que tal responda a un fenómeno dado en el universo físico. Puede pensarse en un estado de ánimo, ¿pero no es aún más trascendente su carácter en la vida de cada sujeto?; ¿no valdría más la pena incluirla en el grupo de conceptos que tienen el objetivo de orientar el sentido de las existencias de cada mujer y hombre en todas las épocas?

Tomando en cuenta que el presente texto busca realizar un análisis desde la perspectiva de la hermenéutica gadameriana, se vuelve indispensable, entonces, definir la felicidad en los términos en los que el joven del siglo XXI la construye y la entiende. Sólo de tal manera será posible establecer un diálogo con los

textos aristotélicos, por medio del cual tanto lo emitido como lo recibido pueda reconstruirse a partir de una fusión de horizontes de sentido. Por tal motivo, antes de proceder con la exposición y el análisis de la *Ética a Nicómaco*, se considera pertinente hacer una breve reflexión sobre lo que hoy se concibe como “felicidad”. Para ello, es necesario emprender un ejercicio de contextualización.

Al interior de los debates filosóficos, sin duda, uno de los temas de mayor auge es el relativo al de la discusión de los fundamentos de la modernidad como corriente de pensamiento. Existen los pensadores que consideran que el hombre se encuentra al final de dicho periodo o quienes creen que ya se vive en la “posmodernidad”. Como no es pretensión del presente capítulo adentrarse en tales temas, por el momento es suficiente con decir que la manera en que se considera la felicidad en el siglo XXI está influida por la forma en que se desarrollan los diversos procesos de producción y de vida al interior de las sociedades.

Es reconocido que antes de la época moderna, la vida occidental se caracterizaba por una difusa delimitación entre las esferas de lo físico, cultural, político y social. En ese sentido, las nociones culturales impregnaban todos los ámbitos de la sociedad: los oficios debían desempeñarse de acuerdo con ciertas virtudes construidas socialmente; las normas políticas no lograban separarse del todo de matices puramente religiosos; y no podía hablarse de una diferenciación entre los ideales laborales y de la vida familiar.

No obstante, como reconocen Zagal y Galindo en *Ética para adolescentes posmodernos*, dentro de las consecuencias de la modernidad se aprecia una diferenciación entre el mundo vital y el de la tecnoestructura.⁵⁵ Por su parte, Jürgen Habermas habla de las oposiciones entre el “mundo de vida” y el “sistema”. De tal manera, los jóvenes del siglo XXI se inscriben en un contexto en el que, por un lado, se les forma para alcanzar el éxito profesional, mientras que, por el otro, reciben fundamentos ético-normativos que hablan de la existencia de algo que va más allá del bienestar económico y sobre el cual se sustenta la satisfacción per-

⁵⁵ Según Zagal y Galindo, la tecnoestructura se refiere a la esfera de la productividad, de la política y de la investigación científica. El mundo tecnoestructural es donde se usan títulos como “licenciado”, “profesor” o “señor” y está dominado por la palabra mágica: éxito. La tecnoestructura está regida por el egoísmo y la competencia, donde triunfan los más hábiles, ambiciosos y ricos. El mundo vital es donde tiene lugar la familia, la amistad, la religión, la compasión y la comprensión.

sonal. Así, la sociedad del siglo XXI vive en una aparente contradicción por la cual parece poco viable conciliar lo virtuoso y lo útil. Lo bueno y lo malo no encuentran límites y sólo queda el relativismo. Así al extraviar la perspectiva de trascendencia se invalidan los fines y los ideales que los griegos iniciaron e implicaban que la vida humana tenía un fin. Con la ausencia de fines en la juventud moderna se ha llegado al nihilismo; a la nada. Entonces la felicidad de los jóvenes modernos se fundamenta en la satisfacción personal, en los placeres fugaces y en la acumulación de bienes materiales.

Al respecto, Marcos Roitman, en su obra, *El pensamiento sistémico*, señala: “La máxima felicidad es la que emana de la posesión de objetos para su disfrute. Y el mercado proporciona toda una gama de objetos para aumentar el grado de placer. No hay que olvidar que la búsqueda de la felicidad es el máximo de placer individual y no el principio ético aristotélico del bien común”.⁵⁶ Es bajo tal perspectiva o con base en tales prejuicios que abordará el diálogo con Aristóteles, toda vez que se considera que sólo desde la ética puede encontrarse una respuesta tentativa para tal dicotomía ya que, como rama práctica de la filosofía, desarrolla un marco de acción para el individuo a partir de la razón.

2.2 El contexto de la obra: Grecia y la filosofía de los clásicos

Como parte de un ejercicio comprensivo, es preciso ubicar la historicidad del autor y la obra de la *Ética Nicomaquea*. Recuérdese lo que en el capítulo anterior se mencionó sobre la hermenéutica analógica de Beuchot, la cual se ubica en un punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad. Lo que se busca con ello es renunciar a la pretensión de captar fielmente el sentido pretendido por el autor sin dejar por ello que la labor interpretativa caiga en una total arbitrariedad. Para evitar tal riesgo, se vuelve necesario plantear una breve referencia histórica del autor y

⁵⁶ Roitman, *El pensamiento sistémico*, p. 99.

del texto. Con base en lo expuesto por Antonio Gómez Robledo,⁵⁷ se realizará una exposición biográfica del estagirita.

La filosofía griega sólo se puede comprender en el contexto de la libertad política que vivieron los ciudadanos griegos. Con el desarrollo económico y político comienza el desarrollo de ciudades-Estado o polis que eran independientes entre sí pero reconocían sus vínculos a través del idioma, la cultura y la religión. Hacia mediados del siglo V, que suele llamarse “el siglo de Pericles”, en Atenas, no sólo hubo prosperidad económica, sino que además alcanzó su máxima expresión desde el punto de vista cultural e intelectual. Sin embargo, las rivalidades políticas entre Esparta y Atenas derivaron en el conflicto conocido como “guerras del Peloponeso”, las cuales dejaron como resultado el debilitamiento de las polis y crisis económica.

En este contexto de crisis surgió la sofística. Los sofistas no eran filósofos ni buscaban la verdad, su actividad se limitaba a transmitir técnicas de conocimiento, dialéctica y retórica a cambio de un pago económico. El horizonte intelectual se tornó escéptico y relativista, además de sumarse el agnosticismo religioso. Así, el proyecto educativo “paídea griega” se fue transformando y se comprendía desde la perspectiva sofística que buscaba difundir el relativismo. La perspectiva socrática se decantaba por la especulación filosófica.

Aristóteles nació en Estagira, ciudad situada en Calcídica, en el año 384 a.C. Pese a que esta localidad se hallaba en los límites de Grecia, ello no impediría que el filósofo se formara bajo preceptos culturales esencialmente griegos. El padre de Aristóteles fue Nicómaco y su madre, Efestiada, una mujer originaria de Calcis, en la isla de Eubea. Se sabe que Nicómaco fue médico y que era tal su habilidad y prestigio que fue llamado a la corte del rey Amintas II, padre de Filipo y abuelo de Alejandro Magno.

Cumplidos los 18 años, Aristóteles emprendió un viaje a Atenas para completar su proceso educativo. Ingresó a la Academia de Platón, donde se mantuvo hasta la muerte de su maestro en el 348 a.C. Por sus destacados méritos intelectuales, el estagirita fue nombrado como la “inteligencia” de la Academia.

⁵⁷ Veáse Aristóteles, *Ética Nicomaquea. Política*, pp. IX-XIII.

Pese a que veneraba a su instructor, Aristóteles terminó por oponerse a Platón en algunos ámbitos del pensamiento. La principal oposición entre el estagirita y el ateniense consistió en que ambos pensaban del mundo eidético y el fenoménico de forma diferente: el primero va a la fenomenidad y el segundo a las ideas. Tal diferencia de opiniones nunca mermó la relación personal que existía entre maestro y alumno.

A la muerte de Platón, su sobrino Espeusipo ocupó su puesto al frente de la Academia. Por sus dotes intelectuales, Aristóteles no podía sentirse cómodo como subordinado de alguien que no poseía su genio. El estagirita decidió marcharse inclusive de Atenas y se instaló por un periodo de tiempo en Assos, región de Asia Menor, a la cual había sido invitado por un discípulo suyo de nombre Hermias. Ahí vivió tres años, durante los cuales contrajo matrimonio con Pitias, la sobrina de Hermias.

En el año 345, Aristóteles se mudó nuevamente, esta vez, a Mitilene de Lesbos. Apenas pasado un año, fue invitado por Filipo de Macedonia para que se hiciera cargo de la educación de su hijo Alejandro. El estagirita accedió, atraído por la idea de formar al futuro gobernante. A ello se sumaba la fama de Filipo, quien entonces desplegaba su programa panhelénico por medio del Imperio Macedónico.

La labor de Aristóteles concluyó a la muerte de Filipo en el año 335 a.C., con Alejandro en el poder. La influencia del estagirita en el gran conquistador se vería reflejada en el hecho de que Alejandro poseía un claro ideal de poseer una vida virtuosa en todos los sentidos posibles.

Aristóteles se dirigió a Atenas y fundó el Liceo, el cual dirigió durante 12 años (335-323 a.C.). El recinto se consolidó como una clara y prestigiosa rival de la Academia platónica y pronto recibieron el apodo de “peripatéticos”.⁵⁸ La fundación posterior de las escuelas estoica y epicúrea terminaría por erigir a Atenas como el centro intelectual de la época.

Alejandro de Macedonia murió en el 323 a.C. A su fallecimiento, el partido antimacedónico se erigió en Atenas. Como es de suponer, tomó acciones contra

⁵⁸ Recibió este nombre porque en la escuela de Aristóteles era costumbre enseñar paseando.

los antiguos allegados al conquistador. Los enemigos del estagirita le tendieron la misma trampa que se efectuó en contra de Sócrates: lo acusaron del “crimen de impiedad”. A diferencia de Sócrates, Aristóteles no era un ateniense de nacimiento que estaba dispuesto a sacrificar su vida por el nombre de la ciudad. Emulando a Anaxáforas y Protágoras, decidió marcharse aduciendo que no tenía la intención de que la ciudad volviera a pecar una vez más. En el 322 a.C., Aristóteles terminó su vida en Calcis, Eubea, a causa de un antiguo padecimiento del estómago.

El concepto de “ética” de Aristóteles es fruto de una evolución del pensamiento en Grecia. De comenzar como el enaltecimiento de un estilo de vida —apreciable en los poemas épicos—, la ética pasó a ser una disciplina encargada de formar a los hombres y de vincularlos con su comunidad. Sin embargo, el principal aporte del estagirita consistió en notar que, si la razón y la palabra eran una de las cualidades distintivas de los seres humanos, tales debían ser las guías de la filosofía práctica.

A lo largo del presente estudio, se tendrán en cuenta las directrices históricas esbozadas para no caer en una completa arbitrariedad interpretativa. Fungirán como punto de partida para entonces alcanzar cierto grado de interpretación creativa o, mejor dicho, dialogante. Se confrontarán las nociones aristotélicas con diversos puntos de vista de autores modernos y contemporáneos con el fin de ver de qué manera puede ser vigente lo planteado en la *Ética Nicomaquea*.

2.3 Análisis hermenéutico: interpretación del sentido del término “felicidad” en la obra

Para comprender de manera óptima la obra de Aristóteles es preciso considerar algunas nociones que atraviesan transversalmente el texto. En particular, una de capital importancia es la de “virtud”, que en la Grecia clásica se denominaba como “areté”. Tal concepto englobaba toda la perfección posible en el modo de encaminar la vida de los seres humanos. Aristóteles —como parte de su perfil filosófico— distingue entre las virtudes éticas o morales. Éstas proceden del comportamiento y

no son naturales. En un primer momento, sólo se tiene posibilidad de las mismas: la potencia; pero, con la repetición de actos, se va formando el hábito y los hombres se hacen justos o templados. La virtud intelectual del pensamiento o del “logos”, a la cual nombra como virtud dianoética porque “se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo”.⁵⁹

No es trivial la jerarquización expuesta para el presente proyecto, ya que el filósofo consideraba que la primera felicidad de los seres humanos consiste en la vida contemplativa y posteriormente en el ejercicio de las virtudes morales. Tal felicidad va más allá de un placer sensible como revela la raíz etimológica del término: “eudaimonía” (“el espíritu o genio que está bien”). El enlace entre las virtudes intelectuales y las morales se lleva a cabo a través de la “phrónesis” (Φρόνησις), la cual engloba a actitudes como la prudencia, por la cual se es capaz de discernir cómo se debe ejercer la acción moral: “También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia”.⁶⁰

Como puede observarse, se mantiene presente la pretensión aristotélica de conjugar el pensamiento y la moralidad. La prudencia, virtud del discernimiento, se encuentra también presente en la tradición hermenéutica. Gadamer la señala como necesaria para no perderse en la completa arbitrariedad cuando se busca el sentido de un texto.

El discernimiento más profundo sobre la cuestión de la felicidad se da en el Libro X de la *Ética Nicomaquea*. Tal texto comienza con una disertación sobre el placer y su papel en la felicidad humana. Se menciona al pensador Eudoxo, quien considera que el placer es fuente de la felicidad e, incluso, los identifica toda vez que ambos son siempre buscados por todos los seres humanos.

Aristóteles se manifiesta en contra de quienes rechazan al placer como fuente de felicidad. No obstante, considera necesario hacer algunas precisiones en la forma de comprender el placer. El error en la definición del concepto, en ge-

⁵⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. *Ética Eudemia*, p. 162

⁶⁰ *Ibidem*, p. 398.

neral, ha consistido en que se analiza conforme a sus cualidades accidentales y no con base en su esencia; esto es, como un todo que no requiere de otras características ajenas a ella para entenderse. Así, el estagirita señala: “Parece claro, entonces, que ni el placer es un bien ni todo placer deseable, y que algunos son deseables por sí mismos, difiriendo por la índole de los otros o porque proceden de distintas fuentes”.⁶¹ Así, es importante dilucidar cuál es el tipo de placer que puede empatarse con la noción de felicidad del autor.

La importancia vital del placer radica en que, según Aristóteles, perfecciona todos los actos de la vida humana. De tal manera, el estagirita considera que acto y placer forman un binomio indivisible; es decir, que uno y otro sólo pueden entenderse en conjunto: “El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna”.⁶² Tal razonamiento se deriva de lo aducido en el inicio de la obra, donde Aristóteles plantea una postura teleológica de la vida de los seres humanos, según la cual todas las acciones están encaminadas hacia un bien. Desde la perspectiva del discípulo de Platón, no es posible encontrar una sola acción que no tienda hacia un fin. Gran parte del argumento de la *Ética Nicomaquea* radica justo en discernir acerca de cuál es el bien.

Como culmen de la obra, en el Libro X, Aristóteles establece la felicidad como el mayor de los bienes:

Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir; pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; sí, el músico se complace en escuchar melodías, el estudioso ocupa la mente con objetos teóricos y, de igual modo, todos los demás; y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean. Es razonable, entonces, que aspiren también al placer, puesto que perfeccionan la vida que cada uno ha escogido.⁶³

⁶¹ *Ibidem*, p. 385.

⁶² *Ibidem*, p. 388.

⁶³ *Ibidem*, p. 389.

Por ello, definir en qué consiste la felicidad aristotélica es el objetivo del siguiente apartado.

De las precisiones sobre el placer, Aristóteles afirma que sólo aquel que puede ser equiparado con la felicidad lo experimentan los hombres virtuosos, por el hecho de practicar la virtud como eticidad en sus vidas. Así, se descartan los placeres fruto de actos concupiscentes, como aquellos que pueden ser identificados con la felicidad:

...se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que se complazca. Y si las cosas que le molestan le parecen agradables a alguien, no es sorprendente, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y tales cosas son sólo agradables a estas personas y a otras que están en las mismas condiciones. Así, estos placeres, unánimemente considerados como vergonzosos, no deben ser considerados como placeres, excepto por los que son corrompidos.⁶⁴

Tomando en consideración que el análisis de la obra aristotélica se lleva a cabo con la intención de ofrecer una propuesta ética para los jóvenes modernos, se presenta como primer problema el hecho de que tanto lo virtuoso como lo vergonzoso, de acuerdo con el estagirita, dependen, por una parte, del contexto de la época y, por la otra, de la subjetividad del autor.

Como se mencionó en el apartado anterior, la concepción ética de Aristóteles es fruto de una evolución del pensamiento. Así, lo virtuoso y lo vergonzoso parten de una construcción social. En específico, Aristóteles, al pertenecer al campo de la filosofía, se encuentra en una posición conveniente para declarar que la virtud es la que ejercen hombres con sus características.

Como filósofo, es de esperarse que Aristóteles encontrara la felicidad universal en una actividad propia de los pensadores: la vida contemplativa: “pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de

⁶⁴ *Ibidem*, p. 392.

acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría”.⁶⁵ Así, como se analizará en el siguiente apartado, la mayor fuente de placer y, por lo tanto, de auténtica felicidad es la proveniente del ejercicio de la razón. Cabe aclarar que la razón, a la que alude Aristóteles, pertenece al campo teórico. Dista mucho de la racionalidad técnica promovida en la actualidad, la cual se encuentra vinculada con los intereses y la utilidad.

2.3.1 Esencia del concepto

Como se planteó en la introducción del presente apartado, existen ciertas nociones que orientan los actos de los seres humanos a lo largo de su vida. Aristóteles sustentaba que todos los actos de los individuos tendían a un bien supremo. Así, plantea el carácter teleológico de la vida, como bien o principio orientador desde el cual los seres humanos construyen y dirigen sus propias vidas. Dicho bien es universal a la humanidad, según el filósofo.

No obstante, tal aseveración no tiene motivos para suponerse sin más. El problema radica, precisamente, en que las nociones de felicidad pueden variar entre los diversos individuos. Así, la vida de los individuos cambia de acuerdo con el concepto de felicidad que poseen. Según el filósofo de Estagira, la felicidad es una actividad del alma que está en concordancia plena con la virtud perfecta. La felicidad es el ejercicio de la esencia de cada individuo y la esencia es, a su vez, la realización de la razón; es decir, la contemplación intelectual.

La felicidad tiene su lugar como bien supremo en la teoría aristotélica en la medida en que el resto de los bienes se orientan en función de ella. Aristóteles señala: “La felicidad es, pues, el mejor de los bienes humanos; es, además, el objeto de nuestra investigación. Es un fin perfecto [...] La felicidad no es algo independiente de todos los bienes, es simplemente su suma total...”.⁶⁶ La felicidad es

⁶⁵ *Ibidem*, p. 396.

⁶⁶ Aristóteles, visto en Wiechers, *Op. Cit.*, p. 30.

un bien supremo en tanto que conjuga a los demás bienes ya que todos tienden hacia él. En ello radica su perfección.

En consecuencia, al orientar el resto de los bienes que, a su vez, orientan las acciones de los hombres y mujeres, la felicidad es en cierto modo una manera de vivir y operar en la realidad. Por ello, el estagirita dice: “La felicidad, que decimos y creemos que es el fin de todas las cosas buenas y la más perfecta de ellas, la identificamos nosotros ‘con el bien obrar y bien vivir...’ ”.⁶⁷ Así, la noción aristotélica integra las antiguas concepciones éticas ya que aún mantiene la misión de formar hombres. Es de suponer que una perspectiva que garantiza alcanzar satisfacción por apegarse a un código moral construido socialmente funja como regulador de la convivencia entre los individuos.

Es necesario recordar que para los griegos era natural buscar apegarse a un modo de vida virtuoso. A la virtud se le denominaba “areté” y era propia de los mejores individuos. En ese sentido, Aristóteles considera que la felicidad consiste en lograr apegarse a un modo de vida virtuoso: “Vivir bien consiste en vivir de acuerdo con la virtud. La virtud es, por tanto, el fin, la felicidad y lo mejor [...] Así pues [...] viviendo de acuerdo con las virtudes podemos ser felices y poseeremos el mejor de los bienes”.⁶⁸ El aporte de Aristóteles consiste en cambiar la noción de virtud de la trinchera de los héroes hacia la de los pensadores.

Aristóteles es de la opinión de que la cualidad de “feliz” sólo puede imputársele a un ser humano cuando se evalúa su vida en conjunto y no sólo espacios aislados de ella. Al respecto, comenta que “...tampoco se puede realizar esto en un espacio de tiempo imperfecto, sino en un periodo perfecto, y el espacio normal de la vida humana es un período perfecto. Es, pues, verdadero el dicho popular de que la felicidad del hombre hay que juzgarla en un largo período de vida”.⁶⁹ En este sentido, el estagirita es consciente de la dificultad de juzgar los actos de un hombre del que se es contemporáneo. Desde su perspectiva, no hay mejor juez que el tiempo y la historia para descubrir quién dejó un aporte a la humanidad.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁸ *Ídem*.

⁶⁹ *Ídem*.

Pero, tal juicio no deja de ser problemático, ya que las nociones de lo destacable y lo condenable pueden cambiar de una generación a otra.

Asimismo, el estagirita considera que las virtudes no son naturales a los seres humanos, por lo que deben ser desarrolladas. Enfatiza en el carácter práctico de la ética. Dicha reflexión queda materializada en sus palabras: “La felicidad es una actividad [...] Si suponemos un hombre que pase toda la vida en el sueño, nos resistiremos a llamarle feliz. Él, efectivamente, vive, pero no vive según la virtud, porque consideramos que la vida se halla en su ejercicio activo...”.⁷⁰ Por consiguiente, los planteamientos éticos de Aristóteles no pueden ser desvinculados del concepto de razón, pero tampoco de su ejercicio. Es destacable que el filósofo sostenga la imperiosa necesidad de poner en práctica lo que desde la teoría se ha definido como virtud. No hacerlo tiene como consecuencia generar una ética carente de utilidad (en el mejor sentido del término).

Resulta igualmente notable el hecho de que el filósofo griego considerara a la sociedad como condición necesaria de la felicidad. De tal modo, el bien común se antepone a la felicidad del individuo. Aristóteles destaca la cualidad social de los seres humanos. Su concepción de la moral individual es inseparable de otras actividades, como la política. Como ya se ha mencionado, esto es consecuencia del desarrollo de las ideas que tuvo en su conjunto el pueblo griego. Ya Platón había hecho gran parte con *La República* y no se duda aquí que tal juicio lo haya aprendido de su maestro.

Como ya se ha establecido, de acuerdo con la visión aristotélica, la auténtica felicidad se define con base en las consideraciones de los hombres virtuosos, dentro de los cuales los filósofos ocupan un lugar especial. Metafóricamente, el autor compara, por un lado, a los hombres ruines y sus definiciones de felicidad con las de los niños —quienes, de acuerdo con la perspectiva de la cultura griega, aún son seres imperfectos— y, por el otro, a los varones con los hombres virtuosos, para dejar en claro lo planteado en el enunciado anterior: “Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres son diferentes las cosas valiosas, así

⁷⁰ *Ídem.*

también para los malos y para los buenos”.⁷¹ Los hombres sólo alcanzarían una plena formación cuando fueran capaces de poner en ejercicio su esencia racional. En cierto modo, los filósofos son puestos como una jerarquía superior de individuos.

El binomio acto-placer que lleva a la felicidad es finalmente definido por el estagirita en el Libro X de la *Ética Nicomaquea*: “La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud”.⁷² De tal manera, queda establecido que la felicidad sólo se alcanza mediante la vida virtuosa, toda vez que Aristóteles entiende a la vida como un acto en sí misma.

En ese sentido, Aristóteles consideró que el concepto de felicidad va mucho más allá de sensaciones momentáneas y pasajeras como lo puede ser la diversión derivada de los actos recreativos: “la diversión es como un descanso, y como los hombres no puede estar trabajando continuamente, necesitan descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, porque tiene lugar por causa de la actividad”.⁷³ Es difícil comprender esto en un mundo que ofrece la recreación como una forma de escape a las dinámicas de vida rutinarias, única posibilidad para el individuo inserto en un modo de vida consumista. Valdría la pena hacer notar cómo tal proposición puede chocar con los conceptos que la juventud actual posee en torno a la felicidad derivada de actos poco reflexivos. Los modelos planteados por la publicidad van en este sentido. Aristóteles remata en esa oración: “La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión”.⁷⁴ No debe confundirse esta noción de esfuerzo con la planteada por construcciones sociales como las del “sueño americano”, que responde más a un modelo de producción; antes bien, hace referencia al trabajo de desarrollar la virtud de la reflexión crítica que lleva a los seres humanos a la plena comprensión de la realidad.

⁷¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia, Op. Cit.*, p. 394.

⁷² *Ídem.*

⁷³ *Ibidem*, pp. 394-395

⁷⁴ *Ibidem*, p. 395.

Como puede apreciarse, el estagirita encamina su argumentación hacia un total encumbramiento de la filosofía como actividad generadora de la felicidad:

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y estas actividades contemplativas, como ya hemos dicho.⁷⁵

Las corrientes de la posmodernidad son el referente histórico más cercano que pone en tela de juicio la postura aristotélica. ¿Es siempre la razón la fuente de todos los beneficios humanos? ¿Puede plantearse como neutral ante los diversos intereses políticos, por ejemplo? ¿No puede utilizarse en ocasiones como bandera para legitimar acciones que tienen que ver más con intereses particulares en detrimento de mayorías? En el siguiente capítulo se ahondará sobre tales cuestiones. Por el momento, basta con hacer mención de sus dificultades.

Igualmente, se podría cuestionar la objetividad en la argumentación del estagirita, debido a que él sería uno de los principales beneficiados al encumbrarse en la más alta esfera de la vida. El desarrollo de sus ideas no parece, en ningún momento, dar atisbos de una consideración sobre la posibilidad de que haya otros intereses por encima de la razón. Ello es manifiesto cuando señala que “En efecto, esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles)”.⁷⁶

Otro de los riesgos que se encuentra en la obra del autor es el relativo a un alejamiento de los temas considerados como “mundanos” por no ser dignos de mayor atención en la vida contemplativa:

...no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 395-396.

⁷⁶ *Ídem*.

mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad.⁷⁷

Como puede observarse, las ideas sobre la felicidad concebida como universal en Aristóteles llevaron a que durante años la filosofía se concentrara exclusivamente en temas de carácter metafísico, lo cual conduce a los grandes problemas de gnosología y teoría del conocimiento. Para la materia del presente texto, lo que interesa es enfatizar lo difícil que sería llevar tales concepciones a una sociedad que no puede desvincularse del saber utilitario. No sólo resultaría difícil, sino que llevarlo a un caso extremo puede resultar inviable.

Empero, Aristóteles considera que la vida más feliz sólo puede ser aquella que se vive de acuerdo con la inteligencia: "...lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz".⁷⁸

Es notoria la afirmación de la ética de Aristóteles que sostiene que los actos deben tender unívocamente hacia un fin, anulando perspectivas multifactoriales. Hoy sería difícil dar cuenta de los actos humanos sin tener en consideración múltiples motivaciones que van más allá de lo racional y de la búsqueda de la felicidad. La sociedad se ha alejado de las nociones de un hombre puramente racional o de los conceptos unívocos de lo que es racional y lo que no lo es.

Como ya se ha mencionado, lo distintivo de la ética aristotélica radica en que supedita la moralidad a la racionalidad. De tal manera, un acto no puede apearse estrictamente a lo ético si no es producto de la reflexión crítica:

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es lo feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y

⁷⁷ *Ibídem*, pp. 397-398.

⁷⁸ *Ibídem*, p. 398.

acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas.⁷⁹

Dentro de las fortalezas y debilidades de tal postura, se pueden encontrar dos principales: por un lado, en una sociedad en la que la verdad moral parece ser cuestión dependiente del arbitrio de las mayorías; por otro, en el hecho de que no hay instrumento más valioso que la reflexión crítica para alcanzar nociones más consistentes y benéficas para la humanidad. Sin embargo, hay que reconocer la importancia de otras facultades humanas para resolución de los diversos problemas que pueden enfrentarse en la vida.

Por otra parte, merece una breve mención a lo que la postura aristotélica heredó para el pensamiento medieval. Aristóteles imaginaba que la máxima razón era propia de la divinidad: “De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz”.⁸⁰ Tal argumento fue fundamental para el pensamiento cristiano de Santo Tomás de Aquino. Así, se llegó a la concepción, por ejemplo, de que los animales no poseían espíritu y, por lo tanto, no eran sujetos de felicidad.

Se destaca la concepción que tenían los griegos de los seres humanos respecto a la divinidad. La dignidad que, como concepto cultural, se otorga al ser humano es propia del pensamiento occidental. Finalmente, la felicidad queda definida por Aristóteles como una forma de la contemplación; es esa su esencia y naturaleza a los ojos del estagirita:

Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación.⁸¹

⁷⁹ *Ídem.*

⁸⁰ *Ibidem*, p. 400.

⁸¹ *Ídem.*

Si bien Aristóteles declara la inferioridad de las cosas mundanas, reconoce que los seres humanos necesitan preocuparse por ellas en su justa medida para alcanzar la felicidad. La importancia que debe otorgarles no debe ser ni muy poca, ni demasiado, todo en concordancia con su teoría sobre el justo medio:

Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados.⁸²

Tal argumento resulta de utilidad para una sociedad dominada por el consumismo. Darle importancia a cada cosa en su justa medida. Una interpretación derivable del fragmento citado consiste en cuestionar cómo los medios se han convertido en fines en sí mismos en la sociedad contemporánea. Los recursos materiales necesarios para cumplir el propósito de vida elegido por cada ser humano han sustituido al propósito mismo. Ante ello, sólo la reflexión filosófica —que va, incluso, más allá del saber técnico— puede lograr que los individuos se detengan.

Por si hubiera alguna duda, Aristóteles deja muy en claro que es el filósofo quien más se aproxima a la forma de proceder de las divinidades:

...el que procede en sus actividades de su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y al más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil

⁸² *Ibídem*, p. 401

que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres.⁸³

No obstante, el estagirita es consciente de la dificultad que implica el hecho de que no todos los hombres estén naturalmente inclinados hacia las virtudes intelectuales, de manera que el saber teórico de la virtud se debe complementar con el saber práctico. En él permea la concepción griega de los distintos tipos de hombres. Ante todos los individuos, el filósofo aparece como el mejor de ellos.

El pensamiento aristotélico tiene la genialidad de considerar la importancia de los aspectos eminentemente sociales en la formación del alma de los individuos. Recuérdense la ya mencionada evolución del pensamiento en la Grecia Clásica:

...es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes, porque la vida moderada y dura no le resulta agradable al vulgo, y principalmente a los jóvenes. Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas.⁸⁴

Aristóteles es de la opinión de que la educación es fundamental para lograr que los individuos se inclinen hacia la virtud. Así, sus métodos de enseñanza no descartan la utilización de cierto grado de obligatoriedad. El objetivo fundamental es que los jóvenes adquieran un nivel de formación que los lleve a desear el apego a un modo de vida virtuoso:

Pues bien, si, como se ha dicho, el hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupaciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con cierta inteligencia y orden recto y que tengan fuerza.⁸⁵

⁸³ *Ibidem*, p. 402.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 404.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 405.

La visión aristotélica contempla la importancia del binomio individuo-sociedad. Lo deseable es que ambos se influyan de manera benéfica.

A nivel político, el pensador entiende la necesidad de contar con un marco legal adecuado, así como de legisladores virtuosos. Pero no olvida que la primera formación de la persona se da en el seno de la familia, por lo que destaca la importancia del respeto de los hijos hacia los padres:

Porque, así como en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así también en la casa prevalecen las palabras y las costumbres del padre, y más aún a causa del parentesco y de los servicios, pues los hijos por naturaleza están predispuestos al amor y a la obediencia a los padres.⁸⁶

Teniendo en cuenta que la *Ética Nicomaquea* es la antesala de lo que el estagirita desarrolló en su política, lo hasta ahora planteado deja al descubierto el motor de la sociedad ideal que concibe el pensador griego.

Por otra parte, es inevitable tratar uno de los puntos que son más representativos de la obra aristotélica: el reconocimiento de la amistad como un requerimiento para alcanzar la auténtica felicidad. Al respecto, el autor reflexiona sobre la necesidad o no de contar con amigos para conseguir la virtud y luego la felicidad: “Otra cuestión que se discute acerca del hombre feliz es si tendrá necesidad de amigos o no. Se dice, en efecto, que los dichosos y que se bastan a sí mismos no tienen necesidad de amigos puesto que tienen todos los bienes, y así, bastándose a sí mismos, nada les falta”.⁸⁷ En contra de este razonamiento, Aristóteles señala el papel concreto que cumple un amigo en la vida de todo individuo virtuoso. Desde el inicio de su reflexión sobre la amistad, se va delineando lo que posteriormente explicitará el estagirita: el carácter social de los hombres y mujeres. Entre otras implicaciones, dicha condición lleva al ser humano a un grado de interdependencia con sus congéneres.

Así, el estagirita se dedica a dilucidar sobre una tesis y una antítesis: la necesidad o no de contar con amigos. Esto lo externa en el siguiente pasaje:

⁸⁶ *Ibidem*, p. 406.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 369.

Por otra parte, en cambio, el amigo, que es otro yo nos procura lo que no podemos obtener por nosotros mismos. De ahí, por un lado, la expresión: “cuando la divinidad proporciona bienes, ¿qué necesidad hay de amigos?”, y por otro, el hecho de que parece absurdo asignar todos los bienes al hombre feliz sin darle amigos, que parecen ser el mayor de los bienes externos.⁸⁸

Como punto a favor de la necesidad de la amistad, el filósofo griego retoma su argumento de que la felicidad consiste en el ejercicio de la virtud. Según Aristóteles, la amistad favorecería el deseo de ejercer la virtud en la medida en que los amigos tienen la necesidad de brindarse servicios “Y si es más propio del amigo hacer el bien que recibirlo, y es propio del hombre bueno y de la virtud hacer servicios, y más noble hacer el bien a los amigos que a los extraños, el hombre bueno necesitará amigos a quienes favorecer”.⁸⁹ Así, salen de sí mismos para acercarse a los otros, característica que los distingue como seres nobles. Por tanto, el hombre que aspira a la felicidad se ve favorecido en sus intenciones al contar con amigos.

Como se ha mencionado, Aristóteles se vale de su definición del ser humano como ζῷον πολιτικόν (animal político) para defender el argumento en favor de la amistad. Sin embargo, empieza a precisar cómo deben ser tales amigos: no hay mejor compañía que la de hombres buenos. Comenta:

Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. Esta condición pertenece, igualmente, al hombre feliz que tiene todos los bienes por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y hombres ordinarios. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos.⁹⁰

Un problema que se vislumbra es el de la definición unilateral de lo virtuoso. Tal noción poseía un sentido específico y claro para la sociedad construida intersubje-

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 369-370.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 370.

⁹⁰ *Ídem*.

tivamente por el pueblo griego. Sin embargo, hoy difícilmente se podría llegar a un acuerdo sobre qué grupos de hombres son más virtuosos y con quiénes vale la pena mantener una relación de carácter amistoso sin caer en una discriminación arbitraria que atente en contra de la dignidad de los individuos; más adelante se profundizará este argumento.

Nuevamente, Aristóteles reflexiona sobre la posibilidad del argumento en contra de la necesidad de la amistad para alcanzar la felicidad. No es inmotivado tener en cuenta tal posibilidad. En un plano puramente ideal, ¿qué necesidades podría tener un hombre dichoso, poseedor de todos los bienes importantes, de relacionarse con alguien más? ¿No es alguien completo en sí mismo?:

Ahora bien, el hombre dichoso no tendrá necesidad de grandes amigos, porque ya tiene todos los bienes: ni tampoco los necesitará por causa del placer, o en pequeña medida (porque siendo su vida agradable no tiene necesidad de un placer adventicio); y puesto que no necesita de esta clase de amigos, se piensa que no necesita amigos. Pero esto, sin duda, no es verdad.⁹¹

No es verdad —desde la perspectiva aristotélica— por las siguientes razones: primero, por el presupuesto de la condición social del ser humano; segundo, porque los bienes de la virtud no se poseen, sino que se ejercen; tercero, porque, derivado del segundo punto, la amistad es un bien en sí mismo al ser una forma de ejercicio de la virtud; cuarto, porque el hombre y la mujer virtuosos que desarrollan vínculos amistosos con otros sujetos virtuosos tienen la posibilidad de deleitarse en las buenas acciones de estos últimos, las cuales les son claramente más fácilmente perceptibles que las propias. Consecuentemente, considerando las cuatro premisas anteriores, se concluye que la amistad es claramente una fuente potencial de la felicidad concebida bajo la perspectiva aristotélica. Es completamente deseable vincularse con otros seres virtuosos:

En efecto, hemos dicho al principio que la felicidad es una cierta actividad, y la actividad, evidentemente, es algo que se produce, y

⁹¹ *Ídem.*

no algo como una posesión. Y si el ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable (como hemos dicho al principio) y lo que es nuestro es también agradable, y somos capaces de percibir a nuestros prójimos más que a nosotros mismos, y sus acciones más que las nuestras, entonces las acciones de los virtuosos, que, además, sean amigos suyos, serán agradables a los buenos, puesto que cumplen las dos condiciones de lo que es agradable por naturaleza. De ahí que el hombre dichoso necesitará de tales amigos, si es verdad que quiere contemplar acciones buenas y hacerlas propias, y tales son las acciones de su amigo que es bueno.⁹²

En ese sentido, Aristóteles no duda en afirmar la utilidad de relacionarse con personas que viven bajo los parámetros de la virtud: "...la convivencia con los hombres buenos puede producir una especie de práctica en la virtud".⁹³

Aristóteles retoma su noción —un tanto tautológica— de que todo lo bueno se muestra agradable a los ojos de los individuos virtuosos: "Además, si investigamos más de cerca la naturaleza de las cosas, parece que el amigo virtuoso es deseable, por naturaleza, para el virtuoso, puesto que hemos dicho que lo bueno por naturaleza es, para el hombre virtuoso, bueno y agradable por sí mismo".⁹⁴ Se insiste en la problemática de la definición de lo virtuoso: parte de una construcción social en la que es muy probable que un grupo llegue a establecer una hegemonía cultural que reivindique su modo de vida por sobre del de otros.

Hasta ahora se ha hablado de la conveniencia de la amistad. No obstante, se ha pasado por alto la definición del concepto. El estagirita propone que "...la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida".⁹⁵ Así, se tiene, en primer lugar, que es una virtud, por lo que, bajo la concepción de Aristóteles, se ejerce y no se posee. No se tiene una amistad, sino que se construye, lo cual parece completamente adecuado para las relaciones actuales, en las cuales se parte de la importancia de la libertad: ninguna persona puede ser la posesión de otra; esto abarca a la persona en sí misma así como en sus relaciones.

⁹² *Ibidem*, p. 371.

⁹³ *Ídem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 371-372.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 322.

Aristóteles destaca la cualidad de belleza que poseen las relaciones de amistad. No escatima en realizar una equivalencia entre los términos “hombre bueno” y “amigo”. En consecuencia, la amistad es concebida como un valor por sí misma: “...la amistad es no sólo necesaria, sino también hermosa. En efecto, alabamos a los que aman a sus amigos y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa”.⁹⁶

Igualmente, el filósofo griego observa la necesidad de discriminar aquellos tipos de “amistad” que no encaminan al individuo hacia la felicidad. Tales tipos de relación son aquellas en las que se valora de la otra persona se aleja de su esencia o cualidades que se desprenden de su personalidad. En esta categoría se ubican las relaciones que se buscan para obtener beneficios materiales o de placer. Afirma que:

...los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad, ya placer.⁹⁷

Retomar esta reflexión vale la pena en un contexto en el que la hegemonía de la racionalidad instrumental puede llevar al ser humano a valorar a los demás en la medida en que le son útiles. Pensar bajo tal paradigma ha generado una tendencia a la “cosificación” de los seres humanos; es decir, a reducir el valor de los semejantes al de simples medios para alcanzar fines.

Ante tal riesgo, el estagirita no duda en anteponer un modelo de amistad como el “perfecto”. Para Aristóteles, la amistad alcanza tal condición cuando el

⁹⁶ *Ibidem*, p. 323.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 326.

individuo trasciende sus propios intereses y busca el beneficio del otro, el cual es, a su vez, correspondido:

Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable.⁹⁸

Tal noción era comprendida plenamente en un contexto en el que la perfección de las relaciones se concebía a luz del concepto de “símbolo”, cuyo significado etimológico es el de “arrojarse juntos”. Cuando dos personas se complementaban se les decía que eran como un símbolo. La virtud es estable en tal modelo porque orilla a los individuos a estar brindándose los unos a los otros constantemente. El único riesgo que hoy podría advertirse es el de desarrollar una relación de codependencia.

En tanto que Aristóteles define la virtud —en este caso la amistad— como una realidad de carácter activo, reconoce que la falta de contacto entre dos amigos puede llegar a resquebrajar su vínculo. Si bien ambos son buenos por su modo natural de ser, no es suficiente. Recuérdese que el estagirita considera que la felicidad es el ejercicio de la esencia humana —la razón, desde su punto de vista:

Así como en el caso de las virtudes llamamos a unos hombres buenos por su modo de ser y a otros, por sus actividades, así también cuando se trata de la amistad; pues los que conviven se complacen recíprocamente y se procuran beneficios, mientras que los que duermen o están separados por la distancia no ejercen la amistad pero están dispuestos para ejercerla, porque la distancia no rompe sin más la amistad, sino sólo su ejercicio. Pero si la ausencia se prolonga, también parece que se olvida la amistad, y por eso se dice la falta de trato deshace muchas amistades.⁹⁹

⁹⁸ *Ibidem*, p. 327.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 331.

Hasta el día de hoy, tal pensamiento se mantiene vigente. Por mencionar un ejemplo, la teoría de redes valora la fortaleza de una relación por la cantidad de contactos que mantienen los nodos en un lapso determinado.

La amistad es deseable en tanto que se mantiene con hombres buenos. Aristóteles deriva tal conclusión del presupuesto de que todo lo bueno es deseable: "...la amistad se da, principalmente, entre los buenos, como ya hemos dicho muchas veces; porque lo absolutamente bueno o agradable se considera amable y elegible, y para cada uno lo bueno y agradable para él, y el bueno es amable y elegible para el bueno por ambas razones".¹⁰⁰ El problema del razonamiento deviene de la subjetividad del elector de la amistad: todos escogen lo que bajo su marco cultural e historia de vida consideran que es bueno para sus vidas.

Es común escuchar en las conversaciones cotidianas la frase que indica algo parecido a lo siguiente: "los amigos se cuentan con los dedos de la mano". El filósofo griego no se alejaba de tal concepción y sentenció lo siguiente: "No es posible ser amigo de muchos con perfecta amistad, como tampoco estar enamorado de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso, y esta condición se orienta, por naturaleza, sólo a una persona...)"¹⁰¹

Otra concepción aristotélica que puede encontrar vigencia en este siglo es la siguiente: "Las clases de amistad que hemos mencionado se fundan, pues, en la igualdad; en efecto, los amigos reciben y desean lo mismo recíprocamente, o se cambian una cosa por otra, por ejemplo, placer por utilidad, pero estas amistades lo son menos y duran menos, como hemos dicho".¹⁰² Bajo tal modelo de relación, se asegura la independencia, autodeterminación, libertad y responsabilidad. Únicamente cabría precisar que la igualdad no radica en la acción específica que un amigo otorga a otro, sino en el interés que manifiesta por la relación.

Aristóteles precisa el tipo de bien que se espera recibir y que se debe otorgar en una relación de amistad. No resulta extraño encontrar vínculos basados en la cobertura de carencias afectivas. De acuerdo con los diversos tipos de personalidad, algunos individuos tienden a necesitar que sus semejantes los reconozcan

¹⁰⁰ *Ídem.*

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 332.

¹⁰² *Ibidem*, p. 333.

de un modo adulatorio. Aristóteles opta por una relación en la que se busque querer y ser querido:

La mayoría de los hombres, a causa de su ambición, parecen preferir ser amados a amar, y, por eso, a la mayoría les gusta la adulación; en efecto, el adulator es un amigo en posición inferior o un hombre que finge ser tal y amar más que ser amado; pero ser querido parece ser cercano a ser honrado, y esto es a lo que aspira la mayoría.¹⁰³

Aristóteles explicita el valor sobre el que deben fundamentarse las amistades: el amor. Hay que tener en cuenta que los griegos poseían diversos conceptos para el amor. En este caso, el que se utiliza es el de “agápē” (en griego ἀγάπη), el cual se entendía como el amor virtuoso e incondicional: “Puesto que la amistad consiste más en querer y alabamos a los que quieren a sus amigos, el amor parece ser la virtud de los amigos, de suerte que aquellos que experimentan este sentimiento de acuerdo con el mérito, éstos son amigos seguros y lo es su amistad”.¹⁰⁴ Es notable la influencia de tal pensamiento en la cultura occidental, al menos. Por ejemplo, se cree que estos textos podrían haber tenido una influencia en el Evangelio de San Juan, quien afirma que Jesús usó esa noción para referirse a sus discípulos al mencionarles que no había amor más grande que el del que daba la vida por sus amigos.

El principio de la amistad es la benevolencia, entendida como el desprendimiento desinteresado por el otro. En esto se distingue el amor “agápē” del amor “eros”, propio de las relaciones pasionales, en donde, por ejemplo, la vista es algo fundamental: “Parece, sin duda, que la benevolencia es el principio de la amistad, así como el placer visual lo es del amor, porque nadie ama si antes no se ha complacido con la forma bella del amado, pero el que se goza con la forma no ama más por ello, sino sólo cuando echa de menos al ausente y desea vivamente su presencia”.¹⁰⁵ Para poder desarrollar una relación de amistad hay que estar dispuestos a ser benevolentes y realizar una entrega al otro. Al respecto, el filósofo

¹⁰³ *Ibidem*, p. 336.

¹⁰⁴ *Ídem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 362.

griego menciona lo siguiente: “Así, tampoco es posible ser amigo sin estar primero bien dispuesto, pero los que poseen tales sentimientos no por eso quieren más, porque sólo desean el bien de aquellos para quienes tienen benevolencia, pero no participan en ninguna acción con ellos ni se molestarían por ellos”.¹⁰⁶

Se ha hablado hasta ahora de la necesidad de vincularse con otros sujetos virtuosos para alcanzar la felicidad. Dentro de la argumentación, se planteó el hecho de entregarse por los amigos y amarlos en un sentido agapístico. Sin embargo, ¿qué hay del amor propio? ¿No es reconocido hoy que para no caer en una codependencia primero hay que amarse a uno mismo? Pero, ¿cómo evitar que tal amor a uno mismo se convierta en un egoísmo que impida interesarse por los demás? Aristóteles pone tal tema a discusión y menciona lo siguiente:

Se suscita también la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman sobre todo a sí mismos, y se les llama egoístas, como si se tratara de algo vergonzoso. Parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es (y, así, se le reprocha que no hace nada sino lo suyo), mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien.¹⁰⁷

En primer lugar, Aristóteles afirma que los humanos somos nuestros mejores amigos: siempre velamos por nuestros intereses y buscamos lo que consideramos más conveniente. No obstante, ¿puede afirmarse que es lo más deseable sólo preocuparnos por nosotros mismos?: “...cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y debemos amarnos, sobre todo, a nosotros mismos. Es razonable suscitar la cuestión de cuál de las dos opiniones debe seguirse, porque ambas son convincentes”.¹⁰⁸

Para poder dar solución al problema, el estagirita aclara que pueden existir diversos modos de amarse a uno mismo. Teniendo eso en cuenta, menciona: “...si llegamos a comprender cómo es empleado en cada argumentación el amor a sí

¹⁰⁶ *Ídem.*

¹⁰⁷ *Ibídem*, p. 366.

¹⁰⁸ *Ibídem*, p. 367.

mismo, quizá se aclare la cuestión”.¹⁰⁹ Es problemático que uno se ame a sí mismo bajo algunas circunstancias específicas. Existen situaciones en las que los sujetos se afanan en alcanzar ciertos beneficios, de forma que poseen una tendencia a ver en los demás una potencial utilidad sin importar el modo en cómo puedan llegar a afectar a sus semejantes con tal de alcanzar sus objetivos. Aristóteles considera que tales personas son las que únicamente se interesan por los bienes materiales o por el prestigio social:

Los que usan el término como un reproche llaman amantes de sí mismos a los que participan en riquezas, honores y placeres corporales en una medida mayor de la que les corresponde; pues éstas son las cosas que la mayoría de los hombres desean y por las que se afanan como si fueran las mejores, y por eso son objeto de disputa. Los codiciosos de estas cosas procuran complacer sus deseos, y, en general, sus pasiones y la parte irracional del alma. Así son la mayor parte de los hombres, de ahí que la denominación haya recibido un significado de algo que, en su mayor parte, es malo.¹¹⁰

Planteado así el problema, no resulta deseable afirmar que un individuo debe anteponer el amor propio al de los demás, ya que puede terminar afectándolos deliberadamente y olvidar su condición social. No obstante, ésta no es la única posibilidad: algunos individuos no proyectan sus beneficios en términos materiales.

Amarse a sí mismo implica anteponer el beneficio propio. Sin embargo, para el hombre virtuoso, el beneficio propio se halla en la búsqueda de la virtud, que, entre otras cosas, puede traducirse en la entrega a los demás. Para ellos, es deseable poseer una conciencia social. El hombre virtuoso puede buscar su beneficio sin por ello desentenderse de los demás:

...pero si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y, en general por salvaguardar para sí mismo lo noble, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, pues toma

¹⁰⁹ *Ídem.*

¹¹⁰ *Ídem.*

para sí mismo los bienes más nobles y mejores, y favorece la parte más principal de sí mismo, y la obedece en todo.¹¹¹

De acuerdo con Aristóteles, el individuo virtuoso funge como modelo para la construcción de las sociedades —pensando en el contexto de la ciudad-Estado—. Al respecto, menciona lo siguiente: “Y de la misma manera que una ciudad y todo el conjunto sistemático parecen consistir, sobre todo, en lo que es su suprema parte, así también el hombre, y un egoísta, en el más alto sentido, es el que ama y favorece esta parte”.¹¹²

El acto del amor propio no se desvincula del ejercicio de la razón. Recuérdele que Aristóteles posee un concepto casi unitario de razón práctica y teórica. La ética se debe construir sobre la razón bajo tal concepción. El hombre virtuoso lo es en tanto que ejercita su esencia racional. Puede amarse a sí mismo porque se conduce bajo los presupuestos de la razón y no del egoísmo, que únicamente busca satisfacer sus pasiones. Aristóteles comenta:

Además, llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia gobierne o no su conducta, como si cada uno fuera su mente, y consideramos acciones personales y voluntarias las que se hacen principalmente con la razón. Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo.¹¹³

Así, es la razón la que distingue al egoísta que pasa sobre los intereses de los demás del virtuoso altruista que encuentra su bien, entre otras cosas, en la preocupación por sus amigos: “Por eso, será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de éste tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil”.¹¹⁴ Como puede apreciarse, son concepciones bien distintas, aunque —cabe precisar— generadas en un contexto en el que la ciudadanía se erigía como un principio metasocial de cohesión. No puede asegurarse que hoy pueda exigírsele al individuo desprenderse de sí mismo.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 367-368.

¹¹² *Ibidem*, p. 368.

¹¹³ *Ídem*.

¹¹⁴ *Ídem*.

Aristóteles considera, así, en un plano puramente ideal, que, si todos aspiraran a la nobleza, se alcanzaría un grado de perfección en las estructuras sociales. Tal pensamiento se deriva de creer que todos se entregarían los unos por los otros a la luz de un solo modelo de ética:

Por consiguiente, todos acogen con agrado y alaban a los que son excepcionalmente diligentes en realizar acciones nobles, y si todos los hombres rivalizaran en nobleza y se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces todas las necesidades comunes serían satisfechas y cada individuo poseería los mayores bienes, si en verdad la virtud es de tal valor.¹¹⁵

Es en tal punto donde radica la debilidad de su argumentación o, al menos, la falta de adecuación al contexto: hoy no existe un discurso unitario del ser humano ni, por ende, de la ética. Las sociedades de hoy no pueden construirse bajo un solo principio metasocial como el de la ciudadanía. Los individuos contemporáneos son una reivindicación de sus intereses instrumentales y sus respectivas tradiciones culturales.

Pese al inconveniente descubierto, este apartado ha servido para reflexionar sobre cómo es que destacar la felicidad como el motor adecuado de los actos de los individuos y entender esa felicidad como el cumplimiento de un modo de vida virtuoso basado en la vida contemplativa arroja un modelo de sociedad bien distinto del que buscan alcanzar las naciones contemporáneas. En medio de un mundo que desgarrar a los individuos entre lo virtuoso y la tecnoestructura, el pensamiento del estagirita nos recuerda la posibilidad de que los seres humanos puedan conciliar sus aspiraciones con su desarrollo personal si son ellos el motor del desarrollo social.

¹¹⁵ *Ídem.*

2.3.2 Orientación de la vida humana

Como se ha mencionado, la teoría aristotélica sobre la felicidad posee un profundo carácter teleológico. De acuerdo con ella, las acciones humanas tienden hacia el bien. Definir tal bien es uno de los principales objetivos de la *Ética Nicomaquea*. Como señala Ferrater Mora, Aristóteles contribuye en la definición del concepto de bien al diferenciar entre bien en sí mismo y bien relativo a otra cosa.¹¹⁶

Siguiendo la línea de argumentación planteada, queda claro que es preferible el primero al segundo. No obstante, como señala Ferrater Mora, el bien puro y simple no es equivalente al bien absoluto; tan sólo sirve para distinguirlo como uno más independiente que el relativo. En consecuencia, se hace patente un alejamiento de la doctrina platónica sobre la idea absoluta que entiende al bien supremo como una realidad o una substancia. Según Aristóteles, el bien no consiste en participar del bien absoluto, sino que cada cosa en el mundo puede poseer su propio bien y su propia perfección.

De acuerdo con Aristóteles, la vida misma como acto tiende hacia un fin. El estagirita es el encargado de relacionar la noción de “fin” con la de “causa”.¹¹⁷ Así, el fin es causa final, es decir, aquello por lo cual algo se hace. De tal manera, en la *Ética a Nicomaquea*, el fin es el término al que apunta la ejecución de algo.¹¹⁸ La felicidad consiste en orientar la vida hacia la virtud —que se encuentra en el término medio—. Aristóteles considera que no hay modo de vida más virtuoso que el de la vida contemplativa.

Lo que vale la pena reflexionar en este punto es si hoy se podría afirmar que la vida de un individuo tiende hacia un solo fin y, si así lo hace, ¿hay una sola respuesta sobre cuál es ese fin? Sin embargo, la realidad es que, hoy, surge con énfasis el paradigma de la complejidad, con exponentes como Edgar Morin. En tales nociones se profundizará en el tercer capítulo.

¹¹⁶ Ferrater, *Op. Cit.*, p. 209.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 705.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 706.

2.3.3 Virtud y autorrealización

Es preciso indicar la distinción que realiza el estagirita en el conjunto de virtudes: por un lado se encuentran las intelectuales, cuyo nacimiento y desarrollo dependen del magisterio; por el otro, están las morales, derivadas de las costumbres. Aristóteles es de la idea de que las virtudes morales no son innatas a los individuos, sino que son adquiridas y constituidas por su vida en sociedad; “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”.¹¹⁹ De ese modo, no resulta extraño que supedita las segundas a las primeras, con lo que queda patente que el modelo de sociedad que el filósofo busca alcanzar encuentra su motor en la razón: con individuos mejor formados intelectualmente, se generan mejores costumbres para la sociedad. Individuo y comunidad se encuentran en un vínculo de interdependencia.

En concordancia con lo anterior, en la *Ética Nicomaquea* se señala que las virtudes se adquieren ejercitándose en ellas, de forma que se vuelvan hábitos. Aristóteles considera necesario que se motive a los jóvenes para realizarlas debido a que es esa etapa formativa crucial en la formación de los individuos:

En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total.¹²⁰

Aristóteles categoriza lo que surge dentro del alma en tres rubros: pasiones, potencias y hábitos. En las primeras engloba a distintas emociones como “...apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor”.¹²¹ Las segundas incluyen a las facultades por las cuales los seres humanos pueden experimentar las

¹¹⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia, Op. Cit.*, pp. 158-159.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 160.

¹²¹ *Ibidem*, p. 165.

pasiones. Finalmente, los hábitos son las disposiciones para conducirse bien o mal en relación con las pasiones. De lo anterior se deriva que las virtudes y los vicios no puedan ser pasiones. Según Aristóteles, el hombre virtuoso no es llamado así por las pasiones que experimenta, sino por las virtudes que posee y practica. Lo mismo sucede con el vicioso y sus vicios. Tampoco creía el estagirita que las virtudes y vicios pudieran ser potencias, ya que no se decide experimentar la cólera o el sentimiento de amistad. En cambio, la realización de un acto virtuoso sí depende de la libre elección del individuo, según el estagirita.

Por consiguiente, las virtudes y los vicios caen en la categoría de “hábitos”, los cuales se adquieren mediante su continuo ejercicio:

Por estas razones, tampoco son facultades; pues, ni se nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es por naturaleza como tenemos esta facultad, pero no somos buenos o malos por naturaleza [...] Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto, pues, la naturaleza genérica de la virtud.¹²²

Queda asentado que la virtud y, por tanto, la ética, desde el punto de vista aristotélico, están supeditadas a la voluntad y libertad de los individuos. De ahí que no se les pueda eximir de la responsabilidad de sus actos. Queda pendiente la cuestión de qué hábito en específico es el que constituye a la virtud. Desde la perspectiva aristotélica, consiste en un acto de discernimiento entre los excesos y defectos, por un lado, y el término medio, por el otro.

La virtud es definida de forma más precisa de la siguiente manera:

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y ac-

¹²² *Ibidem*, p. 166.

ciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio.¹²³

Aristóteles no comete excesos en su definición y reconoce que existen actos de los cuales siempre se puede decir que constituyen una equivocación y falta de virtud. Tales se ejemplifican con la alegría por el mal ajeno, la envidia y la imprudencia.

Como se mencionó al inicio de este apartado, las virtudes se dividen en morales —también llamadas del carácter— e intelectuales. Las primeras están relacionadas con los placeres y los dolores, con la forma en que se buscan y se evitan, respectivamente. Por su parte, las virtudes intelectuales dependen de la parte racional del alma. Ésta se subdivide en la que distingue las cosas que no pueden ser de otra forma (científica) y la que contempla las cosas que pueden ser de diversa manera (razonadora).¹²⁴ En ese sentido, la parte calculadora es la encargada de deliberar en los juicios que se efectúan sobre las cosas, ya que sólo puede emprenderse tal acción para aquellos objetos que admiten diversas posibilidades.

En cada subdivisión de la parte racional del alma se pueden ubicar hábitos que conforman sus virtudes. La acción y la verdad son dirigidas en el alma por tres fuentes: la sensación, el intelecto —conocido también como razón o pensamiento— y el deseo —también llamado apetito—. ¹²⁵ No se considera la sensación en materia de vicios y virtudes ya que no pueden ser juzgadas como ya se había mencionado. Así, únicamente son de interés en el entendimiento y los apetitos:

Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir.¹²⁶

¹²³ *Ibidem*, p. 169.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 268.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 269.

¹²⁶ *Ídem*.

Las virtudes intelectuales pertenecen al campo del saber práctico, al cual se configura a partir de la recta tendencia. Contrario a lo que podría pensarse. Aristóteles no las incluye en el campo del saber teórico de dónde la única virtud que cabe señalar es la verdad, mientras que la falsedad sería el vicio. Las virtudes intelectuales siguen residiendo en el ámbito de la acción, cuya causa eficiente es la elección. A su vez, de la elección es el apetito y de este el raciocinio; “De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter”.¹²⁷ Así, se muestra la interdependencia ya mencionada entre pensamiento y acción, virtudes intelectuales y virtudes morales.

El pensamiento planteado en la *Ética Nicomaquea* es de carácter productivo y, por tanto, no puede ser desligado de una acción. Está orientado hacia un fin. Por su parte, los actos morales son fines en sí mismos y hacia ellos tienden los apetitos. En ese sentido, Aristóteles deriva la siguiente proposición: “...la elección es inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre”.¹²⁸ La verdad es, para Aristóteles, producto de las dos partes racionales del alma: la científica y la deliberadora o razonadora.

Las virtudes intelectuales permiten al alma alcanzar la verdad y, bajo la definición aristotélica de éstas como hábitos, se incluyen en ellas las siguientes: “el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto”.¹²⁹ En oposición a ellas, la conjetura y la opinión son fuente de error. La ciencia es definida como un “modo de ser demostrativo”.¹³⁰ El arte es, en cambio, un “modo de ser productivo” acompañado de razón, siendo su contrario la inhabilidad artística.¹³¹ El intelecto queda definido como el “modo de ser de los principios”.¹³² La prudencia se relaciona con la deliberación sobre lo que es bueno y malo para la vida en general; no es ciencia pues trata sobre cosas que pueden ser de diversa manera. De tal modo, Aristóteles la define como un “...modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de

¹²⁷ *Ídem.*

¹²⁸ *Ibidem*, p. 270.

¹²⁹ *Ídem.*

¹³⁰ *Ibidem*, p. 271.

¹³¹ *Ídem.*

¹³² *Ibidem*, p. 275.

lo que es bueno para el hombre”.¹³³ La templanza es la encargada de salvaguardar la prudencia. La prudencia permite emitir juicios acertados en torno a la acción moral y es, por lo tanto, la virtud de la parte racional del alma que es apta para opinar. Así, se encumbra como la virtud del discernimiento. La sabiduría constituye el más riguroso de los saberes. Para alcanzarla, se requiere conocer las conclusiones de los principios, así como su verdad: “...la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables”.¹³⁴

De las dos últimas virtudes, se distinguen con mayor claridad los dos tipos distintos de sabidurías: la teórica y la práctica. De la prudencia se desprende un conocimiento práctico de lo humano, ya que se ordena a sus acciones. En cambio, la sabiduría se encarga “...de lo más honorable por naturaleza”.¹³⁵ Una categorización de las virtudes intelectuales por su tipo de sabiduría incluiría a la ciencia, intuición y sabiduría en la teórica, y al arte y la prudencia en la práctica.

De tal manera, se aprecia una distinción nítida entre los diversos campos a los que se enfrenta el ser humano de acuerdo con lo planteado hasta ahora. Hoy, la sabiduría teórica y la práctica probablemente permitirían comprender la recurrente oposición entre el mundo de lo empírico y el de las ideas. Particularmente, para el campo de la ética, esta falta de concordancia se traduce en la imposibilidad de conciliar el deber ser creado socialmente con las exigencias del mundo profesional.

Uno de los presupuestos de la modernidad y, en específico, del momento histórico actual —el cual se distingue por su carácter globalizado— es el de la realidad que confronta las ideas de los individuos. A diferencia de otras épocas en donde el relativo aislamiento cultural inhibía la inseguridad con respecto de la estructuración de los marcos morales y normativos, actualmente ningún individuo puede decirse libre de cuestionamientos en relación con su perspectiva sobre la vida y la forma en cómo ha de conducirse.

No son pocas las consecuencias del cambio expuesto. Una de ellas se manifiesta en la poca claridad sobre lo que las sociedades hoy definen como “correc-

¹³³ *Ibidem*, p. 274.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 276.

¹³⁵ *Ídem*.

to”. La intuición moral, que durante largos periodos históricos no causó mayor problemas a la humanidad, hoy parece poco desarrollada. En otras palabras, a los hombres y mujeres del siglo XXI les cuesta trabajo pronunciarse sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto. Por si esto fuera poco, aparece el problema de la falta de concordancia entre el mundo profesional y las diversas definiciones de lo virtuoso al interior de las sociedades. Lo que hoy se construye socialmente como la virtud parece guardar poca relación con las que se presentan como las decisiones más útiles y racionales para los individuos.

En su *Teoría de la justicia*, John Rawls, al igual que Aristóteles, busca la “phrónesis” en la construcción del concepto de justicia concebido como imparcialidad —aludiendo a la virtud generada en sociedad— y bondad como racionalidad —refiriéndose a lo que los individuos eligen por resultarles más útil—. El filósofo estadounidense afirma que sólo algunas sociedades cuentan con el privilegio de poseer una relativa concordancia entre ambos polos. No es el caso de la mexicana, donde, por un lado, es común encontrar fundamentos de moral cristiana que se enfrentan a verdades tan populares como la famosa frase “el que no tranza, no avanza”.

A lo que se pretende llegar en este punto es a que no sólo importa cuestionarse sobre la manera de alcanzar una sociedad con mayor apego a la moralidad. La reflexión basada en la *Ética Nicomaquea* debe problematizar sobre la efectividad o lo adecuado de las actuales nociones de lo que es ético y lo que no lo es. ¿Cuánto de racionalidad hay en ellas y cuánto de pensamiento acrítico?

Lo deseable es poder proponer una solución a la ya mencionada incompatibilidad entre el mundo de vida y la tecnoestructura. Para lograrlo, se requiere proponer nociones éticas que aparezcan como las opciones más racionales a los miembros de una sociedad. Tal objetivo no implica una dependencia de la ética al mundo de la racionalidad técnica; tan sólo se requiere un sistema de aplicación de la justicia efectivo que orille a los individuos a considerar que lo más conveniente para ellos es apegar-se a lo que su sociedad considera como virtuoso. Sin embargo, ello no es una tarea para nada sencilla en un país en el que acudir a la corrupción —ya sea en mayor o menor grado— parece, para una gran parte de la pobla-

ción, la única opción para poder vivir con cierta “dignidad”. Como puede observarse, la especulación en torno al campo de la ética posee alcances políticos, aspecto que, como ya se ha mencionado, Aristóteles tenía claro.

Simpatizando con la perspectiva del estagirita sobre la necesidad de formar a los individuos desde sus más tempranas edades en un sentido ético y se busca ofrecer un modelo ético para los jóvenes modernos. Sin embargo, es de vital importancia detenerse a pensar sobre qué tan adecuadas son las nociones morales que hoy guarda la sociedad. No sólo hay que cuestionar la falta de apego a la moralidad, sino también su vigencia como construcción social. Tal cuestionamiento es completamente pertinente si se tiene presente que la ética es la rama práctica de la filosofía que se ocupa de los objetos morales. Con tal problemática se dará inicio al siguiente capítulo.

III

VIGENCIA DE LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN EL SENTIDO ARISTOTÉLICO Y LA PRÁCTICA DE LA ÉTICA EN EL ESTILO DE VIDA DEL JOVEN MODERNO

3.1 De la felicidad unitaria a la felicidad múltiple

A lo largo del capítulo anterior, se mencionó la dificultad que seguramente encontraría una pretensión como la de Aristóteles de otorgar un papel central a la vida contemplativa en la actualidad. Entender cómo se ha llegado a un momento de la historia en el que las posturas sobre los diversos campos de lo humano han dejado de ser unitarias será el objetivo de buena parte del presente apartado, toda vez que sólo así se entenderá qué modelo de felicidad es posible derivar para los jóvenes del siglo XXI.

En primer lugar, se debe tener en consideración que una perspectiva como la de Aristóteles es fruto de su época. La filosofía, en ese momento histórico, era comprendida como una disciplina capaz de llevar al ser humano hacia la “verdad”. De tal forma, eran muchas las expectativas que se colocaban sobre una noción como la de “razón”. A partir de tal base —se creía— era posible alcanzar un conocimiento pleno de cada una de las diversas facetas de los hombres y mujeres.

En ese sentido, se puede afirmar que había una tendencia hacia la visión unitaria de lo humanos en las reflexiones de los griegos. Blanca Solares apunta lo siguiente: “En la Grecia clásica dominaba el punto de vista que asociaba la razón con el ser; el ser con lo verdadero y la verdad con la totalidad. La razón no se encontraba a la manera de Kant escindida en tres momentos (razón pura, razón práctica y juicio), sino que la propia teoría de la ideas de Platón aludía con la razón, al ser, la moral y la religión”.¹³⁶ Si bien la misma autora considera que la diferenciación social de la razón comienza a notarse con Aristóteles, es patente que

¹³⁶ Solares, *El síndrome de Habermas*, p. 96.

aún muchos siglos después de la muerte del estagirita se mantuvo un desarrollo de la vida humana en el que las esferas de lo social, lo físico y lo cultural parecían pertenecer a una misma categoría. De tal suerte, hasta antes de la modernidad, se tenían instituciones políticas que legitimaban su poder con base en fundamentos de la esfera moral, la cual, a su vez, marcaba pautas de comportamiento para la totalidad de la sociedad.

La filosofía quedó marcada por la obra de Immanuel Kant en el siglo XVIII. Su argumentación llega a un punto en el que se defraudan muchas de las expectativas que se tenían en torno al potencial de la razón. ¿Es la mente humana capaz de conocer de forma fidedigna la realidad? A tal cuestión, él responde que sólo se puede conocer a través de las relaciones lógicas que genera la mente humana: “Kant muestra que sólo podemos conocer lo que nosotros mismos colocamos en el mundo; que el conocimiento parte de la experiencia, pero que nunca podemos experimentar si el orden que con ello damos al mundo es su realidad en sí”.¹³⁷

Así, *Crítica de la razón práctica*, *Crítica de la razón pura* y *Crítica del juicio* son tres obras que determinaron la forma en que se concibe el concepto de razón y sus diversas esferas de acción. En ellas, “A pesar de que Kant intenta presentar los tres momentos de la razón en una unidad, en la cual la razón práctica tendría un predominio sobre las otras, los tres momentos de la razón, desde entonces, tienden prácticamente a ser vistos independientemente uno del otro”.¹³⁸

De tal modo, es posible apreciar la fragmentación del concepto de lo humano como una consecuencia del desarrollo histórico. El hecho de que hoy difícilmente puedan derivarse consecuencias morales de la reflexión teórica es un resultado de la diferenciación entre los campos de acción de la razón. En particular, el obstáculo para generar un modelo de felicidad adecuado para los jóvenes del siglo XXI a partir del pensamiento de Aristóteles tiene que ver con la intención del estagirita de vincular a la razón teórica y a la razón práctica: la verdad y la moral.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 97.

¹³⁸ *Ídem*.

El sociólogo alemán Max Weber desarrolló una teoría sobre las raíces del capitalismo. En su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* da cuenta de la transformación de las sociedades occidentales a partir de la reforma protestante. Particularmente, aborda el caso de algunas ramas del protestantismo, como la de los presbiterianos, para dar cuenta de la evolución del héroe puritano hacia el especialista sin espíritu. Del ascetismo intramundano —en el que se daba gloria a Dios a través del trabajo—, se pasó a un momento en el que dejó de ser necesario voltear hacia lo trascendente.

Weber utiliza una metáfora según la cual el ser humano adquirió una suerte de “caparazón acerado” —*Gehäuse*— en el sentido de que su condición de ser se transformó en el momento en el que dejó de necesitar el “ethos” que orientaba el curso de su acción. Una diferenciación de las esferas culturales tuvo lugar de forma que lo social, lo físico y lo cultural dejaron de ser una misma cosa. Así, el mundo se “desencantó”:

Weber sostiene que, en los inicios civilizatorios, los hombres se explicaban las relaciones entre ellos mismos y con su entorno a través de interpretaciones religiosas. Estas explicaciones no marcan una diferencia entre realidad y fantasía; entre palabra (signo o símbolo) y cosa; entre necesidades, pulsiones y miedos (individuales) y el acaecer social y natural. El pensamiento religioso desconoce, propiamente, según Weber, la noción de una conciencia personal individual. Sin embargo, más tarde, en su propio análisis teórico, Weber introduce la noción de *Entzauberung*, desencanto que se constituye en la misma medida en que las interpretaciones religiosas del acaecer social y natural pierden su fuerza de explicación de la realidad. A partir de este momento, la pregunta sobre la Verdad se separa de la rectitud moral de las acciones.¹³⁹

La severidad de tales afirmaciones no implica que el sociólogo alemán se lamentara de lo sucedido. Max Weber ve en el capitalismo un sistema social racional: “Esta diferenciación de ‘esferas de valor’ cultural —ciencias, moral y arte— es descrito por Weber como un proceso de racionalización”.¹⁴⁰ La burocratización de la vida

¹³⁹ *Ibidem*, p. 98.

¹⁴⁰ *Ídem*.

pública y el surgimiento de políticos profesionales son ejemplo de ello, ya que posibilitaban la eficacia y la eficiencia en las esferas de lo social y lo político.

Sin utilizar las mismas nociones de razón de Kant, el sociólogo alemán distingue entre una racionalidad orientada a fines y una orientada a valores ético-normativos. El capitalismo es la época de la racionalidad que tiende a fines y por ello alcanza el desarrollo: “La escisión aguda de estas esferas de valor posibilita un enorme progreso en el dominio de la naturaleza y la producción de mercancías”.¹⁴¹ Es cualidad de la modernidad el hecho de que cada esfera cultural quede bien delimitada, de manera que alcanzan autonomía: la política deja de verse influida por criterios religiosos y morales, mientras que la economía, gradualmente, tenderá a dejar de ser propiedad del Estado. Con particular clarividencia, Weber alcanzó a vislumbrar la tendencia que seguirían las sociedades modernas. “La diferenciación de las esferas de la economía, del derecho y la política, genera organizaciones e instituciones autónomas que en la medida en que funciona cada una con reglas propias está en una mejor posición para dar solución a problemas específicos sin necesidad de entrar en conflicto con otras esferas”.¹⁴²

Sin embargo, no es posible que el mundo haya experimentado transformaciones tan profundas sin dejar ninguna consecuencia de carácter moral. Como advierte Blanca Solares —y más adelante también el filósofo escocés Alasdair MacIntyre—, el hecho de que hoy poseamos una escasa comprensión de la razón práctica deriva de su sustitución por criterios de racionalidad técnica:

El desacoplamiento entre criterios de efectividad y moral da paso a que los problemas morales mezclados con el derecho, se conviertan en una cuestión de conformidad legal-formal. La pregunta acerca de si un contenido moral es conector o no, se traduce ahora en la pregunta práctica de si se puede llegar o no a una solución del conflicto a través de formas legales conectoras. En la medida en que el capitalismo avanza, la ‘racionalidad de acuerdo a fines’ tiende a desplazar los otros aspectos de la razón —los de la moral y los de la estética— incluso hasta sustituirlas y hacerlas luego desaparecer.¹⁴³

¹⁴¹ *Ídem.*

¹⁴² *Ibidem*, p. 99.

¹⁴³ *Ídem.*

En concordancia, Habermas sostiene en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* que los sistemas políticos basados en tal tipo de razón tienen dificultades para legitimarse ante una sociedad aún permeada de alguna forma por tradiciones que apelan a la razón ético-normativa.

Lo hasta ahora planteado permite entender la visión en torno a que “La ruptura entre razón teórica y razón práctica, en la actualidad, se ha establecido como producto del desarrollo histórico”.¹⁴⁴ Tanto el campo de la filosofía como el de la sociología ha permitido darse cuenta de la fragmentación del concepto de lo humano a partir de la diferenciación de los campos de influencia de la racionalidad.

En consecuencia, resulta problemático derivar un modelo ético para una sociedad si no se toman ciertas precauciones. En su prólogo a *Tras la virtud* —de Alasdair MacIntyre—, Victoria Camps trata tal dificultad y menciona lo siguiente: “Nuestra modernidad —o postmodernidad— se encuentra en un estado caracterizable como más allá o después de la virtud. Lo cual significa que hoy ya no es posible un discurso como el de Aristóteles sobre las virtudes de la persona, porque, entre otras cosas, se carece de lo fundamental: un concepto unitario de hombre”.¹⁴⁵ Así, se hace patente el argumento sobre la imposibilidad de sostener afirmaciones con una pretensión de validez que trate de pasar por encima de las de otros miembros de la sociedad.

Caminando varios pasos más allá, en su ensayo *La felicidad paradójica*, Gilles Lipovetsky habla con honestidad del resultado del abandono de una visión unitaria de la felicidad. Para él, el mundo occidental —y en partes del oriental— ha llegado al estadio de una sociedad capitalista de hiperconsumo en el cual, más allá de efectuar un ejercicio económico de consumo, cifra su razón de vida en el acto mismo de consumir. De tal modo, si alguna vez la virtud y la vida contemplativa fueron las varas para medir la felicidad según Aristóteles, el consumo es la del hombre postmoderno.

De acuerdo con Lipovetsky, el problema de la felicidad en los tiempos actuales tiene que ver no sólo con la desvirtuación de su significado o la polisemia

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 100.

¹⁴⁵ Camps, en MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 2.

que presenta el término con respecto de lo que alguna vez fue unitario, sino también con la ponderación del “ser feliz” como un valor y una conducta esperados en el hombre. Contrario a la idea aristotélica que expresa que la felicidad es propia únicamente del virtuoso, la Ilustración marcó que los hombres tenían que aspirar a la felicidad a toda costa, fueran o no virtuosos, fuera o no a través de una vida contemplativa. Como lo afirmó Voltaire: “La principal preocupación y la única que debe haber es ser felices”.¹⁴⁶ Para lograrlo, tenían de su lado una herramienta utilizada como panacea para todo problema humano: la ciencia —junto con su descendiente, la tecnología.

Para Lipovetsky, el siglo XVIII trajo consigo una confusión advertida por pocos: la identificación de la felicidad con el progreso científico y la condición de vida material. Tras la revolución industrial, el estar cómodo se volvió sinónimo de estar bien, y el estar bien sinónimo, a su vez, de ser feliz. Por ende, la felicidad estriba en qué tan cómodo se puede estar, para lo cual la ciencia y el conocimiento racional proporcionarán las herramientas. Dado que para estar cómodo es preciso consumir aquello que el hombre ha creado para sí mismo, entonces ser feliz es una actividad indisociable del consumo de benefactores y de la abundancia material.

Lipovetsky señala que, en el origen de la modernidad, el concepto de felicidad fue ligado con el del progreso técnico y científico de la sociedad, por lo que pasó de ser un asunto individual y del espíritu a un proyecto colectivo, el cual dice que el hombre será cada vez más feliz conforme mejoren los tiempos. Así, la felicidad queda enmarcada en un optimismo por el progreso. Sin embargo, poco a poco ese optimismo futurista se fue desdibujando y la creencia en trabajar arduamente para los tiempos venideros fue remplazada por la de “vivir el día a día” sin más. Así,

La ideología del capitalismo de consumo es una figura tardía de esta fe optimista en la conquista de la felicidad por la técnica y la abundancia de bienes materiales. Sencillamente, la felicidad no se concibe ya como futuro maravilloso, sino como presente radiante, goce inmediato y siempre renovado, “utopía materializada” de la abundancia. No la promesa de una salvación terrena por venir,

¹⁴⁶ Voltaire, citado en Lipovetsky, *La felicidad paradójica*, p. 319.

sino felicidad al instante, liberada del ardid de la razón y de la positividad de la negatividad. La plenitud celebrada por los tiempos consumistas ya no pone de manifiesto un pensamiento dialéctico: es eufórica e instantánea, es lúdica y es exclusivamente positiva. El discurso profético ha quedado arrinconado por la consagración del presente hedonista que transmiten las mitologías festivas de los objetos y las diversiones.¹⁴⁷

De tal modo, el tránsito de la felicidad como un asunto individual —en el plano griego— al de la felicidad como un fin social se tergiversó y, en algún lugar del camino, devino nuevamente en un ideal de felicidad individual pero, ahora, desprovisto de virtud, como lo establecía Aristóteles.

Derivado de este tránsito histórico de lo individual a lo social y de vuelta a lo individual en el modo de comprender a la felicidad, se asiste en tiempos posmodernos a lo que Lipovetsky denomina como la “felicidad paradójica”. Es un ideal de felicidad que, paradójicamente, trae consigo profundos cuestionamientos sobre si se trata de felicidad auténtica o si se trata de un engaño del capitalismo de hiperconsumo.

La felicidad paradójica surge a partir de la conjunción de dos premisas temporalmente aisladas: por un lado, la importancia del amor propio, propugnada por Aristóteles y, por otro, el derecho universal a la felicidad, incluido por los Ilustrados. En el marco del capitalismo de hiperconsumo, estas dos premisas dan a luz la idea de que el hombre tiene el derecho universal a ser feliz y, por consiguiente, a amarse a sí mismo y procurarse lo mejor a través de los bienes que consume. De tal modo, si en la modernidad el consumo material y el desarrollo del espíritu eran vistos como dos áreas separadas, en la postmodernidad la felicidad es un bien más y, como tal, resulta consumible: anhelada, comprable y vendible. En palabras de Lipovetsky:

El hiperconsumidor ya no está sólo deseoso de bienestar material: aparece como demandante exponencial de confort psíquico, de armonía interior y de plenitud subjetiva y de ello dan fe el florecimiento de las técnicas derivadas del Desarrollo Personal y el éxito

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 321.

de las doctrinas orientales, las nuevas espiritualidades, las guías de la felicidad y la sabiduría. El materialismo de la primera sociedad de consumo ha pasado de moda: actualmente asistimos a la expansión del mercado del alma y su transformación, del equilibrio y la autoestima, mientras proliferan las farmacopeas de la felicidad. En una época en que el sufrimiento carece totalmente de sentido, en que se han agotado los grandes sistemas referenciales de la historia y la tradición, la cuestión de la felicidad interior vuelve a estar “sobre el tapete”, convirtiéndose en un segmento comercial, en un objeto de marketing que el hiperconsumidor quiere tener a la mano, sin esfuerzo, enseguida y por todos los medios.¹⁴⁸

Así, la felicidad ha pasado de ser un tesoro propio de los virtuosos a un objeto demandable por todos. El autor lo expresa así: “Hemos pasado del mundo cerrado al universo infinito de claves de la felicidad: es el tiempo del *coaching* generalizado, de la felicidad con instrucciones de uso para todos”.¹⁴⁹

Hoy, la felicidad posmoderna asemeja un renacimiento del hedonismo, en el cual, lejos de cultivar la virtud personal, el ser humano busca consumir objetos, personas y servicios que le procuren ser feliz y se considera merecedor inequívoco de ellos. De ahí frases comunes como “vive como quieras mientras seas feliz” o “cada quien tiene su propia forma de ser feliz”. Si ya no hay una felicidad unitaria, sino múltiple, tampoco hay posibilidad de decir: “para ser feliz, debes ser virtuoso” o “sin ética no serás feliz”. La felicidad se convierte en un fin, no un medio; un objeto de consumo en vez de un camino de vida.

La idea postmoderna de felicidad ha traído un factor más que no había sido visto hasta hace algunas décadas: su “democratización”. Si todos tienen derecho a ser felices y consumir, entonces la felicidad es un ejercicio de las sociedades democráticas y un valor que sostiene al ciudadano moderno. Esto convierte a la felicidad en una especie de “termómetro” de las sociedades postmodernas: si la gente es feliz, ello significa que la organización económica, política y social va por buen camino; si la gente es infeliz, entonces habrá que regresar los pasos y reconsiderar el rumbo.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 322.

Aunque lo anterior pudiera interpretarse como algo coherente y positivo, ya que el mismo Aristóteles decía que el fin del Estado es procurar la felicidad de sus gobernados, también ha traído consigo un elemento nunca antes visto: la obligación social de ser feliz. Las personas no sólo experimentan a la felicidad como un deseo o una aspiración, sino como una necesidad y una obligación: si se vino al mundo a ser feliz, quien no lo es no está haciendo lo que le corresponde en esta vida; está incumpliendo con el fin último de su existencia. Esto, en vez de impulsar al ser humano a perseguir con más entusiasmo el ser feliz, desploma sobre él la pesada lápida del deber serlo y el consecuente temor a fracasar en dicha tarea. Retomando a Pascal Bruckner, Lipovetsky cuestiona esto:

...a fuerza de haber hecho de la felicidad el ideal supremo, se ha convertido en un sistema de intimidación, una “orden aterradora” que nos afecta a todos. El derecho a la felicidad se ha transformado así en un imperativo eufórico que crea vergüenza o malestar entre quienes se sienten excluidos de ella. En la época en que reina la “felicidad despótica”, los individuos ya no se limitan a ser desdichados, ahora se sienten culpables por no sentirse bien.¹⁵⁰

Así, el ideal de plenitud se convierte, justamente, en la evidencia de la ausencia de la misma. Es ahí donde, para el autor, la felicidad adquiere su carácter paradójico.

De tal suerte, se ocurre a un cuestionamiento burdo pero necesario: si el ser humano tiene la obligación de ser feliz y la concepción múltiple de la felicidad permite a todos “ser felices a su manera”, ¿cómo reconocer cuándo se tiene auténtica felicidad y cuándo se miente acerca de ella? Lipovetsky señala que ésta no ha sido en realidad una auténtica preocupación de los tiempos postmodernos, toda vez que la democratización de la felicidad permite “medir” si se es feliz realizando un estudio por encuesta con una simple pregunta: “¿te consideras feliz?”. Hoy se despliegan estudios cuantitativos para medir la percepción de felicidad en los habitantes de ciudades y países, con resultados por lo general positivos: la mayor parte siempre afirma ser feliz, aunque entre el entrevistado, el encuestador y el cuestionario no quede clara una definición compartida del término.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 322-323.

Por consiguiente, preguntar “¿eres feliz?” se convierte en una cuestión tan ambivalente que termina despojada de todo sentido; de toda hermenéutica. Actualmente no es fácil saber si se es o no feliz ya que, a diferencia de la felicidad aristotélica, cuyo sentido es desentrañable con ayuda de la hermenéutica —como se ha realizado en el capítulo previo—, la felicidad postmoderna no es escrutable: simplemente se debe creer en ella, sin indagar en razones ni principios. Hoy se es feliz “porque sí”, tautología que revela la “felicidad paradójica” de la que habla Lipovetsky:

La inmensa mayoría se declara feliz, a pesar de lo cual la tristeza y la tensión, las depresiones y la ansiedad forman un río que crece de manera inquietante. La gente se declara mayoritariamente feliz pensando que los demás no lo son. Jamás se han dedicado tanto los padres a satisfacer los deseos de los hijos, jamás ha habido tantas conductas problemáticas (entre 5% y 9% de los jóvenes de 15 años) ni tantas enfermedades entre éstos [...] Nuestras sociedades son cada vez más ricas, pero un número creciente de personas vive en la precariedad y debe economizar en todas las partidas del presupuesto, ya que la falta de dinero se ha vuelto un problema cada vez más acuciante. Nos curan cada vez mejor, pero eso no impide que el individuo se esté convirtiendo en una especie de hipocondríaco crónico. Los cuerpos son libres, la infelicidad sexual persiste. Las incitaciones al hedonismo están por todas partes: las inquietudes, las decepciones, las inseguridades sociales y personales aumentan. Son estos aspectos los que hacen de la sociedad de hiperconsumo la civilización de la *felicidad paradójica*.¹⁵¹

De estas inquietantes palabras se reflexiona que la felicidad paradójica postmoderna consiste en una inconsistencia e incongruencia primera: ser feliz pareciendo infeliz.

Utilizando los argumentos de Lipovetsky, se ha expuesto por qué la felicidad desvirtuada exhibe problemas que la felicidad virtuosa de Aristóteles no presenta. Sin embargo, es preciso señalar que el autor no realiza una crítica total al hedonismo que hoy se propugna el sistema de hiperconsumo. Contrario a lo que

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 12-13.

pudiera pensarse, él trata de alejarse un poco para obtener una óptica intermedia y reflexiona que, si bien no puede decirse que la felicidad consumista sea auténtica, tampoco es menester echar por la borda las enseñanzas de la sociedad de consumo:

Está claro que el saldo humano y social de la sociedad hipercomercial no es precisamente halagüeño, pero ¿es negativo en todas sus facetas? Si no es el paraíso, tampoco parece ya el infierno de carestía y frustración que describieron sus detractores oficiales. ¿Se ha progresado en el camino de la felicidad? Afirmarlo sería confundir ilegítimamente el bienestar material con la dicha. En cualquier caso, el hiperconsumidor puede acceder a placeres cada vez más numerosos y frecuentes, gustar los innumerables goces de las libertades, las evasiones y los cambios. Si bien estos consumos no son sinónimos de felicidad, suelen ser motivo de satisfacciones reales. Contra la postura hipócrita de gran parte de la crítica del consumo, es preciso reconocer los elementos positivos que trae la superficialidad consumista. ¿Por qué hemos de creer que el consumo es un dominio incapaz de aportar satisfacciones auténticas? Se nos induce a que atribuyamos a necesidades “inferiores” el gusto por lo fácil y lo ligero, el gusto por lo evasivo y lo lúdico, que son consustanciales al deseo humano. En estas inclinaciones, entre otras, se inscribe la espiral del hiperconsumo. Los excesos nocivos del consumismo no bastan para condenar globalmente un fenómeno que guarda vínculos muy íntimos con la búsqueda de lo agradable y la distracción. Ya lo señalaba sensatamente Aristóteles: el hombre feliz necesita gozar sin dificultad de diferentes bienes exteriores.¹⁵²

Así, citando al estagirita, el mismo Lipovetsky enfrenta la realidad entre la visión unitaria de la felicidad y las posibilidades de su visión múltiple. Si bien a simple vista son incompatibles, quizá no sea imposible rescatar una concepción virtuosa que bien haría falta en los tiempos postmodernos. Tal es la tarea que se desarrolla para dar cierre de este trabajo.

¹⁵² *Ibidem*, pp. 13-14.

3.2 Propuestas para una vigencia de la felicidad aristotélica

¿Se vive, entonces, en un mundo en el que necesariamente debe renunciarse a la búsqueda de la verdad y al establecimiento de modelos universalistas en torno a la moral? ¿Qué significado puede tener hoy la virtud para los jóvenes del siglo XXI? ¿Es suficiente tal renuncia pese a la necesidad de encontrar una forma de sustentar el modo en cómo conducir las acciones propias? Al respecto, menciona Camps: "...vivimos en una época postvirtuosa, 'después' de la virtud. Aunque, simultáneamente, echamos de menos la moral, andamos en pos de la virtud. Ahí está el acierto del título: encontrándonos tras la virtud, vamos, sin embargo, en su busca".¹⁵³

¿Cuál es, entonces, la vigencia de Aristóteles? ¿Cómo puede proponerse un estilo de vida viable para la actualidad con base en su concepto de felicidad a partir de la vida contemplativa? Se debe partir del hecho de que en la historia de las ideas filosóficas hay un periodo del fundamento y otro del postfundamento. Aristóteles es, naturalmente, parte del fundamento que da pie a todas las reflexiones filosóficas vigentes. La forma en que hoy es pensado es lo que interesa. Saber qué dicen de él autores contemporáneos resultará totalmente relevante para esta investigación.

Un problema que hay que sortear para poder ofrecer un estilo de vida viable para jóvenes del siglo XXI con base en Aristóteles es el referente a la transformación de significado de los conceptos. Es por ello que en este trabajo se opta por una hermenéutica gadameriana y analógica, que permita conciliar el presente y el pasado. En concordancia con este cometido, es de utilidad referir los argumentos de Alasdair MacIntyre:

MacIntyre es un neoaristotélico, piensa que la ética de Aristóteles es la única que supera la crítica demoledora de Nietzsche contra la moral moderna. Es posible una ética de las virtudes —afirma—, pero sólo con una condición: que renunciemos a hacerla universal. Las virtudes aristotélicas salieron de una comunidad específica: la democracia ateniense. Lo que hoy hay que

¹⁵³ *Ídem.*

buscar son nuevas formas de comunidad que configuren determinados modelos de persona y nos permitan hablar de virtudes, o sea, de la excelencia que entrañan tales modelos.¹⁵⁴

Así, MacIntyre propone una suerte de neocomunitarismo que reconfigure las significaciones en torno a cuestiones como las de la ética, de modo que conceptos como el de “virtud” puedan ser comprendidos y reintegrados plenamente por las sociedades actuales.

MacIntyre parte de la noción de que hoy no pueden sostenerse debates coherentes sobre la moral debido a que, en el trayecto histórico de la filosofía, las sociedades perdieron el acceso al significado profundo de los conceptos que integran a las grandes doctrinas éticas debido a la radical modificación que sufrieron los contextos en los que se gestaron. Es difícil entender plenamente la noción griega de “areté” o de “paideia” en un mundo en el que la educación se sustenta en competencias y no en virtudes, por ejemplo.

Para explicar lo anterior, el filósofo escocés plantea un mundo hipotético en el que el conocimiento de las ciencias naturales fue, primero, casi eliminado ya que fue culpado de una serie de desastres ambientales. Un grupo político, bajo la bandera del “no saber”, toma el poder y declara la abolición de la ciencia. Posteriormente, un grupo de insurrectos logra derrocarlos y trata de restablecer el papel de la ciencia. No obstante, es difícil la tarea que tienen por delante, toda vez que su sociedad vivió un largo periodo sin acceso a todas las bondades del conocimiento científico (incluyendo el de técnicas de restauración, indispensable en ese momento). Con base en algunos manuscritos y vestigios de antiguos textos de teoría científica, logran erigir diversas concepciones de aquel viejo saber. En las escuelas, los niños y jóvenes lo aprenden de memoria, mientras que otros pugnan por cuál es la teoría correcta, así como la interpretación más adecuada. Consecuentemente, conceptos como “peso atómico”, “masa” o “neutrino” son utilizados en el discurso con un dejo de arbitrariedad y con una ilación dudosa. ¿Se puede afirmar que, bajo tales circunstancias, las sociedades poseen una plena compren-

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 3.

sión de la ciencia? Tal es la situación de la ética en el mundo contemporáneo, según MacIntyre:

La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones-clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral.¹⁵⁵

Si eso sucedió, ¿cómo es que se tienen registros históricos? De acuerdo con el filósofo contemporáneo, la situación fue de tal gravedad que no se percibió tal drástico suceso sino por algunos, “Porque la catástrofe realmente ocurrida debe haber sido de tal naturaleza que nadie —con excepción de unos pocos— la reconoció ni la ha reconocido luego como una catástrofe”.¹⁵⁶ Sin duda, el argumento de MacIntyre es una interpretación de la historia de las ideas entre muchas otras. No obstante, su valor radica en encontrar una de las posibles causas por las que hoy resulta sumamente difícil hacer una propuesta en materia de moral.

Como ya se ha tratado, el mundo contemporáneo se distingue por la confrontación de fundamentos culturales que orientan las acciones de los individuos. Difícilmente se puede llegar a un consenso sobre los diversos presupuestos ético-normativos que prevalecen bajo tales circunstancias. De ahí que pueda sonar poco creíble que un texto escrito en el siglo IV a. C sea capaz de gozar de vigencia alguna en la actualidad. No obstante, la obra del estagirita ha determinado lo que se ha dicho y aún se dice en torno a la felicidad desde la trinchera del saber filosófico.

Una de las obras en las que más se refleja la postura aristotélica es en la del filósofo norteamericano John Rawls, quien, en su *Teoría de la justicia*, aborda

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 11-12.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 13.

el problema de la felicidad. En este breve apartado se señalarán aquellos puntos en los que se aprecia cierta influencia, partiendo de la base de que el significado del concepto hoy posee una acepción distinta, dada la imposibilidad de pretender que aún se pueden generar discursos universalistas.

En primera instancia, hay que señalar que Rawls coincide en que la felicidad se deriva de una puesta en juego de la racionalidad, tal como lo planteó el estagirita: “Una persona es feliz cuando se encuentra en camino de una ejecución afortunada (más o menos) de un proyecto racional de vida, trazado en condiciones (más o menos) favorables, y confía razonablemente en que sus propósitos pueden realizarse”.¹⁵⁷ No obstante, no se debe perder de vista que la racionalidad a la que apela Rawls parte de una noción bien distinta de la que encontró lugar en la Grecia Clásica, como recién se expuso. Él parte del concepto de bondad como racionalidad en el sentido de beneficio para el individuo. De tal manera, la felicidad es posible cuando se está en camino de un proyecto viable que generará beneficios para el sujeto en cuestión. Pese a tal distinción, es posible observar el intento de Rawls por vincular a la razón teórica con la práctica.

El pensador estadounidense genera dos versiones de su definición de racionalidad: una, objetiva; la otra, subjetiva. La primera no añade mucho a la definición general ya mencionada: “Ante todo, la felicidad tiene dos aspectos: uno es la ejecución afortunada de un proyecto racional (el inventario de actividades y propósitos) que una persona se esfuerza por realizar, y el otro es el estado de ánimo, su confianza segura, sostenida por buenas razones, en que su éxito continuará”.¹⁵⁸ De tal manera, se destacan las dos condiciones que constituyen el estado de felicidad: realizar de forma satisfactoria un proyecto que genere beneficios al individuo, por un lado, y tener cierto grado de seguridad en la viabilidad de tal consecución, por el otro.

La segunda definición —la subjetiva— agrega la posibilidad de una percepción equivocada sobre el carácter racional del proyecto a ejecutar o sobre su viabilidad. Así, “Alternativamente, la felicidad podría definirse, de un modo subjetivo,

¹⁵⁷ Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 495.

¹⁵⁸ *Ibídem*, p. 496.

como sigue, una persona es feliz cuando cree que está en camino de una ejecución afortunada (más o menos) de un proyecto racional, y así sucesivamente como antes, agregando el dato de que, si se equivoca o se engaña, entonces, por casualidad o por coincidencia, nada motiva el desengaño de sus concepciones erróneas”.¹⁵⁹ La diferencia fundamental entre definiciones radica en la calidad del discernimiento.

Del segundo capítulo de este texto, se puede recordar que una de las razones aducidas por Aristóteles para señalar a la felicidad como el bien supremo radica en que los individuos la buscaban por ella misma y no por otros bienes. En tal sentido, Rawls considera que la felicidad tiene la cualidad de la autocontinencia y se busca por sí misma. Se puede ir más allá y mencionar que los fines que persiguen los individuos tienden a ella. Así, el estadounidense considera que:

...la felicidad se autocontiene, es decir, se elige solamente por sí misma. Desde luego, un proyecto racional incluirá muchos (o, por lo menos, varios) objetivos finales, y alguno de ellos puede ser perseguido parcialmente, porque complementa y contribuye también a uno o varios objetivos más [...] la ejecución de todo el proyecto, y la constante confianza con que esto se realiza es algo que deseamos hacer y tener sólo por sí mismo.¹⁶⁰

Ante tal comentario, resaltan dos cuestiones que se desarrollarán a lo largo de las siguientes líneas: al parecer, la felicidad se puede entender tanto como un fin hacia el que los propósitos de los hombres y mujeres tienden, pero también como una consecuencia de la consumación de tales intenciones; y, aunque se habla de que la felicidad se elige por sí misma, no se puede dejar de reconocer que el individuo no puede reducirse a un solo fin, sino que se reconoce una suerte de carácter multidimensional traducido en sus múltiples objetivos.

En el mismo tenor de la cualidad de autocontinencia o autocontención, el autor habla de la autosuficiencia de la que goza el concepto de felicidad: “La felicidad también es autosuficiente: un proyecto racional, cuando se realiza con seguri-

¹⁵⁹ *Ídem.*

¹⁶⁰ *Ídem.*

dad, hace una vida plenamente digna de elección y no exige nada más”.¹⁶¹ De lo tratado a lo largo del capítulo II, recuérdese que Aristóteles planteaba su noción como el bien supremo porque no precisaba de otros bienes para ser deseable, sino que por sí misma era anhelo del ser humano. En consecuencia, se entendía como el “telos” inmanente al proyecto de vida del hombre y la mujer.

Pese a que ambos pensadores fueron capaces de definir la felicidad —cada uno con sus respectivas consideraciones y perspectivas—, negaron la posibilidad de evaluar a un individuo como feliz a no ser por la intermediación de largos periodos; esto es, de una historia de vida. El carácter feliz de una vida no puede apreciarse sino hasta que se posee una considerable perspectiva temporal. Igualmente, se juzga en una visión de conjunto y no en una fragmentación de las facetas de un ser humano:

...la verdadera realización del proyecto mismo puede tener —como frecuentemente tienen las composiciones musicales, los cuadros y los poemas— una cierta unidad, que si bien desfigurada por las circunstancias y por la imperfección humana, es evidente desde el conjunto. Así, algunos se convierten en ejemplos de florecimiento humano y en medios dignos de emulación, al ser sus vidas tan instructivas respecto al modo de vivir como cualquier doctrina filosófica.¹⁶²

De tal manera, se aprecia una coincidencia con lo argumentado por MacIntyre sobre que las visiones que conforman a las costumbres se deben tanto a la cotidiana generación de cultura de un pueblo como a la reflexión filosófica. Las dos son una manifestación del “espíritu” de una sociedad inserta en un tiempo. De ahí que la vida de un sujeto pueda ser materia para definir un concepto como el de “felicidad”.

Aristóteles entendía a la felicidad como la realización de la esencia racional del individuo. Tal ejecución se daba en la actividad contemplativa. Desde su perspectiva de la racionalidad, Rawls coincide en que no hay mejor forma de definir a la felicidad como su puesta en acción: “En primer término, la felicidad no es un

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 497.

¹⁶² *Ídem*.

propósito entre otros al que aspiramos, sino que es la realización del proyecto mismo en su conjunto”.¹⁶³ La ejecución y consumación de un proyecto racional son, por sí mismas, la felicidad.

Para Rawls, la justicia y el contenido del Derecho son fruto de la razón. En ese sentido, su ejercicio, aunque pueda llevar a tener un modo de vida alejado de beneficios materiales, no deja de generar bienes para los individuos. Para ejemplificarlo, pone el caso de los santos y los héroes, figuras que en el imaginario colectivo se distinguen por el desprendimiento del propio beneficio para consumir una causa mayor:

...los santos y los héroes, así como las personas cuyas intenciones reconocen los límites del derecho y de la justicia, son realmente felices cuando sus proyectos se realizan. Aunque no se esfuerzan por la felicidad, pueden ser felices de todos modos al colaborar con los designios de la justicia y con el bienestar de los demás, o alcanzar las excelencias a que se sienten atraídos.¹⁶⁴

Su proyecto es racional en tanto que permiten alcanzar la justicia. Cuando son exitosas, tales intenciones generan un sentimiento de plenitud o satisfacción en los seres humanos pese a la precaria o adversa situación que hayan tenido que enfrentar para cumplir con su propósito.

Una vez que Rawls define a la felicidad como concepto que es autosuficiente y que se autocontiene, enfrenta el problema de que la búsqueda incesante de un proyecto —por muy racional que sea— tiende a confrontarse con otros objetivos también valiosos para los individuos. Es común tener que llegar a un punto en el que se recurre a una toma de decisión. ¿Cómo pueden los sujetos asegurarse de que han optado por el proyecto más racional? Realizar un examen que lleve a jerarquizar los objetivos que podrían alcanzarse por la realización de cada proyecto parece una solución viable. No deja de ser tentadora la posibilidad de lograr un proyecto al que se supediten el resto de los proyectos que un individuo puede tener, “Porque si existe ese fin al que ese subordinan todos los fines, es probable

¹⁶³ *Ídem.*

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 498.

que todos los deseos, en la medida en que sean racionales, admitan un análisis que muestre cuáles son los principios que corresponde aplicar”.¹⁶⁵

Parece totalmente atractivo establecer un fin con primacía sobre el resto. Conceptos como el de “voluntad general”¹⁶⁶ de Rousseau ejemplifican la notoriedad que puedan cobrar en un momento histórico. Así, “si buscamos un procedimiento general que nos permita equilibrar nuestros objetivos opuestos, de modo que determinemos, o al menos identifiquemos en el pensamiento el mejor método de acción, la idea de un fin dominante parece dar una respuesta sencilla y natural”.¹⁶⁷ Tal propuesta se acerca a la idea de Max Scheler sobre la jerarquización de valores morales: un valor supremo se erige sobre el resto y entre cada uno es posible distinguir uno que posee mayor valor; es decir, hay niveles jerárquicos. Sin embargo, como Rawls alcanza a distinguir, llevada a la práctica, tal concepción puede ser causa de situaciones riesgosas y poco deseables. La historia demostró, por ejemplo, que la voluntad general no era tan general como se creía y que podía llevar a situaciones de legitimación de un poder autoritario. ¿Qué sucedería en caso de que para alcanzar el fin supremo haya que contravenir el resto de los valores u objetivos?, “Porque un fin dominante es, por lo menos lexicográficamente, anterior a todos los demás objetivos, y el propósito de alcanzarlo adquiere siempre una primacía absoluta”.¹⁶⁸

Ciertas doctrinas teológicas, por ejemplo, anteponen el bien supremo de glorificar a la deidad sobre todas las cosas. Desde una perspectiva cristiana, se aduce que, para el que antepone los bienes divinos, el resto de sus situaciones encontrarán algún tipo de solución. Rawls ejemplifica con el caso del fundador de la Compañía de Jesús, San Ignacio de Loyola, quien argumentaba que el ser hu-

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 499.

¹⁶⁶ Por voluntad general, Rousseau entiende una voluntad soberana, que no es sólo el deseo de bienestar común de un conjunto de individuos racionales integrados voluntariamente en una sociedad. Tampoco se reduce al mero reconocimiento por parte de cada individuo de sus derechos y deberes para con esa sociedad. Se trata de la voluntad de la comunidad como un todo del que cada individuo forma parte y que es distinta del deseo del ciudadano tomado aisladamente o de los intereses de los grupos minoritarios porque, si se tiene en cuenta que es prácticamente imposible que la totalidad de la población esté siempre en completo acuerdo, se hace necesario que en el contrato social quede establecido el sometimiento a la voluntad de la mayoría de todo individuo o grupo. Rousseau, *El contrato social*.

¹⁶⁷ Rawls, *Op. Cit.*

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 500.

mano debía mostrarse indiferente a los bienes que no fueran el de dar alabanza a Dios. Desde luego, tal afirmación no es uniforme en el cristianismo. El filósofo estadounidense igual relata el caso de Tomás de Aquino, quien daba oportunidad a las distracciones. Así,

Se debe observar que este principio de indiferencia es compatible con el disfrute de placeres menores y con la participación en juegos y entretenimiento. Porque estas actividades relajan la mente y descansan el espíritu, de modo que nos hallamos mejor dispuestos a afrontar objetivos más importantes [...] De todos modos, estos placeres sólo se permiten en la medida en que colaboran al fin más alto o, por lo menos, no lo dificultan. Debemos disponer las cosas de modo que nuestra complacencia en la frivolidad y en la broma, en el afecto y en la amistad, no impida el más pleno logro de nuestro fin último.¹⁶⁹

Los casos de personajes religiosos han permitido dar razón de la perspectiva del fin supremo. Aristóteles, al hablar del carácter secundario de las diversiones, no se alejaba de tal punto de vista. No obstante, del mismo ejemplo se pueden derivar otras conclusiones.

En materia de moral, los textos religiosos resultan ambiguos. Los enunciados de Cristo pueden llegar a parecer contradictorios, por lo que hoy numerosos teólogos —inclusive con un papel destacado al interior de la Iglesia Católica, como es el caso de Joseph Ratzinger— se decantan por admitir que no es el principal propósito de su credo el de promover cierta moral: “El carácter extremado de las concepciones propias del fin dominante se oculta, frecuentemente, bajo la vaguedad y la ambigüedad del fin propuesto”.¹⁷⁰ Así, los textos religiosos encuentran una mejor interpretación desde la teología que desde la ética.

Si bien existe un importante esfuerzo por interpretar con rigor teológico la revelación de los textos sagrados, las conclusiones que se desprenden no escapan del paso del tiempo. Se encuentran en constante reinterpretación y resulta difícil llegar a un consenso racional sobre su significado en materia de moral:

¹⁶⁹ *Ídem.*

¹⁷⁰ *Ídem.*

“Dentro de [tales] límites, una doctrina teológica de las costumbres se halla sometida a los mismos problemas de equilibrar los principios y de determinar la primacía que perturban a otras concepciones”.¹⁷¹ Es difícil establecer, por ejemplo, que un argumento de Jesús sea más importante que otro. Así, no es arbitrario que el discurso teológico pueda poseer una argumentación construida en mayor medida sobre símbolos (alegorías con significado abierto, por ejemplo) que sobre signos (con significado acotado).

Rawls considera que las soluciones morales del discurso religioso suelen ser insuficientes dadas sus ambigüedades. Pueden parecer satisfactorias, pero suelen encontrar problemas cuando aterrizan en el terreno de lo empírico. Uno de los principales problemas radica en que la objetivación de los fines supremos da cuenta de que contravienen otras normas morales. Seguir las hasta sus últimas consecuencias puede llevar a actos irracionales:

Como las cuestiones disputadas suelen situarse en este punto, la solución propuesta por la ética religiosa es sólo aparente. Y, desde luego, cuando el fin dominante está especificado con claridad, en el sentido de que se trata de alcanzar una meta objetiva, como el poder político o la riqueza material, el fanatismo y la inhumanidad son subyacentes.¹⁷²

De tal manera, se llega a un punto de oposición entre la razón teórica y la razón práctica.

Aparentemente, no hay razones para creer que es imposible supeditar todos los actos de la vida de un ser humano a un proyecto específico. Sin embargo, el carácter complejo de la realidad da cuenta del riesgo de las simplificaciones extremas:

Aunque la subordinación de todos nuestros propósitos a un solo fin no viola, estrictamente hablando, los principios de elección racional (ni los principios correspondientes), nos impresiona, sin embargo, como irracional o, más probablemente, como insensata.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 501.

¹⁷² *Ídem*.

El yo se deforma y se pone al servicio de uno solo de sus fines por una razón de sistema.¹⁷³

Así, se corrobora lo problematizado por MacIntyre en torno a la desintegración de los discursos unitarios del hombre. Se está en medio de un campo donde se confrontan las más diversas posturas morales y necesidades vitales constituidas de forma histórica. El problema es que esas pautas no pueden confrontarse plenamente porque no se entienden fuera de su desaparecido contexto. La felicidad no puede ser entonces entendida como producto de la consumación de un bien supremo al que se supeditan todas las facetas de un sujeto.

La idea aristotélica de la primacía de la actividad contemplativa tenía sentido en una comunidad histórica muy específica. Sin embargo, la diversidad es el factor distintivo de esta época y no es posible anclarse a una sola dimensión de lo humano: “La felicidad es un fin inclusivo, en el sentido de que el proyecto mismo, cuya realización hace feliz a una persona, incluye y ordena una pluralidad de objetivos, cualesquiera que éstos sean”.¹⁷⁴ De tal manera, se comprende mejor el hecho de que la felicidad sea la realización de un proyecto racional acompañado de otros objetivos que conforman una perspectiva de conjunto integral. El fin dominante “No puede ser la felicidad misma, porque este estado se alcanza mediante la ejecución de un proyecto racional de vida ya trazado independientemente”.¹⁷⁵

En tanto que se ha renunciado a la pretensión de un concepto absoluto de lo humano, se opta por retomar a Aristóteles en una perspectiva flexible. Su concepción de felicidad y de ética ayuda a identificar el problema de la falta de concordancia entre sistema y cultura, pero no pueden instrumentarse hasta sus últimas consecuencias sin atender contra la libertad de los individuos. Cada pensador puede dar una solución distinta, pero ha de reconocer la imposibilidad de la homogeneidad: “El bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos”.¹⁷⁶ Retomando a Lipovetsky:

¹⁷³ *Ídem.*

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 500.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 499.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 501.

Dado que el hombre no es Uno, la filosofía de la felicidad debe hacer justicia a normas y principios de vida antitéticos. Tenemos que reconocer la legitimidad de la ligereza hedonista al mismo tiempo que la necesidad de construirnos personalmente por el pensamiento y la acción. La filosofía de los Antiguos quería formar un hombre sabio que fuera siempre igual a así mismo, que quisiera siempre lo mismo para ser consecuente y rechazar lo superfluo. ¿Es esto realmente posible, realmente deseable? No lo creo. Si como dice Pascal, el hombre está hecho de “contradicciones”, la filosofía de la felicidad no puede excluir la superficialidad ni la “profundidad”, la distracción pueril ni la formación concienzuda de uno mismo. El ser humano cambia con los años y no siempre espera de la vida las mismas satisfacciones. Es decir, que la única filosofía de la felicidad posible será una filosofía desunida y pluralista, menos aséptica que ecléctica, menos definitiva que móvil.¹⁷⁷

Así, la renuncia a una visión unitaria como la griega no necesariamente implica la muerte de la ética de la virtud. Todo lo contrario, dentro de la flexibilidad por la que se opta se encuentra la única posibilidad para su supervivencia en un nuevo mundo donde el consumo y la acción colectiva son elementos imposibles de ignorar ni rechazar.

La transformación del significado de las nociones filosóficas a lo largo de la historia da un motivo más para interesarse por el papel de la comunidad en el desarrollo de la vida de los individuos. MacIntyre, Rawls y Aristóteles coinciden en la importancia de la sociedad en este sentido: “Las instituciones justas determinan nuestra elección de un proyecto racional e incorporan el elemento regulador de nuestro bien”.¹⁷⁸ Para que la razón práctica y la razón ética se vinculen, es necesario el papel de las instituciones. Éstas deben dar un marco normativo donde la opción más racional para el individuo sea la de optar por la moralidad construida en sociedad.

En consecuencia, la felicidad se plantea como el fin de la ética aristotélica y dicha felicidad se conquista a partir del esfuerzo y no a partir del reconocimiento de los otros. Tal juicio es relevante, dado que la ética es la parte práctica de la filosofía: habla de los actos humanos. Es necesario que hoy se reflexione sobre hacia

¹⁷⁷ Lipovetsky, *Op. Cit.*, p. 354.

¹⁷⁸ Rawls, *Op. Cit.*, p. 495.

dónde tienden las acciones sobre las que se construyen la vida de los jóvenes, dado que se vive en un momento histórico en el que las exigencias del sistema de producción suelen oponerse a lo definido socialmente como moral.

Sin embargo, se es consciente de que la propuesta aristotélica se generó en el contexto de las ciudades-Estado, en donde la ciudadanía se erigía como un principio metasocial de cohesión. Bajo tal concepto, se establecía una pauta de comportamiento para todos los griegos. Las reflexiones de MacIntyre han hecho ver que hoy no se puede erigir un solo modelo de ética para todos. Sin embargo, plantean la necesidad de buscar nuevas formas de comunidad en donde el concepto de virtud pueda ser integrado y comprendido plenamente desde una perspectiva aristotélica y, así, derivar modelos de personas que tengan una vida tan ejemplar que sean imitados por los jóvenes.

En correspondencia con lo anterior, se plantean algunos puntos para orientar y articular una propuesta ética para los jóvenes del siglo XXI:

- *Autonomía y libertad de decisión.* La opción más viable es que los jóvenes hagan un ejercicio de su esencia racional —como lo indica Aristóteles— para determinar cuál es el fin que persiguen y qué criterios ético-normativos consideran importantes respetar, sin perder de vista que sus acciones tendrán, inevitablemente, implicaciones sociales. La elección de una postura moral se debe realizar con base en un pensamiento crítico, lo cual recuerda cómo el estagirita siempre trató de vincular la razón teórica y la razón práctica; las cuestiones de moralidad no escapan de la esfera de la racionalidad.
- *Amistad y ser social.* Asimismo, resulta importante retomar la noción de amistad. Los jóvenes deben tener la cautela de no olvidar que son responsables de los vínculos de afecto que establezcan con otros individuos. Nadie es dueño de nadie —la amistad no es algo que se posee— y la relación que decidan mantener se debe construir de mutuo acuerdo —la amistad se ejercita bajo el concepto de igual-

dad—. La amistad se relaciona con la condición social del ser humano. Ello recuerda que existe una relación de continua interdependencia con el resto. Es en la esfera de la intersubjetividad donde se construye la sociedad y, por ello, pese a las corrientes de pensamiento individualistas, se ha de recordar que no se está solo ni se es autosuficiente.

- *Racionalidad transversal.* Como puede apreciarse ya desde los puntos anteriores, lo más valioso de la obra aristotélica consiste en su planteamiento moral con base en la racionalidad. Si bien hoy no es posible erigir un solo modelo de ética para todos, eso no implica que se deba renunciar a pensar. El esfuerzo de Aristóteles por vincular la razón teórica y la razón práctica recuerda que es responsabilidad propia pensar y repensar los valores morales sobre los que se erige la sociedad. Reivindicar la labor de la filosofía —antes plasmada, sobre todo, en la vida contemplativa— permitirá ser conscientes de hacia qué fin se encamina el ser humano y qué es lo que decidirá construir como concepto de “felicidad”.

Es un hecho bastante conocido que, en el pronaos del templo de Delfos, se encontraba inscrito el aforismo “conócete a ti mismo”. Su autoría es tema de debate hasta estos días. Sin embargo, lo que no se cuestiona es la influencia que tal idea generó en la historia del pensamiento filosófico. Diversos gobernantes de la Antigua Grecia acudían al oráculo de Delfos para tomar importantes decisiones que afectarían el destino de sus gobernados. Más allá de los rituales adivinatorios, que hoy no podrían gozar de mucha legitimidad en la comunidad científica, la inscripción del pronaos da la idea de que, previo al momento de la predicción de la pitonisa, el individuo que acudía al templo debía haber tomado la precaución de hacer un ejercicio reflexivo sobre su propia persona. ¿Cuál era el motivo de tal cautela? En un ejercicio especulativo factible, pensar qué factores anímicos y psi-

cológicos del sujeto en cuestión podrían ejercer una influencia importante en la vía de acción por la cual optaría.

La reflexión planteada permite entrever la importancia de emprender un ejercicio de autoconocimiento para orientar hacia mejor término todas las decisiones en la vida. Sin embargo, dado que el trabajo se ha desarrollado con base en la perspectiva de Aristóteles, resulta fundamental acotar el significado que el término “autoconocimiento” pudo haber tenido para este pensador. Desde el punto de vista del estagirita, el individuo estaba constituido por cuerpo y alma. El “ánima” se erigía como esencia del cuerpo, y en el ser humano encontraba una de sus más altas expresiones racionales —únicamente por debajo de la de la divinidad (razón y pensamiento en sí misma) —. Así, se comprende al alma como razón en ejercicio. Tal acotación es importante, pues es debido recordar que, para Aristóteles, tanto el conocimiento como la virtud se adquieren. La experiencia juega un papel fundamental en la teoría aristotélica del conocimiento. Es en la experiencia y ejercicio de la virtud, de la esencia racional, donde radica la felicidad humana. De tal forma, es importante reflexionar sobre los espacios para efectuar tal actividad de la razón.

De acuerdo con el planteamiento del doctor Bernardo Bolaños Guerra¹⁷⁹ —basado en el Libro IV de la *Ética Nicomáquea*—, el pensamiento del hombre no es su propio objeto; al contrario, lo es siempre de sí mismo de forma indirecta, pues lo es primero del “otro”. A continuación se muestra la cita en la cual el catedrático generó su argumento:

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

¹⁷⁹ Cfr. Bolaños, *Aristóteles: autoconocimiento, pero no autoconsciencia*.

conscientes de lo que es bueno por sí mismo); y si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo es otro yo); entonces, así como la propia existencia es apetecible para cada uno, así será también la existencia del amigo, o poco más o menos.¹⁸⁰

De acuerdo con tal cita, se siente que se piensa cuando se siente que “se es”. Y se siente que se es en tanto que existe otro “yo”. En ese sentido, el autoconocimiento es posible en tanto que ejercicio del ser racional se efectúa entre la otredad; en el vivir con los que rodean. Por ello, todos los criterios de la propuesta planteada están orientados al autoconocimiento, espacio para conjugar el ideal de la vida contemplativa y la razón activa.

Sin duda alguna, es particularmente difícil el reto que representa esta época para la ética, entendida como disciplina filosófica. Recrear comunidades de sentido en las que la moralidad se construya con base en la razón es uno de los principales aportes que legó el filósofo estagirita. De la misma forma, los jóvenes tienen la obligación de valerse del pensamiento crítico para encontrar la forma en que sus valores ético-normativos puedan llegar a conciliarse con las exigencias del sistema de producción en que se verán insertos tras concluir su educación.

De este modo, a partir de los planteamientos de Alasdair MacIntyre y John Rawls, se ha derivado un modelo de ética con base en el concepto de felicidad de Aristóteles que pudiera ser vigente y aplicable para la realidad de los jóvenes del siglo XXI. Debe recordarse que es en el espacio de ejercicio de la racionalidad donde, desde el punto de vista aristotélico, se puede alcanzar una felicidad que vincula las nociones de razón teórica y razón práctica.

¹⁸⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia, Op. Cit.*, p. 372.

CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo de construcción de esta obra, se tuvo la oportunidad de derivar diversas reflexiones de carácter metodológico y teórico. En el primer capítulo, se trató el problema de la hermenéutica como una vía de conocimiento. Con el abordaje de su desarrollo histórico y de sus características, se pudo inferir que el campo de acción de esta disciplina se erige dentro de un proceso de comunicación. El intérprete de un texto tiene la posibilidad de entablar un diálogo con su autor y, así, efectuar una tarea resignificadora. El lenguaje y el contexto constituyen los puentes a través de los cuales se genera la relación de significación.

La propuesta de Hans Georg Gadamer resultó completamente conveniente para el planteamiento descrito. El filósofo de Marburgo apostó por establecer un sano vínculo con la tradición filosófica para generar una experiencia de verdad desde las subjetividades de intérpretes y emisores. Ese planteamiento se plasma en su propuesta de fusión de horizontes de sentido, la cual considera que la tarea hermenéutica consiste en una intermediación —que no es ni objetivista ni subjetivista— entre el intérprete y el texto.

A su vez, se acudió a Mauricio Beuchot para complementar el enfoque del presente proyecto. El filósofo mexicano considera que la historia de la hermenéutica está marcada por una oposición entre posturas univocistas y equivocistas. Las primeras apelan a la búsqueda fidedigna del mensaje que contiene el texto a interpretar; las segundas, en contraste, consideran que es imposible encontrar el sentido profundo de un texto, por lo que todo queda en manos del intérprete. Beuchot piensa que se debe elegir un punto medio, donde se encuentre la coherencia interna del texto, así como con el mundo que designa este último. Si bien no se puede alcanzar fielmente la intención del autor, eso no implica que se tenga que caer en la confusión total.

De tal modo, se inició aceptando que no habría posibilidad de descubrir con completa precisión la noción aristotélica de felicidad, pues ésta se gestó en un

contexto específico que se ha transformado. Sin embargo, eso no implicó que no se pudiera derivar un significado profundo a partir de la interpretación del texto.

Al iniciar el análisis de la obra aristotélica, se aclaró que surgió en un contexto en el que el concepto de virtud o “areté” poseía una influencia decisiva para los griegos. Aristóteles plantea una vinculación de virtudes intelectuales y morales a través de la “phrónesis”; esto es, la virtud del discernimiento. Gracias a ella, las cuestiones propias de la esfera de la moralidad pueden inferirse con el uso de la razón.

De acuerdo con Aristóteles, las acciones poseen un carácter teleológico; es decir, tienden hacia un fin. Uno de los objetivos de la *Ética Nicomaquea* era dilucidar cuál podía ser tal fin. Para ello, habría que encontrar aquel hacia el cual el resto de los fines se supeditan. Aristóteles concluye que la felicidad es el mayor de los bienes, en tanto que no es intermediaria para llegar ningún otro fin; esto significa que la felicidad es un fin por sí mismo.

Sin embargo, el objetivo de este trabajo fue comprender, precisamente, cuál era el significado que Aristóteles atribuía a la felicidad, toda vez que representaba una contradicción entre que fuera vida práctica, por un lado, y vida contemplativa, por el otro. El acercamiento al texto permitió comprender que la felicidad radica en la vida contemplativa, la cual posee un carácter activo en la medida en que consiste en el ejercicio de la esencia racional de los seres humanos.

A partir de lo anterior, la amistad constituye una herramienta que facilita el ejercicio de la felicidad, pues —según el estagirita— este tipo de relación provoca el deseo en el ser humano de hacer el bien a sus amigos. Debido a que la entrega hacia los demás y el desprendimiento de uno mismo eran considerados como cualidades de las personas nobles, la amistad es vista como propia de los hombres virtuosos. Además, es común que los seres humanos que ejercen la virtud desarrollen lazos de amistad con sus semejantes, por lo que rodearse de otros sujetos virtuosos constituye un bien por sí mismo. El valor que sostiene la amistad definida por Aristóteles es el “agápē”; es decir, el amor incondicional. Así, Aristóteles supedita la moral a la razón, con lo que da unidad a la razón teórica y a la razón práctica; a la contemplación y a la acción.

No obstante su claridad y coherencia, los razonamientos aristotélicos planteados durante el segundo capítulo resultaron problemáticos a la hora de empatarlos con la realidad actual. Por ello, en el tercer apartado del presente documento se tuvo que efectuar una breve exposición del trayecto en la historia de las ideas para dejar en claro que se ha transitado de la época del fundamento a la del post-fundamento. Gracias a Kant, se pudo apreciar el resquebrajamiento del concepto de razón en razón pura, práctica y juicio estético. Con Weber, se entendió el proceso de “desencantamiento” del mundo, por el cual se erigió la racionalidad técnica y las esferas de lo político, económico, social, cultural, religioso y físico adquirieron autonomía. Lipovetsky expuso los resultados de la ruptura del concepto unitario de felicidad y el carácter paradójico de la felicidad en la sociedad postmoderna, capitalista y de hiperconsumo. MacIntyre permitió entender cómo hubo una ruptura en la historia de la ética, por la cual hoy no es posible comprender completamente los fundamentos de esta disciplina; su argumento clarificó la idea de que hoy no puede existir un discurso unitario de lo humano. Finalmente, con Rawls se observaron los puntos de convergencia, divergencia y vigencia con Aristóteles en la felicidad para la sociedad actual.

Pese al interesante y nutritivo viaje filosófico realizado, todo el conocimiento reflexionado y presentado al lector sería estéril sin llevarlo a una praxis. Los conceptos deben ser ejercicios prácticos por lo que, para concluir este trabajo de investigación, se propusieron algunos criterios de ética para jóvenes del siglo XXI con base en el concepto aristotélico de felicidad. Esto no sólo se circunscribe a pautas de conducta para la convivencia escolar; lo que se busca es que el joven encuentre criterios para el aprendizaje al interior de sus entornos cercanos a partir de la reflexión filosófica, de manera que alcance un autoconocimiento por medio del aprendizaje de los demás. Para ello, se debe retomar la fusión de horizontes de sentido emprendida en los apartados anteriores y desarrollar el concepto de autoconocimiento desde una perspectiva aristotélica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Acerca del alma*. Gredos, España, 2010.
- . *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Gredos, España, 1985.
- . *Ética Nicomaquea. Política*. Miguel Ángel Porrúa, México, 1989.
- Berger, P. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Argentina, 2011.
- Beristáin, H. *Diccionario de retórica y poética*. Porrúa, México, 2010.
- Beuchot, M. "Breve exposición de la hermenéutica analógica", *Revista Teología*. XLV, 97, 2008.
- . *Hermenéutica analógica y educación*. Universidad Iberoamericana Laguna, México, 2007.
- Bolaños, B. "Aristóteles: autoconocimiento, pero no autoconsciencia". *El portagomas de Protágoras*. Recuperado de <http://bernardobolanos.blogspot.mx/2011/06/aristoteles-autoconocimiento-pero-no.html>.
- Cassirer, E. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Ferraris, M. *Historia de la hermenéutica*. Siglo XXI, México, 2002.
- Ferrater, J. *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana, Argentina, 1965.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método, volumen I*. Sígueme, Salamanca, 1998.
- . *Verdad y método, volumen II*. Sígueme, Salamanca, 1999.
- Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1989.

------. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Cátedra, Madrid, 1999.

Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Erste Teil: Prolegomena zur Reinen Logik (Investigaciones lógicas, Vol. 1)*. Recuperado de <http://medicinayarte.com/img/husserl-investigaciones-lc3b3gicas-i.pdf>.

Lince, R. M. *Hermenéutica: arte y ciencia de la interpretación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Anagrama, Barcelona, 2007.

MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Biblioteca de Bolsillo, España, 2004.

Ong, W. J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

Platón. *Diálogos IV. República*. Gredos, España, 1986.

Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

Roitman, M. *El pensamiento sistémico: los orígenes del social conformismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.

Rousseau, J. J. *El contrato social*. Gernika, México, 2011.

Solares, B. *El síndrome de Habermas*. Miguel Ángel Porrúa, México, 1997.

Wiechers, J. *Antología dinámica de Ética II. Humanismo y Sentido*, México, 2002.

Zagal, H. y Galindo, J. *Ética para adolescentes posmodernos*. Cruz, México, 1997.