

Asignatura: ANTROPOLOGÍA

SUMARIO

Tema 1. Introducción: la pregunta sobre el hombre

I – Parte histórica

Tema 2. Del héroe homérico al animal racional en el pensamiento clásico

Tema 3. La visión medieval del hombre

Tema 4. Del humanismo moderno al sujeto posmoderno

II – Parte sistemática

Tema 5. La vida sensitiva

Tema 6. La vida racional

Presentación general del tema

6.1. El entendimiento y la verdad

6.2. La voluntad y el bien

6.3. El orden de las virtudes y la felicidad

Anexo: lectura complementaria XIII

Anexo: lectura complementaria XIV

Tema 7. La vida humana y sus límites

Tema 8. La vida personal

Tema 9. La vida en Cristo: nociones de Antropología teológica

Tema 6. La vida racional

Presentación general del tema

Cuando se pregunta Aristóteles acerca de lo propio de la vida humana, responde que ésta consiste en vivir por la razón, de ahí que pueda ser definido el hombre como “animal racional” o, mejor aún, como “el viviente en cuanto tiene *logos*”. Así, tras la consideración de la corporeidad y de la sensibilidad humanas, se alcanza en este tema el nivel de vida racional, que es el específico de la naturaleza humana, y que permite rescatar intelectualmente al hombre del camino hacia la irracionalidad al que le ha abocado la modernidad. Esta vida por la razón se desarrolla, no obstante, de dos maneras complementarias: la cognoscitiva y la apetitiva, ambas al servicio de un único fin, la plenitud de vida racional en la felicidad. En este tema se pretende, en consecuencia, analizar las operaciones racionales del hombre, tanto cognoscitivas como apetitivas, el objeto de las mismas, sus respectivas potencias y los hábitos que las perfeccionan. El estudio aborda así en primer lugar la actividad cognoscitiva, como un anhelo de verdad; pasa a continuación a tratar de la actividad volitiva por la que el hombre, dueño de sus propios actos, tiende al bien; y concluye con una visión sintética de la vida humana en su búsqueda de la felicidad por medio de la virtud.

Lectura aconsejada para preparar este tema: José Ángel García Cuadrado, *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*. Pamplona: Eunsa, 2006, pp. 71-80 y 91-100.

6.1. El entendimiento y la verdad

"Todos los hombres por naturaleza desean saber" es el famoso comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles. Y es que en el hombre todo parece estar ordenado a la actividad intelectual, desde su constitución física y la organización corporal hasta las inclinaciones anímicas. No sólo es que el hombre esté naturalmente abierto al conocimiento de la verdad sino que está tan fuertemente inclinado a ella que no podemos dejar de buscarla de algún modo. Por ello, el escepticismo, postura desde la que se pretende negar cualquier posibilidad de conocer la verdad, es profundamente incompatible con la naturaleza humana. Sin necesidad de acudir al célebre 'pienso, luego existo' cartesiano, decía ya San Agustín: "Pero vivir, y recordar, y entender, y querer, y pensar, y saber, y juzgar, ¿quién podrá dudarlo? Pues incluso si duda, vive; si duda, de donde duda, recuerda; si duda, entiende que él duda; si duda, quiere tener certeza; si duda, piensa; si duda, sabe que él no sabe; si duda, juzga que no conviene que él asienta a algo temerariamente. Así pues, quien duda de cualquier otra cosa, no debe dudar de todo aquello sin lo cual no podría dudar de cosa alguna" (San Agustín, *De Trinitate* X, 14).

Más allá del conocimiento sensible, propio -en mayor o menor grado de perfección- de todos los animales, en el *animal racional* que es el hombre encontramos el conocimiento intelectual. Es evidente, pues, no sólo que el conocimiento existe sino que hay un cierta pluralidad de sentidos en que podemos hablar de *conocimiento*. Sin embargo, el sentido en el que el *conocer* se recoge con más propiedad es el sentido en el que hablamos de *entender* como *conocer la esencia de algo*. Hemos visto que el acto de conocer implica un sujeto cognoscente dotado de una forma substancial capaz de adquirir intencionalmente formas ajenas. El conocimiento intelectual va más allá de las imágenes del conocimiento sensible. La inteligencia llega al aspecto esencial y universal de las cosas formando conceptos, emitiendo juicios y desarrollando razonamientos.

Podemos distinguir entre objeto, naturaleza y actos de la inteligencia.

El primer objeto de la inteligencia es el *ens* (ente). El ente *-lo que es* o, según expresión de Santo Tomás de Aquino, *'id quod habet esse'*, 'lo que tiene ser' es *lo primero conocido*. Esto es así porque, sea lo que sea lo que conozcamos, lo conocemos como siendo. La nada es impensable en sí misma, mientras que el ser es por sí inteligible. Cuanto más *es* algo, más inteligible es.

Sin embargo, la inteligencia humana es de tal naturaleza que necesita pasar por un proceso en el cual transforma lo proporcionado por los sentidos, abstrayendo de lo singular material hasta alcanzar lo esencial o universal, que es el objeto más propiamente adecuado a la inteligencia. Indirectamente, por reflexión, la inteligencia se conoce también a sí misma. A diferencia de lo que ocurre con los sentidos externos (la vista, por ejemplo, no se ve a sí misma ni ve su operación), en la inteligencia ocurre que, entendiendo algo, se entiende a sí misma, y entiende que entiende. Eso es así porque el acto de entender es un acto espiritual. De lo contrario, no habría reflexividad ni sería posible la autoconciencia. Pero, a pesar de su espiritualidad, la inteligencia humana se comporta ante los objetos más inmateriales como los ojos de la lechuza ante la luz: cuanto más luminosos, menos ve la lechuza; cuanto más oscuros, más facilidad para ver algo: "La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil (...) Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza (...) de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser" (Aristóteles, *Metafísica* II 993 b)

En cuanto a los actos de la inteligencia, deben ser distinguidos principalmente tres: la simple aprehensión, el juicio, el razonamiento.

La simple aprehensión es el acto por el que la inteligencia conoce lo que es. Tal conocer se expresa en un *concepto mental*. Este concepto es interno e inmaterial, abstracto y universal, distinto de la *imagen* sensible y también distinto de la *palabra* o *término* que podemos pronunciar exteriormente. Para la formación del concepto es requerida una cierta luz del entendimiento que abstrae. No se trata ni de una mera recepción pasiva de imágenes ni de una recuperación de ideas innatas. Existen diversos grados de abstracción que dan lugar a diferentes niveles de conocimiento intelectual.

En el juicio enlazamos conceptos de tal modo que afirmamos o negamos *algo* acerca de *algo*. Para establecer juicios seguimos de hecho diversos caminos, que pueden reforzarse mutuamente: evidencias, actos de voluntad, sentimientos o la misma vida práctica pueden inclinar nuestra inteligencia hacia unos juicios u otros. Las evidencias pueden ser inmediatas ("el todo es mayor que la parte") o mediatas, como sucede en una demostración científica. La voluntad, como veremos en el siguiente apartado, inclina a menudo a la inteligencia a asentir o no a una proposición. Multitud de juicios que damos por absolutamente válidos descansan únicamente en que *queremos* creer a quien nos presenta una proposición no evidente para nosotros. Cerca de la voluntad, las pasiones mismas son a menudo fuente decisiva de nuestros juicios, hasta el punto de oscurecer enormemente el papel de la inteligencia. Por último, la vida práctica: vivir habitualmente de un determinado modo acaba configurando nuestros juicios. Aunque también puede suceder a la inversa: que siendo fieles a nuestros juicios reordenemos nuestra vida práctica no suficientemente acorde con ellos. Pero esto último es más difícil. Y es que el que no vive como piensa, acaba pensando como vive.

Por último, en el *razonamiento* la inteligencia enlaza diversos juicios entre sí, siguiendo una serie de reglas que requieren principios lógicos, puntos de partida existenciales, inferencias formalmente adecuadas, etc.

En última instancia, la inteligencia humana aspira, mediante conceptos, juicios y razonamientos a captar la realidad natural tal como es. No la inventa sino que la descubre. Pero la verdad que resplandece en la realidad natural es a su vez reflejo de la verdad previamente pensada en la mente del Creador, de modo análogo a cómo los objetos artísticos contienen una verdad que refleja la verdad previamente pensada en la mente del artista (véase Anexo – Lectura complementaria XIII).

6.2. La voluntad y el bien

La voluntad (también llamada *apetito racional* o *apetito superior*) es la facultad por la que tendemos al bien. Se trata de una tendencia despertada por el conocimiento intelectual del bien. Hay que distinguir entre *querer* y *desear*. El primero es propio de la voluntad mientras que el segundo es propio del apetito sensitivo. En el lenguaje corriente a menudo se confunde lo que *queremos* con lo que *deseamos* o *nos apetece*. La confusión es frecuente porque tendemos a querer lo mismo que deseamos. Pero al surgir el conflicto (como si, por ejemplo, nos apetece fumar pero realmente no queremos hacerlo) entre querer y desear es cuando nos damos cuenta de que son facultades netamente distintas. Así como en el animal irracional lo sensitivo es lo más elevado en él y, por tanto, es lo natural que en él gobiernen los deseos; así en el *animal racional* lo sensitivo está por debajo de lo racional y, por lo tanto, lo natural en él es que gobierne la razón, no los deseos.

El objeto de la voluntad es el bien concebido por la inteligencia. Esto es lo que recoge el adagio clásico "*Nihil volitum nisi praecognitum*", esto es, *nada es querido si no es previamente conocido*. Esto no quiere decir que para querer un objeto sea imprescindible conocerlo por completo pero sí en alguna medida.

La voluntad puede elegir entre diversos bienes. La elección de unos bienes u otros dependerá principalmente de lo que la inteligencia le presente como tales. Pero para que la voluntad encuentre un motivo mejor que otro para elegir uno u otro bien, es necesario que desde el principio esté presente en la voluntad una inclinación al bien supremo, al fin último, que en sí misma no sea elegible por la voluntad sino motivo último de todas sus elecciones. Que no sea elegible no quiere decir que ese fin último no sea querido por la voluntad. Lógicamente, todos queremos ser felices. Y en nada cambia este querer universal el hecho de que no podamos dejar de quererlo. Tampoco le resta libertad a la voluntad la presencia necesaria y constitutiva de tal fin último; al revés, sólo tal fin dota de sentido al conjunto de las elecciones de la voluntad.

También la voluntad, como la inteligencia, es reflexiva. Al amar algo, amamos el mismo amar. El mismo querer es bueno. Claro que, si es amor es imperfecto, sucede que también odiamos algo del amor con que amamos. Ese algo es precisamente lo que de imperfecto haya en aquel amor. Esta reflexividad del querer de la voluntad es también signo de su espiritualidad y marca una frontera clara con el ámbito de la mera

sensibilidad. Por eso, el enamoradizo, incapaz de no ser arrastrado por el torrente tumultuoso de la pasión, es una burda caricatura del verdadero amor humano.

Siendo inteligencia y voluntad facultades espirituales del hombre ¿tiene sentido preguntarse acerca de la primacía de alguna de ellas? Desde el punto de vista de su objeto en general, la inteligencia es superior a la voluntad en la medida en que su objeto es más simple y más abstracto. Pero desde el punto de vista de este o aquel objeto en particular, depende: si el objeto es inferior en perfección al alma humana, entonces es mejor conocerlo que amarlo; si el objeto es superior al alma humana, entonces es mejor amarlo que conocerlo.

Por otro lado, si atendemos a la precedencia en sus operaciones: la inteligencia mueve a la voluntad presentándole un objeto como bueno, mientras que la voluntad mueve a la inteligencia empujándole a realizar su operación. Por eso se puede decir con razón que *sólo se conoce aquello que se ama*, en el sentido de que la máxima penetración intelectual de un objeto sólo puede darse precedida de un fuerte querer concomitante de la voluntad.

Y si nos planteamos la relación entre voluntad y apetito sensitivo, ha quedado claro que en sí la voluntad es superior. Pero también es patente que, a menudo, las pasiones se imponen de hecho a la voluntad e incluso llegan a pervertir las operaciones de la inteligencia. La pasión influye indirectamente sobre la voluntad porque a cada uno le parecen los fines tal como uno es. Y si uno está encolerizado hace cosas que no haría sin ira, pero las hace voluntariamente. En este caso la pasión actúa como *distracción* de la voluntad. A veces, indirectamente, la pasión influye en la voluntad modificando el juicio de la inteligencia, que juzga según lo que le representa la imaginación. Después la voluntad sigue lo que la inteligencia le presenta como bueno. En este caso puede parecer el sujeto absolutamente desapasionado y, sin embargo, toda su voluntad y toda su inteligencia están subyugadas por la potencia sensitiva.

En contraste, la voluntad puede mover las pasiones. No *despóticamente* como el alma mueve al cuerpo sino *políticamente*, en el sentido de, por ejemplo, mover a la inteligencia para que se aparte de lo imaginado; imperar acciones físicas que aparten el objeto de la pasión, etc., incluso, inversamente, para estimular una pasión, presentando más aspectos deseables del objeto en cuestión o mostrándolo como menos arduo o difícil de conseguir de lo que pudiera parecer en un principio.

6.3. El orden de las virtudes y la felicidad

Cuenta san Agustín la anécdota de un bufón que "promete en el teatro revelar en la escena del día siguiente el pensamiento y querer de todos. El día convenido, una apiñada multitud, en medio de profundo silencio, contenido el aliento y con ansiedad expectante, oye clamar desde las tablas al mismo gracioso: 'Todos queréis comprar barato y vender caro'. En esta sentencia del liviano bufón encontraron sus conciencias los espectadores y se manifestó la verdad a sus ojos; sin embargo, sorprendidos por la imprevista salida, todos aplaudieron con entusiasmo" (*De Trinitate*, XIII, 3).

La voluntad de cada persona es para las demás un "secreto recóndito" (*ibid*) a veces incluso para uno mismo: en *Stalker* (Tarkovsky, 1979) una habitación mágica concede a sus visitantes desesperados la realización de sus deseos más íntimos. Y el resultado es que los mismos 'afortunados' descubren amargados que, por ejemplo, en lugar de querer la resurrección de un hermano muerto lo que profunda y verdaderamente querían era ganar mucho dinero.

Este 'secreto recóndito' de la voluntad ajena, e incluso propia, resulta, sin embargo, desvelado al considerar que "si el gracioso actor cómico hubiera dicho: 'todos amáis la felicidad y nadie ansía ser desgraciado', habría proclamado esta vez una verdad que nadie deja de reconocer en el fondo de su querer, porque, cualquiera que sea su voluntad secreta, no puede declinar este anhelo, conocido de todos los mortales" (*De Trinitate*, XIII, 4).

Esta universalidad del deseo de felicidad justifica la atención que los grandes filósofos han puesto sobre ella. Entre los antiguos filósofos, destaca el tratamiento del tema en Aristóteles. Comienza por una fenomenología de la felicidad: ¿en qué pone la gente la felicidad? Básicamente en tres elementos: los placeres, las riquezas, los honores. Pero ninguno de estos elementos puede ser el elemento constitutivo de la felicidad.

El placer es un bien concomitante que, por definición, acompaña a un bien substancial. Obviamente la felicidad será placentera, nadie pensará que la felicidad sea algo desagradable. Pero la sensación de agrado en sí misma no es identificable con la felicidad. En la película *Matrix* (Wachowski, 1999) el personaje Cypher prefiere una vida absolutamente placentera pero irreal antes que una vida real con la amenaza del

sufrimiento. Cypher sacrifica la verdad en aras de la satisfacción aparente. Pero el mensaje de la película es que esa no es una vida que valga la pena vivir: Cypher es en realidad un hombre fracasado. Le son de aplicación las palabras de Stuart Mill: "es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho; es mejor ser un Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho" (Stuart Mill, *El utilitarismo*).

En cuanto a las riquezas, son -por definición- un medio. Identificarlas con la felicidad sería confundir un medio con un fin, puesto que la felicidad tiene claramente razón de fin y no de medio.

Por último, en cuanto a los honores, dependen tanto de la voluble opinión que los demás tengan acerca de nosotros, que sería muy triste e imprudente poner la felicidad en algo que dependa tanto de tales vaivenes. Quien sólo se preocupa de qué pensarán los demás de él, acaba tarde o temprano frustrado por el juicio ajeno.

Cierto es que veinticuatro siglos después de Aristóteles, la gente sigue poniendo la felicidad en los placeres, las riquezas y los honores, o en combinaciones diversas de estos elementos, a juzgar al menos por las apariencias. Pero desde una reflexión filosófica, no meramente sociológica, se ha de buscar lo que sea realmente la felicidad, sin renunciar, por otra parte, a encontrar las razones que expliquen comportamientos tan generalizados como inconsecuentes.

Tras el acercamiento fenomenológico, la propuesta de Aristóteles descansa sobre la función específica del hombre. Como animal racional, la perfección del hombre y, por tanto, su felicidad, sólo puede consistir en el perfeccionamiento de su actividad contemplativa acompañada de virtud. Tanto más feliz se es cuanto más se alcanzan la verdad y el bien, objetos de la inteligencia y de la voluntad. Además, el realismo propio de Aristóteles introduce una serie de elementos accidentales que también deben darse para poder hablar realmente de felicidad: amplia extensión en el tiempo, suficiencia en los bienes materiales, amistad, etc (véase Anexo – Lectura complementaria XIV).

Así, pues, hablar de felicidad es inseparable de hablar de virtud. Porque al hablar de virtud nos referimos al perfeccionamiento de alguna potencia y la felicidad humana no es sino el cumplimiento perfecto de todo el dinamismo que descubrimos en la naturaleza humana. Siendo diversas las potencias del hombre, son también diversas las virtudes que el hombre puede alcanzar. Y estando ordenadas entre sí las diferentes

potencias, también están lógicamente ordenadas entre sí las diversas virtudes. La tradición clásica sostuvo la primacía de cuatro virtudes cardinales (en el sentido de *axiales*, es decir, alrededor de las cuales pivotan todas las demás) perfectivas de las principales facultades: prudencia, justicia, fortaleza, templanza. La prudencia es la virtud que perfecciona el entendimiento práctico. La justicia perfecciona el apetito superior o voluntad. La fortaleza y la templanza perfeccionan los apetitos irascible y concupiscible respectivamente.

También los clásicos, notablemente Aristóteles y Santo Tomás, consideraron la existencia de virtudes intelectuales especulativas tales como el entendimiento de los primeros principios, la ciencia o hábito del saber demostrativo y la sabiduría acerca de las causas primeras; virtudes intelectuales productivas como las diversas artes, aunque son las virtudes morales las que más propiamente reciben el nombre de virtud puesto que convierten propiamente en bueno íntegramente al ser humano.

Un papel destacadísimo en el orden de las diferentes virtudes, en el proceso de su adquisición y consolidación, así como en la relación entre los diversos aspectos teóricos y prácticos de la vida humana es el desempeñado por la prudencia. Como hábito que tiene como sujeto a la potencia intelectual, es una virtud intelectual. Y como que tiene por objeto la determinación de lo correcto moralmente en cada situación, es virtud moral. De hecho, es en el orden natural la prudencia es una especie de reina o madre de las virtudes, como se ve en esta definición de *virtud moral*, inspirada en el mismo Aristóteles: *hábito electivo consistente en un término medio en relación a nosotros determinado por la razón prudencial*.

Anexo: lectura complementaria XIII

Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. I, cuestión 16, artículo 1, c.

Si la verdad reside sólo en el entendimiento

Respondo: Así como se llama bien aquello a lo que tiende el apetito, se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento. La diferencia entre el apetito, el entendimiento o cualquier otro tipo de facultad, está en que el conocimiento es tal según está lo conocido en quien lo conoce; y el apetito es tal según el que apetece tiende hacia lo apetecido. De este modo, el fin del apetito, que es el bien, está en lo apetecido; pero el fin del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento. Como el bien está en la cosa, en cuanto que está relacionada con el apetito; y por eso la razón de bondad deriva de la cosa apetecida al apetito, por lo cual, si es apetito del bien se llama apetito bueno; así también, como lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre éste y lo conocido, es necesario que la razón de verdadero derive del entendimiento a lo conocido, como también se llama verdadera aquella cosa conocida en cuanto que tiene alguna relación con el entendimiento.

La relación que lo conocido tiene con el entendimiento puede ser esencial o accidental. Es esencial cuando su propio existir depende del entendimiento; y accidental en cuanto que es cognoscible por el entendimiento. Ejemplo: Una casa tiene relación esencial con el entendimiento de su constructor; y accidental con cualquier otro entendimiento del que no dependa.

Pues bien, el juicio sobre una cosa se fundamenta en lo que es esencial en ella, no en lo que en ella es accidental. Por eso, cualquier cosa se dice que es absolutamente verdadera según la relación que tiene con el entendimiento del que depende. Por eso también, se dice que las cosas artificiales son llamadas verdaderas por su relación con nuestro entendimiento. Así, se dice que una casa es verdadera cuando se asemeja a la imagen que hay en la mente del constructor; y que una frase es verdadera cuando expresa un pensamiento verdadero.

Asimismo, se dice que las cosas son verdaderas por asemejarse a la imagen de las especies que hay en la mente divina. Ejemplo: Se dice que una piedra es verdadera piedra cuando posee la naturaleza propia de la piedra, según la concepción previa existente en el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad principalmente está en el entendimiento; secundariamente está en las cosas en cuanto que se relacionan con el entendimiento como principio.

Según todo esto, la verdad puede ser definida de varias maneras. Pues Agustín, en el libro *De Vera Religione* dice: La verdad es aquello con lo que se pone al descubierto lo que algo es. E Hilario dice: Verdadero es el ser que desvela, que deja en evidencia. Todo eso se refiere a la verdad en cuanto que está en el entendimiento. A la verdad de algo en cuanto relacionado con el entendimiento pertenece la definición que Agustín da en el libro *De Vera Religione*: La verdad es la semejanza total con el principio; en ella no hay ninguna disimilitud. Y aquella definición que da Anselmo: Verdad es la coherencia sólo perceptible por la mente; pues coherencia es lo que concuerda con el principio. También la definición que da Avicena: La verdad de una cosa es la propiedad del ser que está afincado en ella. Cuando se dice: *Verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento*, esto incluye los dos aspectos indicados.

Anexo: lectura complementaria XIV

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 6-8.

Sobre la felicidad

Después de haber tratado acerca de las virtudes, la amistad y los placeres, nos resta una discusión sumaria en tomo a la felicidad, puesto que la colocamos como fin de todo lo humano. Nuestra discusión será más breve, si resumimos lo que hemos dicho.

Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de otra manera podría pertenecer también al hombre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias. Ya que esto no es satisfactorio, sino que la felicidad ha de ser considerada, más bien, como hemos dicho antes, y si, de las actividades, unas son necesarias y se escogen por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma, y las actividades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud. Pues el hacer lo que es noble y bueno es algo deseado por sí mismo. Asimismo, las diversiones que son agradables, ya que no se buscan por causa de otra cosa; pues los hombres son perjudicados más que beneficiados por ellas, al descuidar sus cuerpos y sus bienes. Sin embargo, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos. Y ésta es la razón por la que los hombres ingeniosos son muy favorecidos por los tiranos, porque ofrecen los placeres que los tiranos desean y, por eso, tienen necesidad de ellos. Así, estos pasatiempos parecen contribuir a la felicidad, porque es en ellos donde los hombres de poder pasan sus ocios. Pero, quizá, la aparente felicidad de tales hombres no es señal de que sean realmente felices. En efecto, ni la virtud ni el entendimiento, de los que proceden las buenas actividades, radican en el poder, y el hecho de que tales hombres, por no haber buscado un placer puro y libre, recurran a los placeres del cuerpo no es razón para considerarlos preferibles, pues también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres son diferentes las cosas valiosas, así también para los malos y para los buenos. Por consiguiente, como hemos dicho muchas veces, las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno. 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. Por tanto, la felicidad no está en la diversión, pues sería absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que el hombre se afanara y padeciera toda la vida por causa de la diversión. Pues todas las cosas, por así decir, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin. Ocuparse y trabajar por causa de la diversión parece necio y muy pueril; en cambio, divertirse para afanarse después parece, como dice Anacarsis, estar bien; porque la diversión es como un descanso, y como los hombres no pueden estar trabajando continuamente, necesitan descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, porque tiene lugar por causa de la actividad.

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. Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la

parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz. Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes.

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 esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho y con la verdad. 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); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad. Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas a estas materias se consideran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad de político y, aparte de la propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los, ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta. Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la

actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocupamos 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. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: 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.

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es 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 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. Algunas de ellas parece que incluso proceden del cuerpo, y la virtud ética está de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. 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. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas.

La virtud de la mente, por otra parte, está separada, y baste con lo dicho a propósito de esto, ya que una detallada investigación iría más allá de nuestro propósito. Parecería, con todo, que esta virtud requiriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requieran por igual las cosas necesarias, aun cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas (pues poco difieren estas cosas); pero hay mucha diferencia en lo que atañe a las actividades. En efecto, el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, y el justo para poder corresponder a los servicios (porque los deseos no son visibles y aun los injustos fingen querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerzas, si es que ha de realizar alguna acción de acuerdo con la virtud, y el hombre moderado necesita los medios, ¿pues cómo podrá manifestar que lo es o que es diferente de los otros? Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud depende de ambas. Ciertamente, la perfección de la virtud radica en ambas, y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean más se requieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre.

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que

también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? 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. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. 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.

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. Esto puede verse claramente por el hecho de que los particulares, no menos que los poderosos, pueden realizar acciones honrosas y aún más; así es bastante, si uno dispone de tales recursos, ya que la vida feliz será la del que actúe de acuerdo con la virtud. Quizá, también Solón se expresaba bien cuando decía que, a su juicio, el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones y hubiera vivido una vida moderada, pues es posible practicar lo que se debe con bienes moderados. También parece que Anaxágoras no atribuía al hombre feliz ni riqueza ni poder, al decir que no le extrañaría que el hombre feliz pareciera un extravagante al vulgo, pues éste juzga por los signos externos, que son los únicos que percibe. Las opiniones de los sabios, entonces, parecen estar en armonía con nuestros argumentos. Pero, mientras estas opiniones merecen crédito, la verdad es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la vida, ya que en éstos son lo principal. Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo como simple teoría, si choca con ellos.

Además, el que procede en sus actividades de acuerdo con 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 que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres.