

# EL BIEN MORAL SUPREMO

## NOTA PREVIA

Los problemas capitales de la Etica, a nuestro entender, son:

1.º De-finición o deslinde con respecto a otras investigaciones. Esta de-finición, lejos de constituir separación debe no sólo respetar, sino también poner de manifiesto las relaciones de la Etica. Estas relaciones son fundamentalmente tres: subalternación a la Psicología, subordinación a la Metafísica y a la Teología natural y abertura a la Religión positiva.

2.º Determinación del objeto material de la Etica (1), y

3.º Determinación y estudio del objeto formal de la Etica.

El objeto formal de la Etica lo constituyen los actos, los hábitos y el *êthos* (carácter o personalidad) en cuanto buenos (o malos). Antes, pues, de tratar el tema de la moralidad concreta de los actos, los hábitos y el *êthos*, es menester, primeramente, investigar cuál sea el bien moral y, a continuación, determinar la vía que a él conduce, el conocimiento moral.

El presente artículo se enfrenta exclusivamente con el problema del bien moral supremo. Pero al final del mismo pondremos una nota semejante a ésta en la que, en vez de las etapas anteriores, enumeraremos las etapas subsiguientes a la que vamos a recorrer aquí.

## BIEN, FIN, FELICIDAD, DEBER

Antes de intentar decir lo que el bien sea, parece oportuno, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, empezar por descartar una falsa

---

(1) Sobre el objeto material de la Etica, confróntese mi artículo «La Etica y su etimología» (núm. 113, de mayo de 1955, de la revista *Arbor*) y el amplio resumen de la conferencia «El objeto material de la Etica» publicado en el número 55 de la *Revista de Filosofía*.

concepción del «bien». Aristóteles dedica el capítulo 6.º del libro I de la *Ética nicomaquea* a refutar la concepción platónica del Bien como una idea separada y universal (el Bien como concepto unívoco y género), de tal modo que los bienes terrenos sólo serían tales por participación de aquélla.

Naturalmente, no vamos a repetir aquí punto por punto los razonamientos de Aristóteles. Pero la crítica aristotélica es mucho más «actual» de lo que pudiera pensarse. Comencemos por reparar en que, según señala Aristóteles, el concepto del bien no era para los platónicos totalmente unívoco, puesto que se excluían de la Idea los bienes que no lo son *καθ'αυτὰ* (2). Del concepto del bien se expulsan así todos los bienes útiles, lo cual es —con un criterio ya rigurosamente moralista que, por supuesto, falta en Platón— lo mismo que hará Kant. Pero, en realidad, ¿se expulsan sólo los bienes útiles? No. Se expulsan *todos los bienes reales*, todos los bienes de este mundo, que no serán más que reflejos del «verdadero» Bien, la Idea (3). *Los bienes de la realidad no son tales bienes*. Lo único «verdaderamente» bueno, dirá Kant haciendo platonismo inmanentista, es la buena voluntad. Para Aristóteles y la Escolástica, la realidad entera es buena: todas las cosas, el hombre como realidad, todo lo que él apetece, por lo menos bajo el respecto en que lo apetece, y por encima de todo este estrato del bien *communiter sumptum*, y ya no como simple realidad, sino como «ley», «obligación», «exigencia», «conveniencia con la naturaleza racional» o demanda de perfección, el hombre *qua* moral. El bien de las cosas (bienes exteriores) y la «bondad moral» (bien honesto), el que la «realidad» sea buena y el que yo deba serlo: todo esto queda comprendido en el concepto amplio, «análogo» del bien como propiedad trascendental de todo ser. Platón y Kant, cada uno a su modo, el primero poniendo el bien «más allá» del ser (4), el segundo trayéndole «más acá» de ese mismo ser, se forjan de él un concepto unívoco. Pero con ello, y lo mismo en uno que en otro caso, la filosofía primera como ciencia de la realidad se torna imposible y la ética se endereza a la mera «contemplación de la Idea» (Platón) o a un vano intento por franquear la insalvable distancia entre el deber y el ser (Kant).

(2) 1096 b, 7 ss.

(3) Cfse. la crítica de HEIDEGGER (*Platons Lehre von der Wahrheit*) a la doctrina de la verdad como «idea», doctrina que subyace a esta concepción del bien.

(4) *República*, 516 c, 3.

La ética kantiana es, pues, como se ve (y sin perjuicio de ser otras cosas también) platonismo inmanentista, trasposición del «cielo estrellado» al interior del hombre. Otro sistema ético más literalmente fiel a Platón, la filosofía de los valores, ha querido dotar a éstos de *irrealidad trascendente*, haciendo de ellos esencias flotantes, «cualidades» que estarían «sobre» la realidad, aureándola, y que, en el mejor de los casos, cuando se «realizan», quedarían «pegados» a las cosas, como dice gráfica y críticamente Heidegger. «Platón ha aprehendido el ser como Idea. Idea es prototipo y, como tal, mensurante (*massgebend*). ¿Hay algo más próximo a esto que entender las Ideas de Platón en el sentido de Valores, e interpretar el ser del ente desde aquí, desde lo que vale?» (5).

Vemos, pues, que tanto el kantismo como la filosofía de los valores quedan enredados en el concepto platónico del bien. El primero por lo que se refiere a la univocidad: no hay más bien que el moral, interpretado éste como «buena voluntad». La segunda, que se libera de la caída en la *univocatio*, al concebir los valores como idealidades separadas. He aquí por qué decíamos que la crítica llevada a cabo por Aristóteles en el capítulo 6.º del libro I de la *Ética a Nicómaco* no ha perdido nada de su actualidad.

Repito que no se trata ahora de reproducir la letra de la argumentación aristotélica, sino de reinstalarnos en el sentido filosófico desde el que fué producida. El bien no puede ser un *χωριστόν*, una idealidad separada, porque entonces no podría ser operado (*πρακτόν*) ni poseído (*κτητόν*), cuando la moral es precisamente, según hemos de ver, cuestión de «apropiación». El bien no puede consistir en un *παράδειγμα* situado por encima de la realidad. El deber no está escindido del ser y en contradicción con él. Las ideas, los pensamientos, los bienes, los valores y los deberes son ideas, pensamientos, bienes, valores y deberes del ser: parten de él y vuelven a él.

Veamos, pues, entonces, qué es *en realidad* —pero por ahora solamente desde el punto de vista de su estructura— el bien.

Aristóteles y Santo Tomás afirman que el bien es lo que todas las cosas apetecen. Pero prescindiendo en esta afirmación de la teleología general del universo que ella implica (6) y que trasciende del plano puramente ético, aquí debemos reducir el aserto de este modo: el bien es lo que todos los hombres apetecen. Pero aun así limitado,

(5) *Einführung in die Metaphysik*, pág. 151.

(6) Cfse. SANTO TOMÁS, *In Eth.*, L. I, l. I, núm. 11.

no se refiere, es claro, al *bonum honestum*, sino al *bonum in genere*. Lo cual no obsta a que estemos situados ya, sin duda, en la dimensión moral —tomada esta palabra en su más amplia acepción— puesto que la realidad total del hombre en cuanto hombre es moral; el área de la moral es coextensiva a la de los *actus humani* y a la de la libertad, pues no hay entre ellos más que una distinción de razón. Todo cuanto hacemos —conocimiento, ciencia, técnica o cualquier actividad cotidiana, tomar una decisión, preferir esto o lo otro, incluso en el orden de lo aparentemente indiferente— lo hacemos desde un *agathón*, desde un proyecto, con vistas —dice Aristóteles— a un fin, es decir, considerándolo como en cada caso «lo mejor».

Pero los fines —y lo mismo los medios— empiezan por ser proyectos; son proyectos en tanto que no se realizan. Sin embargo, la palabra «proyecto» expresa bien la vertiente intencional de aquéllos, incluso acentuándola, pero no da, en cambio, su «apoyo» real. En efecto, preguntémosnos: «De dónde salen esos proyectos? Se dirá que del proyectante. Pero ¿sólo del proyectante? No. El proyecto es instado por la realidad y montado sobre ella. Xavier Zubiri ha analizado el proyecto dentro de su inserción natural en la situación. El hombre está siempre en una situación, el estar en situación es una estructura constitutivamente humana. Si las situaciones fueran sostenibles, el tiempo quedaría absorbido, el hombre escaparía a él y entraría en un *status* completamente distinto. Pero no es así. El «mi» es constitutivamente inquieto, las cosas vienen y se van, las situaciones, por estables que parezcan, no pueden prolongarse (he aquí una diferencia radical entre esta vida y la otra). El hombre, pues, se ve forzado a salir de la situación en que se encuentra para crearse otra nueva. ¿Cómo efectúa esa creación? En el animal, los estados reales se empalman directamente los unos con los otros. En el hombre, no. En el hombre el tránsito de una situación a otra se hace siempre a través de un «proyecto» (quítese a esta palabra todo sentido discursivo), el paso de realidad a realidad se hace siempre a través de una «irrealidad». ¿En qué consiste esa irrealidad? Del lado del yo queda de la anterior situación su idea y lo que aquélla valía, así como la idea de mí mismo dentro de ella. Ha desaparecido la realidad física de la situación pasada, pero queda lo que Zubiri llama su «realidad objetiva», es decir, su intencionalidad, que no es, como cree la fenomenología, un fenómeno primario, sino la reducción, el «reducto» de la realidad física anulada. El hombre, mientras proyecta, se mueve libremente. Las ideas, abstraídas de la realidad física, separadas del

mundo, no ofrecen resistencia y permiten toda clase de juegos (ensueños, deseos, ideales). Pero la realidad está esperando o, mejor dicho, urgiendo; está instando. Es menester, pues, volver a ella. Proyectar es pensar lo que se va a hacer. Pero «pensare» significa «pensar». El pensamiento, el proyecto, *pesan*, gravitan, tienden a la realidad. Y en su realización, en el «ponerse a ello», tienen que plegarse a la realidad, apoyarse en las cosas, contar con ellas y recurrir a ellas. Lo cual quiere decir que si del lado del yo el rodeo de la irrealidad consiste en «proyecto», este proyecto está sometido a las cosas mismas o, lo que es igual, tiene que ser «posible». El concepto de *posibilidad* comprende totalmente lo que el concepto de proyecto rinde sólo por modo parcial, unilateral.

Aristóteles distingue los fines de los medios, pero él mismo se da cuenta del carácter relativo y cambiante de esta distinción. En efecto, según él hay tres clases de bienes: de un lado los que se buscan siempre por causa de otro (*δι' ἄλλο*); de otro, el bien que se busca siempre por sí mismo (*καθ' αὐτό*) y nunca por causa de otro. Pero entre uno y otro extremo, ciertos bienes — *φρονεῖν, ὁρᾶν, ἡδοναί* y *τιμαί* — que aun cuando se buscan *δι' ἄλλο τι*, son también buenos *καθ' αὐτά* (7).

Los bienes, todos los bienes excepto uno —en seguida veremos cuál— pueden ser tomados, pues, según los casos, como medios o como fines (no últimos). Incluso Dios mismo, concebido como «bien particular». En efecto, ¿qué otra cosa hace quien le rinde culto *para que* le conceda cuanto le pide? Y, por elevarnos a más altos ejemplos, en la concepción de Kant y en la de Unamuno, ¿no aparece Dios mera y respectivamente como el *medio* garantizador del deber, el *medio* garantizador de la inmortalidad?

Por eso conviene levantarse con Zubiri, desde la especificación medios-fines a la dimensión previa de las *posibilidades*, que comprende a unos y a otros, y ofrece además la ventaja de descubrirnos, como hemos visto, esa doble vertiente de irrealidad y de plegamiento a la realidad, que posee todo acto humano. Esta sustitución de conceptos presenta, por añadidura, una ventaja accidental. Los términos «fin» y «medio», un tanto excesivamente intelectualistas ya en Aristóteles, se han cargado con el uso y con el «finalismo» característico del pensamiento moderno, de un sentido calculado, calculador y pragmático que estorba a la experiencia directa de la realidad moral.

Las posibilidades nos vienen, como hemos visto, de la realidad y

(7) *Eth. Nic.*, I, 7 hasta 1097 a, 34 y I, 6, 1096 b, 16-9.

después vuelven a ella. Esta vuelta a la realidad, desde el punto de vista de la *ποίησις*, puede y debe llamarse «realización». Pero desde el punto de vista de la *πράξις*, que es el punto de vista moral, debe ser llamada mejor «apropiación», es decir, realización en nosotros mismos. En efecto, piénsese en las virtudes y los vicios. Cuando «contraemos» un vicio o una virtud, nos lo «incorporamos», pasa a ser «nuestro», es decir, nos los «apropiamos» por modo difícilmente removible. Y la moral entera no consiste sino en «apropiación».

Ahora bien, toda posibilidad que el hombre se apropia —o dicho en la terminología aristotélica, todo fin— es buena. Incluso en sentido moral (pero recuérdese una vez más y siempre la distinción fundamental entre la moral como estructura y la moral como contenido) puesto que, como dice Santo Tomás, «los que apetecen el mal no lo apetecen sino bajo razón de bien, es decir, en cuanto lo estiman bueno; y así la intención de ellos va *per se* al bien, aunque *per accidens* caiga sobre el mal» (8).

La realidad entera es buena. El *bien* moral —moral como estructura es, por consiguiente, *lo real*, (la bondad es una de las propiedades trascendentales del ser, dice la Escolástica), en tanto que fuente de *posibilidades apropiadas*.

Pero si todo es bueno, como no es posible apropiárselo todo, hay que *preferir*, hay que *elegir*. Mas, ¿se elige entre todas las posibilidades? No. La elección es sólo «*eorum quae sunt ad finem*» (9). El último fin de ningún modo puede elegirse, «*ultimus finis nullo modo sub electione cadit*».

¿Qué quiere decir esto? Que hay una posibilidad —una sola posibilidad— frente a la que no somos libres, una posibilidad a la que tendemos necesariamente porque, en cuanto posibilidad, está ya siempre incorporada, siempre apropiada. Esta posibilidad que «la voluntad quiere por necesidad, con necesidad de inclinación natural» (10), es la felicidad. Podemos *poner* la felicidad *en* esto o *en* aquello, pero ella misma en cuanto tal («*beatitudo in communi*») está siempre *puesta en nosotros*. La estructura humana es constitutivamente felicitante; el hombre proyecta necesaria, aunque problemáticamente, su propia felicidad; está, como dice Zubiri, «ligado» a ella. Esto debe entenderse poniendo a un lado dos concepciones igualmente unilatera-

(8) *In Eth.*, I, 1, núm. 10.

(9) *S. Th.*, I-II, 13 y *Com Eth.*, VI, 2, núm. 1133.

(10) *De Veritate*, 22, 5.

les y, por tanto, erróneas de la felicidad: felicidad como una «fortuna» exterior, como una suerte o destino (εὐτυχία) o, al revés, como un «estado» puramente «subjetivo» (sentimiento psicológico de felicidad) (11).

Pero entonces, ¿qué es formalmente la felicidad, ese ζητούμενον ἀγαθόν? Aristóteles visualiza la vida entera como una pirámide de medios y fines. En la base de la pirámide pone todos aquellos bienes que nunca se buscan por sí mismo, sino siempre por otros. Sobre ellos monta los que, pudiendo buscarse por sí mismos, regularmente están ordenados a otros; en lo alto aquellos que como la vista y el *noûs*, el placer y el honor, se buscan por sí mismos, pero porque creemos que en ellos podrá encontrarse el ἀκρότατον ἀγαθόν. Este supremo bien, *simpliciter* perfecto, que siempre se busca por sí mismo y nunca por otro, y en vista del cual buscamos todos los demás es precisamente la felicidad.

Esta comprensión «finalística» de la felicidad reposa sobre una concepción primariamente propositiva, discursiva y deliberadora de la voluntad, sobre la que sería menester hacer algunas reservas. Pero expresa bien ese carácter de único *bonum absolutum*, esa inexorable inclinación del hombre a ella, que es peculiar de la felicidad. Aristóteles se da cuenta también de que la felicidad consiste en *mi realidad* y no en otra cosa alguna. En efecto, dice de ella que es el πρακτὸν ἀγαθόν y el τέλος τῶν πρακτῶν (12). ¿Qué significa esto? Que la felicidad es del orden de la πράξις y no del orden de la ποίησις. Pues el fin de ésta es una obra exterior al hombre. Pero la felicidad no puede ser exterior al hombre por dos razones: en primero y principal lugar porque entonces no se daría esa apropiación íntima y necesaria que es característica de nuestra relación con la felicidad, a la que, según decíamos, estamos «ligados». En segundo lugar, agrega Aristóteles, por modo mucho más explícito (13), porque el «bien perfecto tiene que ser αὐτάρκης, autosuficiente, esto es, no necesitar de nada. Pero si consistiese en una ποίησις necesitaría de la materia y de la obra fabricada. El último fin de la vida del hombre consis-

(11) De este modo la concibe J. LECLERCQ en su poco riguroso libro *Les grandes lignes de la philosophie morale*, págs. 251, 253, 277, 278, 301, donde se dice que «la felicidad, en sí, es ajena a la moral» y que «toda moral basada sobre la búsqueda de la felicidad está viciada en su punto de partida». Cfse. también N. HARTMANN: *Ethik*, 365-7.

(12) I, 7, 1097 a, 23 y 1097 b, 21.

(13) I, 7, 1097 b, 7 ss.

te, pues, no en un *ergón*, sino en una *enérgeia*. El bien supremo es la *práxis* y, como veremos, un determinado modo de ésta: la *eupraxía*.

Sin embargo, la palabra «felicidad», y mucho más en latín, «beatitudo», con su inevitable contaminación de «contenido», es decir, con el sentido religioso de que va cargada, hace pensar casi automáticamente en algo «beatífico», ajeno a la vida terrena, que tal vez ni siquiera todos los hombres, en todos los actos de su vida, persiguen. Porque, por ejemplo, ¿puede decirse que el desesperado que se suicida busca a través de ese su acto mortal la felicidad? Antes de contestar derechamente a esta objeción conviene recordar que Aristóteles distinguía, muy discretamente, la *eúδαιμονία* (= felicidad) de la *μακαριότης* (= beatitud o bienaventuranza). Esta última trasciende del orbe moral. Si la Escolástica renunció a esta distinción de términos y no empleó la palabra «laica» *felicitas*, ello se debió a que, por su orientación fundamentalmente teológica, tendía a pasar demasiado de prisa al punto de vista del «contenido» de la felicidad. Pero, claro, de esta manera se oscurece esa verdad de que el hombre tiende necesariamente a la felicidad. Y es que nos forjamos un concepto demasiado elevado de ésta, su concepto plenario, pero no siempre el concreto y real *hic et nunc*.

Para entender con mayor precisión y generalidad en qué consiste estructuralmente la felicidad, volvamos a nuestro anterior punto de partida, al estar en situación. Veíamos que toda situación es pasajera, cambiante, insostenible, y que el hombre tiene que salir de ella y entrar en otra. Pues bien, la tendencia constitutiva del hombre a la felicidad, considerada así, en concreto, consiste nada más que en la aspiración a salir de cada situación de la mejor manera posible, es decir, a la «per-fección» de cada situación. Naturalmente, si la situación es sumamente desgraciada y todas las salidas están obturadas —las salidas humanas porque se trate de una «situación sin salida»; las salidas religiosas porque se carezca de fe—, entonces puede ocurrir que un hombre ejecute el acto en sí mismo malo, del suicidio, *sub ratione boni* y aun del mejor bien posible, dentro de esa desesperada situación concreta. En la muerte creará encontrar la evasión al sufrimiento o al deshonor y, en suma, la paz. Se ve, pues, que la necesaria aspiración a la felicidad no siempre puede ser, no siempre es la búsqueda concreta de la *beatitudo* o *μακαριότης*, sino, en ocasiones, algo mucho más modesto: el mayor bien o el menor mal concretamente posibles.



La felicidad, repitámoslo, es siempre una posibilidad ya apropiada. Pero como se desprende de todo lo dicho y habremos de ver todavía más despacio, es también constitutivamente *indeterminada*: hay posibilidades múltiples y totalmente diversas de ser feliz (14). Esas posibilidades son los *bienes*. Posibilidades no ya necesariamente *apropiadas*, como la felicidad, sino simplemente *apropiables*. Pero entre estos bienes apropiables algunos son vividos como *apropiandos*: son los *deberes*. Deber es una posibilidad no sólo apropiable como el bien en general, sino, además, apropianda. Lo que confiere a las posibilidades su carácter más o menos apropiando es su *poder* en orden a la felicidad: los deberes son las posibilidades más conducentes a la felicidad. Es manifiesto, pues, que no hay entre la realidad y el deber la separación afirmada por Kant. El estar debidamente —o, según la expresión de Zubiri, «debitoriamente»— ante la realidad, lejos de contraponerse a la realidad se inscribe en ella.

Por ser la felicidad una posibilidad ya apropiada, el hombre está, como dice Zubiri, *ligado* a ella; en cambio a las demás posibilidades —deberes— está *ob-ligado*, «ob felicitatem».

Los deberes penden, por tanto, de la felicidad. El hombre se encuentra debitoriamente ante la realidad en orden a su felicidad. Lo característico de los deberes no es tanto ser *imperantes* como ser *apropiandos*. Al hombre se le pueden imponer deberes justamente porque él es ya una realidad debitoria.

Con lo cual queda ya hecha la crítica de la «ética del deber». El deber no puede fundar la moral porque se halla subordinado, como corresponde ver al tratar de la subordinación de la Etica a la Metafísica, al ser; pero, por otra parte, se halla subordinado también, como acabamos de ver ahora, a la felicidad. Ahora bien, sobre esto último es menester decir aquí alguna palabra más porque la ética kantiana contiene una enérgica crítica del «eudemonismo». Para Kant, la «ética de la felicidad» no es aceptable, en primer lugar, porque la felicidad, en cuanto estado que se desea y busca, le es al hombre completamente natural y *unvermeidlich*, por lo cual no puede constituir

---

(14) «De ultimo fine possumus loqui dupliciter: — uno modo secundum rationem ultimi finis; — alio modo secundum id in quo finis ultima ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine» (S. Th., I-II, 2, 7. Cfse. también 5, 8).

un deber (15), sino —agrega en segundo lugar— precisamente lo contrario del deber, es decir, la «inclinación» que pertenece al orden del ser. El inaceptable supuesto metafísico de tal crítica, la tajante separación entre el orden del ser y el orden del deber, ya lo hemos rebatido más arriba. El estrechamiento que con la reducción de la moral al puro deber sufre la ética es bien visible: lo que se hace por inclinación, por amor, quedaría fuera de ella, y no digamos lo que, como la aspiración a la felicidad, se hace por amor a sí mismo. Scheler ha refutado ampliamente esta tesis, raíz del «altruismo» moderno, señalando que, en sí mismos, los *Fremdwerte* y los *Eigenwerte* son iguales en altura moral. Y mucho antes que él Aristóteles llevó a cabo un fino análisis y un elogio del amor a sí mismo (τὸ φιλαυτον) desde el punto de vista moral (16).

#### LA CONTRACCIÓN DEL BIEN Y LA DETERMINACIÓN DE LA FELICIDAD

La felicidad es el bien supremo. Pero como *todo* es, al menos en algún aspecto, bueno, bien y felicidad son, por de pronto, conceptos meramente formales, indeterminados, vacíos. *Ratio indeterminada boni*: el concepto de bien —y, por tanto, también el de felicidad, que no es sino el bien supremo— es indeterminado. «Cum... possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo» (17). La voluntad tiende al bien perfecto; pero ningún «bien particular» —ni aun el mismo Dios tal como naturalmente puede ser conocido— es perfecto. Por eso a ninguno queda necesariamente *ligada*, sino sólo a la «forma» de la felicidad. Esta indeterminación constitutiva del bien humano ha sido siempre vista, con mayor o menor claridad, por todos los sistemas morales, y sobre ella se fundan los dos grandes formalismos éticos, el kantiano y el existencial, que *se quedan* en ella, renunciando a toda determinación material. Pero también filósofos modernos tan alejados de la ética

(15) «Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit in seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiss ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist» (*Die Metaphysik der Sitten*, pág. 387 del t. VI de los *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe).

(16) *Eth. Nic.*, IX, 4.

(17) *S. Th.*, I, 82, 2 ad 2.

formal como, por ejemplo, Nicolai Hartmann, advierten expresamente esta primera dimensión de indeterminación: «... ist nicht das Glück selbst der Wertmasstab, sondern etwas anders in ihm, seine Qualität, sein Inhalt» (18). Pero antes de seguir adelante conviene ver más de cerca la estructura de esta indeterminación.

El bien, dicen los escolásticos, es un *transcendental*. ¿Qué quiere decir esto en relación con nuestro problema? Que, en cuanto tal, está *más allá* de toda posible concreción, está *por encima* de cualquier determinación. En este carácter desbordante —«bonum sub quo comprehenduntur omnes fines (19)— es en lo que consiste su transcendentalidad. Con lenguaje moderno puede decirse que el bien es el ámbito indefinidamente abierto en que se mueve la voluntad, y también su inalcanzable horizonte; y de otro lado es el «en» o el «en el cual» de todo bien concreto. El bien todo lo penetra y, por eso mismo, en cuanto tal es inaprehensible.

El bien está *sobre* toda determinación. De ahí que Zubiri prefiera la expresión «sobredeterminación» a la palabra «indeterminación». ¿De dónde procede esta sobredeterminación? El animal está siempre *determinado* por el engranaje de los estímulos y de sus estructuras biológicas. El hombre, por el contrario, es una realidad inconclusa que no está *ajustada* a la realidad y por eso es libre. Inconclusión quiere decir indeterminación. Mas esta indeterminación es propiamente *sobredeterminación* porque el hombre es una «esencia abierta» que está *sobre-sí*, *sobrepuesto* a su naturaleza, a sus tendencias, proyectando sus posibilidades y definiendo el contenido de su felicidad y la figura de su personalidad. Y por otra parte es también *sobredeterminación* porque el hombre, por naturaleza, quiere siempre más, quiere por encima de lo que en concreto está queriendo cada vez, quiere, por necesidad, no este o el otro bien, sino, a través de ellos, el bien en general (ningún bien concreto puede agotar lo apetecible). Y por eso toda contracción del bien envuelve la sobredeterminación, es decir, rebosa de sí misma: al querer *esta* realidad se está *conquistando la* realidad.

Hemos dicho que el hombre se mueve siempre dentro del ámbito del bien y le es imposible salir de él. Pero en esta afirmación hay que subrayar dos palabras a la vez: «dentro» y «se mueve». El hombre está en el bien y, sin embargo, no reposa en él y ni siquiera consigue

(18) *Ethik*, 91.

(19) *De Malo*, 6, 1.

alcanzarlo plenamente. Hay, como se ha dicho (20), una esencial ambigüedad en la relación del hombre al bien. Lo busca estando siempre en él y, al mismo tiempo, paradójicamente, sin encontrarlo nunca. Y advirtamos que esto acontece no sólo en el caso de la *defección* moral, sino también en la vía de la *perfección* porque la indeterminación está inscrita en la esencia misma del hombre. El hombre tiene que definir la figura de sí mismo a través de la búsqueda incesante, el tanteo de posibilidades, la alteración de los proyectos, a través de la inseguridad y la exposición al error moral.

Y justamente en esto consiste el pasaje de la indeterminación o sobredeterminación a la determinación, el tránsito del querer *el* bien al querer *este* o el otro bien. ¿Cómo acontece esta libre particularización del bien? Por un lado, mediante la inteligencia: «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri quia ratio potest habere diversas conceptiones boni» (21). Pero la volición y la inteligencia son las dos vertientes del «poseerse», el cual se monta sobre la «*fu*erza de voluntad», es decir, sobre las tendencias, sobre los movimientos sensitivos, sobre las pasiones. La inteligencia entiende y la voluntad prefiere *sobre* las tendencias sensitivas, inclinándolas, refrenándolas, sofocándolas o, al revés, dándoles rienda suelta.

El hombre, movido por sus tendencias sensitivas —que son las que «llevan» al espíritu— puede preferir en esa búsqueda incesante de la felicidad los bienes sensibles e inmediatos, los bienes creados, el *bonum commutabile* o *bonum secundum sensum*. Pero aun en esta volición, tan por debajo de la destinación humana, el hombre pretende encontrar en ese parvo bien el bien en cuanto tal. Por eso la entrega a la concupiscencia es una carrera tan desenfrenada como insensata (22). Se corre de un bien a otro y todos se agotan dejando al alma vacía. Y así el hombre puede adherir a estos bienes y aun cifrar en ellos la felicidad; pero la señal de la verdadera felicidad, el sosiego espiritual, la quiescencia, la paz, está delatando, con su ausencia, la vanidad de esta vía.

Es lo que se suele llamar la vía o la vida del placer, el *bíos apolausikós*. Pero, ¿significa esta repulsa de la búsqueda del placer por el placer que éste nada tenga que ver con la verdadera felicidad? ¿Cómo

(20) BERNHARDT WELTE: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, pág. 175.

(21) *S. Th.*, I-II, 17, 1 ad 2.

(22) *S. Th.*, I-II, 30, 4, «Utrum concupiscentia sit peccatum».

es posible entonces que hombre «gravissimi», es decir, según la interpretación que hace Santo Tomás del φορτικώτατοι aristotélico (23), de gran seriedad «por la autoridad de su ciencia y doctrina o por la honestidad de su vida», hayan puesto la felicidad en el placer? Tres son las determinaciones primeras y principales de la felicidad: el placer, la virtud y la *theoría*, que se corresponden con las tres formas de vida que distingue Aristóteles, el *bíos apolaustikós*, el *bíos politikós* y el *bíos theoretikós*, pues aun cuando la segunda parece poner la felicidad en el honor, es patente que —dice Aristóteles— quienes buscan el honor lo hacen para creerse a sí mismos buenos, al ser honrados por los *phronimoí* a causa de la virtud, ἐπ'ἀρετῇ; con lo cual resulta que el verdadero fin del *bíos politikós* (que en este sentido debería llamarse *bíos êthikós*) es la virtud. Estudiemos, pues, a continuación estas tres determinaciones abstractas (= separadas) de la felicidad, empezando por el placer. Pero adelantemos que, en cualquier caso, la *felicidad humana* tendrá que estar, como es obvio, en el bien humano, y éste en «la obra del hombre», en una *praxis* suya propia.

#### LA FELICIDAD COMO PLACER

La ética griega es, en uno de sus aspectos, discusión en torno al placer. Eudoxo de Cnido, Espeusipo, Aristipo de Cirene, Platón, Aristóteles y Epicuro fueron, al parecer, los principales partícipes en esta discusión. Las posiciones extremas son, por un lado, las de Eudoxo y Aristipo; por otro, la de Espeusipo que, como Antístenes, anticipa la postura estoica. Eudoxo, cuyo pensamiento nos es conocido a través de Aristóteles (24) sostenía que el placer es el bien supremo que todos los seres, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα, apetecen. Mas, ¿en qué consiste el placer? Aristipo es, según la tradición de su escuela, quien primero nos lo dice con estas palabras: λεία κίνησις, movimiento tranquilo o, como dirá Platón, γένησις. Aristóteles se opone a esta concepción del placer sostenida, al menos parcialmente, por Platón (25) y a la antítesis γένησις-ἐνέργεια. En virtud de esta postura medial de Aristóteles se abandonará la idea de la κίνησις — placer, con lo

(23) *Eth. Nic.*, I, 5, 1095 b, 16, y Com. Sto. Tomás, núm. 57. Esta interpretación hoy ya no es admitida.

(24) *Eth. Nic.*, X 2.

(25) *Filebo* 54 d y 55 a.

cual el ideal del placer de Epicuro, que culmina en el reposo y la ataraxía se parecerá psicológicamente no poco a la ἀολησία de Espeusipo: los extremos terminan tocándose.

La teoría aristotélica del placer es lo más profundo que se ha escrito sobre esta materia; pero no se comprende bien si no se atiende a su punto de arranque y confrontación, el *Filebo*. La teoría de los bienes que en este diálogo desarrolla Platón adolece del fallo que encontramos por doquier en su pensamiento: el χωρισμος, la separación de los bienes como si constituyesen entidades abstractas, ideas. La vida mejor es, según él, una «vida mixta», establecida en virtud de una especie de mezcla «farmacéutica» de todos los bienes, entre los cuales el placer (el placer «verdadero» y «puro») resulta ocupar el quinto lugar.

Aristóteles se opone a este χωρισμός de los bienes y, concretamente, a la separación del placer, el bien y la felicidad. Lo bueno y lo deleitable no deben separarse (οὐ διώρισται) como en la inscripción de Delos (26). La vida de quienes hacen el bien es placentera (ἡδύς) en sí misma (27) y no como un añadido (28); y nadie es verdaderamente bueno si no goza con las buenas acciones (29).

El placer no es, por tanto, una entidad separada ni menos, claro está, un «movimiento» violento, como el dolor, parecido a él y casi igualmente alejado que él de la verdadera felicidad. No; la prueba es que hay actos como el θεωρεῖν y el μαθάνειν que constituye un placer sin dolor ni pasión (30). ¿Qué es, entonces, el placer? ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως (31), el acto u operación del hábito conforme a la naturaleza. Es decir, el placer es el carácter mismo con que es vivido naturalmente el ejercicio de nuestras ἀρεταί (tomada esta palabra en su más amplio sentido), la «delectatio in operatione virtutis», por lo cual en cierto modo puede decirse que es la «perfección» misma de la operación. Pues, como comenta Santo Tomás (32), «no llega a haber delectación sin operación ni tampoco perfecta operación sin delectación». Mas la vida misma es también operación y no otra cosa. De ahí que todos apetezcan el placer porque todos ape-

(26) *Eth. Nic.*, 1, 8, 1099 a, 27-8.

(27) 1099 a, 7.

(28) 1099 a, 16.

(29) οὐδ' ἔστιν ἀγαθός ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν 1099 a, 17-8).

(30) 1153 a.

(31) 1153 a, 14.

(32) L. X, L. 6, núm. 2.038.

tecnen, por naturaleza, vivir. Pero entonces ocurre esta pregunta: ¿Elegimos la vida por el placer o el placer por la vida? Aristóteles, fiel a su repulsa del χωρισμός, contesta que vida y placer van «uncidos» y no permiten la «separación» (33).

Por consiguiente, si, como hemos visto, el placer es inseparable de la vida y de todo acto, no puede consistir en él, en cuanto tal, el sumo bien, ni todo placer es elegible (34), sino que hay que distinguir entre los placeres y la cuestión está en ver dónde ponemos nuestro placer. «Importa no poco en las acciones deleitarse y apenarse bien o mal» (35). Los placeres difieren entre sí y son buenos o malos según la operación a que correspondan. Y por otra parte, cada especie de seres tiene su propio placer y así vemos que, como dice Heráclito, el asno elige la paja mejor que el oro (36). Todo está, pues, en averiguar ahora cuál es el «placer del hombre» (37), a diferencia del placer del perro, del caballo y del asno. Naturalmente, a partir de aquí, la meditación de Aristóteles trasciende el punto de vista del placer porque el problema del «placer del hombre» nos remite al problema de la «obra del hombre». Es, pues, esta última la que importa determinar, pues en ella estribará la felicidad. Pero sin olvidar nunca, como resultado de esta reflexión sobre el placer, que «la felicidad implica el placer» (38). Y puesto que una y otro son inseparables, puede afirmarse que cierto placer es lo mejor (τίς ἡδονή τὸ ἀριστον) (39): a saber, el placer que corona la «actividad» mejor. Y en efecto, de esta *práxis* dirá Aristóteles que proporciona θαυμαστάς ἡδονάς, admirables placeres (40).

Epicuro depende enteramente de Aristóteles en su doctrina del placer. Pero hay que distinguir en él el arranque teórico, que es materialista, y la *práxis* moral, de orientación mucho más ascética que la doctrina aristotélica. El placer perseguido por el epicureísmo se siente tan frágil, tan amenazado, tan fácilmente convertible en su contrario, que es menester hacer difíciles cálculos y tomar toda suerte de precauciones para que no se desvanezca. Y además contentarse

(33) X, 4, 1157 a, 18-20.

(34) 1174 a, 13-4.

(35) 1105 a, 6-7.

(36) 1176 a, 6-7.

(37) 1176 a, 24-5.

(38) 1153 b, 14-5.

(39) 1153 b, 12-3.

(40) 1177 a, 25.

con un *mínimum* de placer. Zubiri ha hecho notar, como característica de la postura epicúrea, la *minimización* de la relación con la naturaleza. Por lo demás, el bien supremo también se pone aquí, en definitiva, en la razón («es mejor ser desgraciado, pero provisto de razón, que feliz pero irracional»): en el *logismós*, en la razón calculadora que mide y pesa las necesidades y modera todas las apetencias.

Santo Tomás estudia por separado la «delectación» y la «fruición». El concepto de fruición, sumamente importante, había sido introducido por San Agustín, referido inmediata y exclusivamente al orden espiritual. Por el contrario, la «delectatio» era la versión escolástica de la antigua *ἡδονή*, sobre la que pesaban la desconfianza de Platón, la repulsa de los estoicos (41) y la mala reputación en que se tenía a sus mantenedores, los epicúreos. La «delectatio» es considerada por Santo Tomás como el movimiento del apetito sensitivo que se produce con la consecución del bien deseado y estudiada por tanto entre las pasiones. La «fruitio» es considerada, junto con la simple volición, y con la intención (*velle, frui, intendere*) como acto de la voluntad con respecto al fin. Pero Santo Tomás se da cuenta del íntimo parentesco entre una y otra: «Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem». Y agrega que en la delectación deben distinguirse la percepción de lo conveniente, que pertenece a la potencia apprehensiva, y la complacencia en ello, que corresponde a la potencia apetitiva (42). La fruición propiamente dicha lo es sólo del último fin y la fruición perfecta lo es sólo del bien conseguido. Y por otra parte, al tratar de la delectación, reconoce, siguiendo a Aristóteles, que «beatitudo non est sine delectatione» y que «alguna delectación del hombre puede decirse que es lo óptimo entre los bienes humanos», puesto que el último fin del hombre es Dios y la fruición de El (43). Y siguiendo la doctrina platónica distingue los placeres que siguen a la «generatio» y el «motus» y los placeres intelectuales» que siguen a las «operaciones perfectas».

En resumen, puede afirmarse que no hay felicidad sin placer. Pero aun admitido esto, caben, como resume muy bien Santo Tomás, dos sentencias: la de quienes ponen la felicidad en la virtud con el placer (fruición), entrando ambos, por decirlo así, *ex aequo*, y la de

(41) CICERÓN habla de la «invidia verbi», refiriéndose a la palabra «voluptas» (*De finibus*, I, 43).

(42) I-II, 11, 1 y ad 3.

(43) I-II, 34, 3.



aquellos para los cuales la felicidad es la virtud con el placer, pero considerando a éste «secundario se habente ad felicitatem» (44). Santo Tomás (45) y todo el tomismo aceptan decididamente esta segunda sentencia: y así, Santo Tomás considera la «delectatio» como un accidente propio de la felicidad y solamente puede decirse que se requiere para la felicidad en el sentido de que es concomitante o *consequens* de ésta. Aristóteles también se inclina hacia la segunda sentencia, pero más matizada, más indecisamente. San Agustín y Suárez adoptan la primera sentencia. También, en nuestros días, Xavier Zubiri, para quien la complacencia o fruición es una nota esencial de la felicidad, ya que, en primer lugar, la realidad del hombre es hedónica por ser éste *inteligente*, sí, pero también *sentiente* (46). Y en segundo lugar, porque para Zubiri la esencia de la volición es fruición, de tal modo que todos los demás actos de voluntad se ejecutan en función de la fruición; e intelección y fruición constituyen las dos primarias dimensiones del hombre *qua* hombre. Santo Tomás se funda para negar que la felicidad pueda consistir, ni aun parcialmente, en un acto de voluntad, en que «la felicidad es consecución del fin último; pero la consecución del fin no consiste en el mismo acto de voluntad» (47). Pero no muchas páginas después considera la fruición como un acto de voluntad. Ahora bien, *fruitio*, según su etimología, considerada por Santo Tomás, y según la declaración expresa de éste, es «adeptio ultimi finis» (48). Hay, pues, en la doctrina tomista una cierta contradicción, procedente de que no llega a desarrollar temáticamente la relación entre la *fruición* y la *delectatio*. Esto obedece, como ya hemos insinuado, a que se trata de teorías que tienen un origen completamente distinto. La teoría de la *delectatio*, pese a la sustitución de la palabra *voluptas* por otra moralmente neutral, procede del paganismo. La teoría de la *fruitio*, por el contrario, ha surgido dentro del cristianismo y con vistas a la *fruitio beatifica*. La concepción escindida del hombre —de un lado las pasiones; del otro la voluntad— y la gravitación, de la tradición filosófica (en este

(44) *In Eth.*, L. I, L. 12, núm. 148.

(45) I-II, 2, 6; 4, 1, y 3, 4.

(46) La doctrina de la inteligencia sentiente es, como se sabe, capital en la filosofía de Zubiri.

(47) I-II, 3, 4.

(48) I-II, q. 11, a. 1 y a. 3 ad 3.

punto concreto, como en tantos otros de la ética tomista, más la tradición platónica y estoica que la del propio Aristóteles) impidieron el desarrollo de una teoría completa de la fruición.

#### LA FELICIDAD COMO VIRTUD

Aristóteles define la felicidad, como es sabido, diciendo que es *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν*, acto u operación del alma conforme a la virtud perfecta (49). Hemos visto en el apartado anterior que la perfección de la operación implica siempre placer, con lo cual éste queda envuelto en la definición anterior. La cuestión está ahora en determinar qué se ha de entender por *areté*. Zubiri ha hecho notar que esta palabra «de suyo no tiene el menor sentido primariamente moral» (50), y lo mismo ocurre con la palabra latina *virtus*. La felicidad plena residiría, pues, en el perfecto ejercicio de todas las capacidades que el hombre posee. Pero las capacidades, las virtudes, son muchas. ¿Cuál o cuáles son las que deciden? Aquí volvemos a encontrar el pensamiento de Aristóteles en equilibrio entre el socrático-platónico y el estoico-epicúreo. Para Platón las virtudes intelectuales constituían el objeto mismo de la ética y el modo de acceso a la felicidad, concebida como contemplación y participación en la idea del Bien. Era, en definitiva, aunque sublimada, la concepción misma de Sócrates, según el cual todas las virtudes serían dianoéticas y nadie haría el mal sino por ignorancia. Platón da un vuelo trascendente y metafísico a esta teoría, que trataba de hacer buenos a los hombres mediante una pedagogía filosófica; pero, en definitiva, no descubre el verdadero objeto de la Ética. Aristóteles, sí. Aristóteles vincula por primera vez el concepto de *agathón* al concepto de *êthos*, y las virtudes del *êthos*, es decir, las virtudes éticas, a las *héxeis* o *êthe*, a los hábitos morales. Sin embargo, no desplaza de la ética a las virtudes dianoéticas. Es verdad que, como ha hecho ver Jaeger (51) es él precisamente quien lleva a cabo el deslizamiento de la *εὐδαιμονία* al plano de las virtudes morales. Pero la vida más elevada y la felicidad siguen consistiendo para él en *theoría*, como para Platón. Aunque tal vez —el pensamiento aristotélico está lleno de meandros—

(49) I, 13, 1102 a, 5; I, 7, 1098 a, 16-8, y I, 8, 1098 b, 30-4.

(50) *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 258.

(51) Cfse. su libro *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*.

esa vida teórica sea propiamente sobrehumana y divina, y las virtudes éticas sean las verdaderamente humanas (ἀνθρωπικαί), así como la vida y la felicidad conforme a ellas (52).

Quienes llevarán la actitud de Aristóteles hasta sus últimas consecuencias serán los estoicos. Ahora sí que la Ética se ocupará exclusivamente de las virtudes éticas. La felicidad y el único bien verdadero del hombre se harán estribar en ellas. Es verdad que los estoicos, y lo mismo los epicúreos, siguen hablando de σοφία, y nunca hasta ellos se había exaltado tanto el «ideal del sabio», único hombre «feliz». Pero ahora se entiende por sabiduría el saber práctico, la φρόνησις de Epicuro, la ἐγκράτεια que sujeta las pasiones y la αὐτάρκεια. El giro que imprime el estoicismo a este último concepto aristotélico es muy notable. Aristóteles, cuando ponía la felicidad en la αὐτάρκεια, no pensaba ni remotamente en aislar al hombre, en que llevase un βίον μονώτην (53), puesto que el hombre es social por naturaleza; sino sencillamente, en poner el bien más alto —que no excluye los otros, pero los subordina a él— en una *práxis* que tenga su fin en sí misma y no necesite de ninguna «materia» exterior (54) sobre la que operar; ahora bien, esta *práxis* es justamente la *theoría*. Los estoicos vierten este concepto de la autarquía a la vida práctica y lo hacen consistir en que el hombre no necesite de los bienes exteriores, en que se abstengan de ellos o al menos en que los considere *adiáphora*, indiferentes.

Aristóteles, fiel a su reacción contra cualquier χωρισμός, se adelantó a refutar esta concepción negando que la felicidad resida sólo en la virtud. En primer lugar, porque la felicidad no puede ser un «hábito», sino un «acto» (de ahí su definición: acto conforme a la virtud.) De otro modo, los hombres que no tienen ocasión de ejercitar la virtud —por ejemplo, ciertas virtudes que requieren un *kairós*— habrían de ser considerados felices, y la felicidad podría consistir en la inacción (55). En segundo lugar, y esto es mucho más importante, porque el virtuoso puede κακοπαθεῖν και ἀτυχεῖν τα μέγιστα (56), puede sufrir los mayores infortunios y ser sometido a los mayores tormentos. La felicidad requiere de los bienes del cuerpo, de los bienes

(52) X, 7 y 8.

(53) I, 7.

(54) X, 8, 1178 a, 24 ss. El hombre político, el liberal, el justo, el fuerte y el temperante, todos la necesitan en uno u otro grado.

(55) 1095 b, 30 ss.

(56) 1095 b, 3 y 1096 a, 1-2.

exteriores y de la *τύχη* (57). Ningún bien particular, por muy elevado que sea, puede procurarla separado de todos los demás.

La riqueza, la inagotable riqueza de la ética aristotélica procede en parte de sus tensiones internas. Antes veíamos que Epicuro depende de Aristóteles. También en la obra de éste, aun cuando en menor medida que en la de Platón, se encuentran materiales que utilizará el estoicismo. El capítulo 10 del libro I de la *Ética* nicomaquea es, sin duda, el más próximo a la ética estoica. La felicidad del hombre no puede estar a merced de los cambios de fortuna y mudar con ellos como el color del camaleón. Los actos de la virtud, más firmes y estables que todas las otras cosas humanas, son las operaciones capitales de la vida y de ellos pende la felicidad. El hombre virtuoso sobrelleva las vicisitudes de la existencia y «tetrágono sin vituperio», resiste incommovible los embates del azar. Sabe sacar siempre el mejor partido de las circunstancias y, como el buen zapatero, con el cuero de que dispone hace el mejor calzado posible.

Observemos que esta comparación con el zapatero (58) nos desvía ya del clima moral del estoicismo. Tal apartamiento se manifiesta más claramente al final del capítulo. Se trata de no ser *poikilos*, cambiante, de muchos colores, y de no dejarse arrebatarse fácilmente la felicidad. Pero felicidad, *εὐδαιμονία*, no es tanto como *μακαριότης*, dicha, bienaventuranza. Y para la *eudaimonía* misma son necesarios los bienes exteriores, como ya hemos dicho.

Hay una palabra griega que, con su doble sentido, resume muy exactamente la concepción de Aristóteles: es la palabra *εὐπραξία*. Ser feliz es *εὖ πράττειν* (59), la felicidad consiste en *eupraxía*. Pero la palabra *eupraxía* significa, a la vez, buena fortuna y buena conducta. Es en la unidad de estas dos dimensiones (60), una de las cuales depende ciertamente del esfuerzo moral, pero la otra no, donde está la felicidad. La virtud sola no puede garantizarla. Está más allá de nuestras posibilidades, tiene que sernos «dada».

La felicidad tiene, pues, una vertiente trascendente a la *práxis* humana. Pero, aparte esto, ¿la virtud por la virtud podría proporcionar la felicidad? Menos aún, ¿sería siquiera buena, sería propiamente virtud? Recordemos la crítica de Scheler sobre los «valores

(57) 1153 b, 17-21.

(58) Comparación que, sin embargo, emplea también en alguna ocasión Epicteto.

(59) 1098 b, 21-2.

(60) H. WEISS: *Ob. cit.*, pág. 105.

morales». Según él es imposible hacer directa y objetivamente el bien porque los valores morales no tienen «contenido» propio. Esta afirmación es excesiva, pero hay algo de justo en ella. El parnasianismo de la virtud o se engaña a sí mismo o engaña, trata de engañar a los demás. El hombre está *ligado* a la felicidad, tiende por naturaleza a ser feliz. La virtud por la virtud, sin apetito, sin fruición, sin amor, es *contra naturam*. «A rebours», por los vericuetos de la «pose», también el estoico busca su felicidad *en* la virtud, como la busca el kantiano *en* el cumplimiento del deber.

### LA FELICIDAD COMO CONTEMPLACIÓN

Hemos visto que ni el placer solo ni la virtud separada constituyen la felicidad. Vamos ahora a ver que, según Aristóteles, esto es así porque hay un bien más alto que uno y otra, un bien que, por otra parte, los envuelve a ambos, en cuanto que proporciona «admirable placer» y es «operación de la virtud». Este bien supremo es la *theoría*, la contemplación. Aristóteles, después de haber abogado por la causa del placer como constitutivo de la felicidad, y después de haber deslindado «lo moral» —las virtudes morales— como el tema propio de la *Ética*, cuando llega el momento de dar cima a ésta, termina volviendo a Platón.

El razonamiento que lleva a cabo Aristóteles aquí no es sino la prolongación del nervio de su ética. La felicidad es operación conforme a la virtud; pero como las virtudes son muchas, habrá de ser la operación conforme a la virtud más elevada; la virtud más elevada es el *noûs* y su operación *theoreîn*; luego la felicidad estriba en el *theoreîn*, en la contemplación. Por otra parte, y puesto que el placer debe mezclarse (*παραμεμιχθαι*) a la felicidad, nada hay tan deleitable como la operación conforme a la sabiduría. Además es el acto más «sostenible», como dice Zubiri, el más continuo (*συνεχέστατη*); también el más autosuficiente (*αὐταρκέστατος*), porque el sabio no necesita de nada ni de nadie para la contemplación; añádase a ello que la felicidad ha de consistir en ocio (*σχολή*) porque no trabajamos sino para reposar y el *otium* es el fin del *negotium*. En fin, la virtud actualizada en la contemplación, el *noûs*, que difiere del compuesto humano, es lo divino en nosotros; y así la contemplación nos levanta sobre nuestra mortal condición y nos inmortaliza cuanto es

posible. Por tanto, y en conclusión, ἐὺδαιμονία θεωρία τις, la felicidad consiste en contemplación.

Ahora bien, ¿es esto efectivamente así? Para contestar a tal pregunta debemos distinguir dos aspectos de la cuestión: 1.º, qué se entiende exactamente por *theoría*, y 2.º, sobre qué versa la *theoría*, qué es lo que realmente se contempla.

Por *theoría* pueden entenderse dos cosas bastante distintas: bien la contemplación filosófica, bien una suerte de contemplación que está más allá de la filosofía. Esta última sería para nosotros, cristianos, la *contemplatio* o *visio* propiamente dicha; la otra debe llamarse más bien *speculatio*, que es como Santo Tomás traduce siempre la palabra *theoría* en sus «Comentarios» a Aristóteles (61). Si lo que Aristóteles quiere decir es que la felicidad consiste en contemplación intelectual, en sofía como culminación de la filosofía, hay que contestar que semejante concreción de la felicidad depende de una «idea del hombre», la idea griega del hombre, que hipertrofia la *gnosis* y el *otium*, desconoce la *metánoia* y el amor (*agápe*) y sobrevalora éticamente la filosofía. El hombre occidental de hoy —ni siquiera el filósofo— difícilmente aceptaría el ideal del filósofo-rey y la ecuación felicidad = filosofía. En la filosofía misma, los griegos, sobre todo Platón, subrayan el fin; filosofía para ellos es *filosofía*. En cambio, para el hombre moderno se trata, por emplear la expresión kantiana, de una «tarea infinita», (*filosofía*), de una búsqueda incesante, de problematismo y provisionalidad o, cuando menos, de un menester, de una ocupación constitutivamente epagógicos, como dice Zubiri. Aristóteles, a pesar de estar extrañamente abierto, para su tiempo, a la «limitación» de la filosofía, afirmará que es mayor el placer de los que contemplan que el de los que buscan (62); Lessing, al cabo de los siglos, dirá, con las mismas palabras, exactamente lo contrario. Y desde el punto de vista de lo «puramente humano», probablemente es Lessing quien tiene razón. Ahora bien, *theoría* también puede ser, y es, un bien más que humano, según dice el mismo Aristóteles. Y en este caso —teoría como *contemplatio*, con sus dos dimensiones, *visio* y *fruitio en unio*— hay que responder que, efectivamente, aquí sí reside la perfecta felicidad. Pero esta *contemplatio*, ¿es cosa de la filosofía? La filosofía platónica —y en lo que de

(61) También cuando en la *S. Th.*, I-II, 3, 6, niega que la felicidad perfecta pueda encontrarse en la *theoría* intelectual, emplea la expresión «scientiae speculativae».

(62) 1177 a, 26-7.

ella depende la doctrina aristotélica del *theoreîn*— es a la vez, confusamente, filosofía y religiosidad, teoría y mística. Es curioso que un pensamiento como el de Platón, tan afectado de *χωρισμός*, tan propenso a separar lo que en realidad se da unido, no distinguiese debidamente el orden de la filosofía de lo que está más allá de ella. La felicidad perfecta consiste, sí, en *contemplatio*. Pero la misión de la ética no consiste en conducir al hombre a ella, lo que le es imposible, sino en dejarle disponible para el acceso a un nuevo reino en el que ella le será, tal vez, dada (abertura de la ética a la religión).

Si consideramos el segundo aspecto de la cuestión, es decir, sobre qué versa esa *theoría*, llegaremos al mismo resultado. ¿Contemplación de qué? Santo Tomás lo ha dicho muy bien: los antiguos ponían la felicidad; la perfección última a que el hombre puede llegar, en que en el alma —que es en cierto modo todas las cosas, que es capaz de conocerlas todas— se describa todo el orden del universo y las causas de él; pero para nosotros, cristianos, el fin último no puede consistir en eso, sino en la *visio Dei* (63), porque la contemplación filosófica, que es meramente «teorética», no puede ser el fin último de la vida; la felicidad no consiste en resolver problemas filosóficos ni en descifrar los enigmas del universo; tiene que consistir en una contemplación con amor en plenitud; tiene que ser, por tanto, una contemplación personal que sólo puede encontrarse en Dios. Ahora bien, la filosofía no puede alcanzar la *visio Dei*, ni la ética preparar al hombre, más que de lejos, para ella. Otra vez desembocamos en el ámbito de la religión.

#### LA FELICIDAD COMO PERFECCIÓN

Hemos perseguido la determinación del bien supremo por tres vías diferentes: virtud, contemplación y fruición, y hemos visto que ninguno de estos bienes, por separado, es suficiente para colmarnos de felicidad, sino que se requieren los tres juntos. Pero aun reuniendo, es decir, poniéndolos juntos los tres, no hemos alcanzado todavía la apetecida concreción de la felicidad; nos movemos aún en un

---

(63) *De Veritate*, 2, 2. Es verdad que, teóricamente, la *visio Dei* sobrenatural no es el único bien posible; podría haberlo sido una mera *contemplatio* natural; pero contemplación, siempre, de Dios. Por lo demás, en estas páginas y siempre que hablo de abertura de la moral a la religión, me refiero en el plano de la realidad *histórica* —y no meramente hipotética— a la religión cristiana.

plano abstracto. En efecto, decir «virtud» no es decir nada o casi nada, mientras no se desarrolle la teoría de las virtudes. Y «contemplación», lo mismo que «fruición», puede haberlas de muchas cosas. ¿Cuál es *el bien concreto* (64) cuya contemplación y fruición proporciona la felicidad? Pero, ante todo, ¿existe ese bien concreto y supremo? Y en el caso de que exista, ¿constituye el objeto propio de una ética autosuficiente, de una ética separada?

A la primera pregunta se puede contestar, desde luego, afirmativamente, siempre que se acepte, como aceptamos nosotros, la subordinación de la ética a la teología natural. Esta nos muestra que existe Dios y que es el cúmulo de todas las perfecciones, el Bien infinito. Si no se acepta la legitimidad de la teología natural, entonces, aun cuando se admita la existencia de Dios en virtud de una experiencia religiosa, ese Dios incognoscible, ese Bien en Sí que, como dice Plotino, estaría «más allá de lo pensable», no puede constituir el fin último de la ética en cuanto tal. Entonces, desde el punto de vista filosófico, el «bien supremo» sería una idea-límite o un concepto vacío. Lo que realmente habría y de lo que la ética tendría que ocuparse es de una pluralidad de bienes, y a lo más que se podría aspirar es a establecer entre ellos una jerarquía de valor. Platón intentó abrazar todos los «bienes» —todas las «Ideas»— en la Idea del Bien, pero no consiguió resolver el problema de esta *koinonía* de las Ideas. La filosofía de los valores en algunos de sus representantes ha reanudado el intento de Platón. Pero en su forma más sistemática y madura, la de Nicolai Hartmann, considera vano este esfuerzo y se inclina resueltamente a un pluralismo irreductible de valores (65).

Pero aun admitida racionalmente y, por tanto, de una manera válida para la filosofía moral la existencia de Dios, sin embargo *éticamente* no es todavía verdadera la ecuación felicidad en concreto = Dios. El Dios de la filosofía no es el bien infinito adecuadamente propuesto y adecuadamente aprehendido, sino solamente un «bien particular». El hombre desea, apetece y persigue la felicidad, esto es, el

---

(64) Naturalmente, una cosa es que el hombre esté ligado a la «felicidad en común» y otra, completamente distinta, y además falsa, que busque esa mera sombra en sí misma: la busca necesariamente en bienes concretos. El Padre AUGUSTO ANDRÉS ORTEGA ha escrito esto: «La voluntad no ama el «bien en común» ni la «bienaventuranza» en común, ni libre ni necesariamente. Estas son puras abstracciones a veces peligrosas... La voluntad ama sólo bienes concretos y reales» (*Dios y el problema del mal*, pág. 17).

(65) *Ethik*, 288 ss.



bien absoluto. Pero el Dios de la filosofía no aparece ante la inteligencia como el bien absoluto, sino como el resultado de un razonamiento, como una idea, como un bien particular. Solamente una aprehensión adecuada y en esta vida imposible y, entretanto, la aprehensión por la fe *caritate formata*, pueden ver en Dios el Bien total. Pero aun así, el problema moral subsiste. Por consiguiente, desde el punto de vista de la ética, responder inmediatamente que la felicidad está en Dios es dar por resuelto el problema moral concreto subsumiéndolo en el religioso. Veamos de recorrer el camino un poco más despacio.

La felicidad, decía Aristóteles, ha de encontrarse en la «obra del hombre», en la actualización de sus potencias propias, específicas y más elevadas. Suárez, fiel al espíritu aristotélico, define el bien moral como la conveniencia con la naturaleza racional. Pero esta definición, siendo verdadera, no explica suficientemente que esa «conveniencia» no está —desde el punto de vista ético— enteramente *dada*, sino que, aparte ciertas evidencias morales muy generales, en cuanto se desciende al plano concreto de la vida de cada uno, es siempre problemática y tiene que ser *lograda*, pero, al propio tiempo, puede ser *malograda*. Lo que el hombre ha de hacer en cada una de sus situaciones no es casi nunca perfectamente aprehensible de antemano. Más arriba poníamos algún reparo a la palabra «fin», que no expresa el carácter indeterminado, confuso, oscuro, de lo que se busca. Nuestra *praxis* tiene siempre un «sentido»; pero no siempre, ni mucho menos, lo tenemos ante los ojos, como el corredor la meta. Muchas veces tenemos que esperar, «dar tiempo al tiempo» y saber escuchar, a su hora y no antes, lo que «el tiempo dirá». El hombre es siempre, como dijo San Agustín, un problema para sí mismo, y «está sobre sí», proyectando siempre su perfección (tal vez por el rodeo de la re-fección o en el atolladero de la de-fección). Ahora bien, esta perfección, en virtud del modo de ser del hombre, abierto a las cosas, ha de hacerse con ellas. El hombre se perfecciona con las cosas, «*bonum ens perfectivum alterius*», con la realidad. Pero ¿con qué realidad? Con toda la realidad, con la realidad entera. La capacidad apetitiva del hombre es infinita, sólo con el infinito puede colmarse. Ahora bien, hay una infinitud vacía: es el *ens commune*, el ser como trascendental, es decir, el horizonte de todo ente concreto, el ente como indefinido. A través de la apetición de los entes concretos se llega a descubrir la quimera de pretender apresar este ámbito total de lo que es. Y entonces surge este problema: semejante infinitud vacía, ¿puede conver-

tirse en una infinitud llena? ¿Hay, más allá del ser indefinido, un ser infinito? ¿Hay un ser en sí mismo, un *Ipsum esse* para el que no vale ya la distinción heideggeriana entre el ser y el ente porque es, a la vez, «el ser mismo» y el sumo ente, la realidad fontanal?

Otra vez volvemos a encontrar a Dios o, mejor dicho, nos encontramos en El. Pero otra vez también hemos ido demasiado deprisa. Volvamos sobre nuestros pasos. Concebimos la felicidad como la perfección. «Est enim beatitudo ultima hominis perfectio», escribe Santo Tomás (66). Pero entonces, ¿consistirá la felicidad en un bien del alma misma? Sí y no. No puede ser un bien «exterior» al alma porque en la jerarquía de los bienes —bienes exteriores, bienes del cuerpo, bienes del alma— los bienes exteriores son los de menor valor. Pero, por otra parte, tampoco ese bien supremo puede ser el alma misma; de lo contrario, todos poseeríamos en acto la felicidad y no tendríamos que buscarla desde nuestra indigencia. Santo Tomás distingue finamente el *finis qui* y el *finis cui*. La felicidad misma, como perfección del alma que es, es un bien inherente al alma misma; pero aquello en lo que la felicidad consiste, o sea aquello que hace feliz, está fuera del alma (67). Santo Tomás emplea aquí la expresión *extra animam* porque todo su razonamiento se endereza, tras haber descartado los bienes materiales, a hacer ver que el hombre no es autosuficiente, como creían los filósofos estoicos, con respecto a su felicidad, y que el bien supremo no es inmanente sino trascendente. Pero Dios no puede decirse *simpliciter* que esté *extra animam*. La felicidad es nuestra propia perfección, y nuestra perfección está en Dios; pero Dios no está fuera de nosotros: «en El vivimos, nos movemos y somos». Y menos, si cabe, el Dios a que tendemos. Los conceptos «espaciales» se tornan aquí radicalmente inválidos. La unión del hombre a Dios es la plena realización de sí mismo.

El hombre, en la carrera de su vida, ha corrido tras los bienes particulares; quizá también, guiado por la filosofía, tras de Dios como «bien particular». Ninguno de estos bienes ha podido saciar su sed de felicidad. Sólo Dios, no ya como «bien particular», sino como «bien universal», como «infinitud llena», es capaz de colmarla. Pero la *visio* y la *fruitio* perfectas de Dios no son alcanzables por la vía de la filosofía, ni tampoco en esta vida. Hay que «creer» en ellas y sólo así, en cierta medida —«quadam similitudine»— podrán sernos «do-

---

(66) I-II, 3, 2.

(67) I-II, 2, 7.

nadas». La fe y la caridad, lo mismo que la esperanza, son éticamente inaccesibles. La moral se abre una vez más a la religión. La felicidad es una gracia.

#### NOTA FINAL

Considerada la tematización moral en su *ratio* última, bien supremo o felicidad, a continuación sería menester estudiar las reglas a ella subordinadas, que dirigen inmediatamente nuestra conducta a aquel fin último. Aquí es donde se insertan los problemas de los modos del conocimiento moral, la razón práctica, la ley natural y los deberes morales. Tras de lo cual deberá volverse sobre el objeto material —actos, hábitos, *êthos*— para estudiarlo a la luz de su ordenación moral. O como diría Heidegger (68), se deberá «repetir» el análisis del objeto material, pero considerándolo ya formalmente desde el punto de vista ético: los actos, en cuanto buenos o malos; los hábitos, en cuanto virtudes o vicios; las formas de vida, en cuanto a su moralidad; y, en fin, los que a lo largo de la vida hemos querido y logrado o malogrado ser, la «esencia ética» que hemos conquistado existiendo y que quedará fijada para siempre en el instante definitivo de la muerte (69). De este modo queda bosquejado el panorama total de la Ética.

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

---

(68) *Sein und Zeit*, § 66. Cfse. también mi artículo «La enseñanza de la Ética», publicado en el núm. 26 de la *Revista de Educación* (diciembre 1954).

(69) Cfse. mi artículo «El diálogo católico con el existencialismo y la Ética», en el núm. 65 (mayo 1955) de la revista *Cuadernos Hispanoamericanos*.

