

LA INFLUENCIA DE LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA VIRTUD
EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

MÓNICA CHÁVEZ CERVANTES

Monografía de grado

Presentado como requisito para optar por el título de Licenciada en Filosofía y
Lengua Castellana

Asesor: Doctor Ciro Alonso Páez.

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA

BOGOTÁ.D.C

2021

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es fruto de gran esfuerzo y dedicación. Agradezco profundamente a quienes me tendieron una mano amiga en mis días más nublados, y también en los más alegres.

Quiero agradecer con especial atención a mi asesor, el profesor Ciro Páez, quien me ha acompañado y guiado a lo largo de este proceso, y que con tanto cariño y paciencia me ha ayudado a culminar. Gracias por acogerme y ayudarme en momentos de inseguridades.

TABLA DE CONTENIDO

Pág.

INTRODUCCIÓN	7
1. APROXIMACIÓN A LA VIRTUD [areté] Y A LA FELICIDAD [eudaimonía] COMO FINALIDAD	10
1.1 LA FELICIDAD Y LA VIRTUD SEGÚN ARISTÓTELES	10
1.2 LA RESIGNIFICACIÓN DE LA FELICIDAD Y LA VIRTUD EN FILÓN DE ALEJANDRÍA	21
2. EL ALMA Y EL SER VIRTUOSO EN ARISTÓTELES	30
2.1 LAS FUNCIONES DEL ALMA Y LOS MODOS DE CULTIVAR LA VIRTUD EN ARISTÓTELES	30
2.2 MODOS DE CULTIVAR LA VIRTUD Y SER VIRTUOSO	43
3. EL ALMA Y EL SER VIRTUOSO EN FILÓN DE ALEJANDRÍA	47
CONCLUSIONES	59
BIBLIOGRAFÍA	64

“Ya hemos especificado antes que se requiere naturaleza, hábito y razón, y de estos puntos hemos definido ya cuál debe ser la naturaleza de los ciudadanos [1327 b-1328 a]. Réstanos considerar si deben ser educados antes por la razón o por el hábito. Ambos deben estar entre sí en la mejor armonía, pues es posible que la razón no atine con el mejor ideal y que los hábitos produzcan un extravío semejante”.

(Aristóteles, Política, 1334 b).

INTRODUCCIÓN

La presente investigación procura determinar la influencia del pensamiento aristotélico en los planteamientos acerca de la virtud [*areté*] en Filón de Alejandría, esto sin pretender realizar una exposición completa de la ética de Aristóteles y de la del filósofo judío. La trascendencia de la filosofía griega en la historia de la filosofía y en la teología es incalculable; los conceptos griegos son primordiales en el transcurso de la historia del pensamiento. De igual manera, iluminar la incidencia griega en la filosofía filoniana, trae consigo la aclaración de conceptos y del horizonte de comprensión en el cual Filón de Alejandría fundamenta su pensamiento.

Naturalmente, los acontecimientos y los hechos históricos afectan al pensamiento de una época: lo nutren y lo transforman. El reinado de Alejandro Magno trajo consigo cambios políticos y culturales, pero desde un aspecto cronológico, Alejandro Magno pone fin a la época clásica del espíritu griego e inicia la llamada época helenística. Se reconoce la complejidad del cambio de pensamiento que recae en el espíritu griego y en el pensamiento judío. La referencia al pensamiento judío se debe a que en la naciente época helenística, el pensamiento de Oriente tiene su principal foco de desarrollo en el pensamiento judío, y en el encuentro de este pensamiento con el espíritu griego. Los hebreos echan mano a las reflexiones griegas dando lugar a un florecimiento innovador que se suele llamar judaísmo helenístico, en el que Filón de Alejandría plantea sus reflexiones.

Filón de Alejandría es un filósofo judío que sabe griego, y esto es preciso resaltarlo, ya que los conceptos, los diálogos y los tratados griegos trabajados por él no habían sido traducidos, y por consiguiente, el sentido es más fiel, pues las traducciones suelen omitir detalles que confunden y alejan lo designado en un principio. En este sentido, la recepción de la filosofía griega en Filón de Alejandría es innegable, y para la presente investigación resulta de interés

determinar de qué manera influyeron las reflexiones éticas aristotélicas en el filósofo judío.

De antemano cabe aclarar que la presente investigación no pretende ofrecer un cuadro cronológico de la filosofía antigua ni helenística, sino antes bien, pretende responder a la pregunta ¿cómo el concepto griego de virtud [*areté*] y su modelo de hombre virtuoso influyen en la naciente filosofía judío-helénica de Filón de Alejandría? Naturalmente, no se comprenderá ni la virtud ni cómo el ser humano es virtuoso desligado de otros conceptos de acuerdo con Aristóteles y Filón de Alejandría, y en el transcurso de la investigación, en cuanto sea necesario, se hará relación con otros conceptos de ambos autores.

Para lograr este cometido, se ha tenido en cuenta uno de los textos más significativos de la ética aristotélica, la *Ética a Nicómaco*, además de algunos pasajes *Del Anima* y de la *Metafísica*. Para el caso de Filón de Alejandría, se han tenido en cuenta cuatro de sus textos: *Todo hombre es libre*, *Sobre las virtudes*, *Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín*, cuyo texto se destaca por el método exegético sobre el relato de Caín y Abel, y *Sobre quién es el verdadero heredero de las cosas Divinas*. Igualmente, se ha consultado la *Introducción a Aristóteles* de Giovanni Reale para esclarecer conceptos aristotélicos; y así también, los artículos *Qué es la felicidad según Filón* de Marta Alesso y *El cuerpo como tumba del alma en Filón de Alejandría. Uso y resignificación de una metáfora* de Laura Pérez, para dilucidar el pensamiento filoniano en relación con la virtud y otros conceptos. La lectura de estos textos ha permitido identificar que para la comprensión del concepto de virtud [*areté*] y de cómo el ser humano es bueno y virtuoso, es necesario analizar otros temas como los de la felicidad, el alma y las funciones y las partes del alma.

Estos tres temas son desarrollados en el presente trabajo a lo largo de tres capítulos. El primer capítulo lleva como título “Aproximación a la virtud [*areté*] y a la felicidad [eudaimonía] como finalidad”, en él se abordan los conceptos de felicidad [*eudaimonia*] y bien, y se esclarece el concepto de virtud [*areté*] en la

ética aristotélica y en la filoniana. El segundo capítulo: “El alma y el ser virtuoso en Aristóteles”, dilucida la relación aristotélica del alma y sus funciones con la virtud y con los posibles modos de cultivarla. El tercer capítulo: “El alma y el ser virtuoso en Filón de Alejandría” analiza los planteamientos filonianos sobre la virtud y el alma, mostrando también las contradicciones entre ellos. Igualmente, se muestran los tipos de alma que concibe el pensamiento judeocristiano a partir de la idea del Bien y su noción de cómo el hombre puede llegar a ser virtuoso.

Finalmente, cabe aclarar que aunque dos de los capítulos profundizan especialmente en uno de los autores, algunas veces se contrastan los planteamientos de los dos autores en tanto que resulta preciso manifestar las semejanzas y las diferencias existentes entre los conceptos de Aristóteles y los de Filón. De igual manera, en algunas ocasiones se recurre a la bibliografía secundaria para esclarecer aún más los términos, las contradicciones, y el sistema ético que se constituye a partir del concepto de virtud [*areté*].

1. APROXIMACIÓN A LA VIRTUD [areté] Y A LA FELICIDAD [eudaimonía] COMO FINALIDAD

El presente capítulo se divide en dos apartados; el primero estudia y manifiesta la manera en que Aristóteles concibe a la felicidad [eudaimonía] como la finalidad de las acciones humanas, y cómo la felicidad tiene relación con la virtud. Ciertamente, el estagirita no desliga los aspectos humanos para la consecución de la felicidad, por ello, comprender la eudaimonía y la virtud [areté] en Aristóteles, implica también una aproximación a los géneros de vida, al bien, a las partes y las funciones del alma. El segundo apartado explica lo que Filón de Alejandría entiende por felicidad y cómo la identifica con Dios, la relaciona con la virtud y con la Ley del Antiguo Testamento. En el transcurso de este apartado, es posible identificar el modo en que el filósofo judío establece sus postulados éticos y algunas de las semejanzas y diferencias con los planteamientos de Aristóteles.

1. 1 LA FELICIDAD Y LA VIRTUD SEGÚN ARISTÓTELES

La *eudaimonía* en Aristóteles se caracteriza por ser el fin de las acciones humanas, y más que un concepto definible es una concepción sobre la conducta moral del ser humano en la comunidad, por ello la *eudaimonía* tiene que ver con el vivir y el obrar bien, en razón de que el ser humano actúa con miras a un fin.

El estagirita afirma que el ser humano es un ser social integrado en la comunidad, y como tal el fin de sus acciones ha de ser el bien común. Desde el inicio de la *Ética a Nicómaco* el estagirita plantea que si lograr el bien de cada hombre es lo mejor, aún más es lograr el de la ciudad: “Pues aunque sea el mismo el bien del

individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad”¹.

El fin de las acciones humanas es la felicidad [*eudaimonía*] y el bien. Aristóteles afirma la imposibilidad de que un individuo sea feliz y bueno en solitario y aislado, en razón de que el ser humano es un ser social que a través de las interacciones humanas, logra desarrollar sus mejores capacidades y valora lo que es bueno y malo, perjudicial o no. Asimismo, los bienes externos de la amistad y de la familia permiten una mejor existencia.

Aristóteles plantea que la felicidad es el bien perfecto y suficiente, es el fin de las acciones y de las actividades, un “bien realizable”². De este modo, la felicidad es el bien último que todo ser humano anhela, y por tal constituye una manera de identificar las cosas, las acciones y las actividades por los que el ser humano pueda verse inclinado para elegir. Existen distintos fines pero sólo uno se elige por sí mismo y no en función de otra cosa.

Los fines que se eligen por otra cosa no son perfectos, pues su función es instrumental. Por ejemplo: la riqueza, es un fin que muchos hombres procuran pensando en obtener bienes exteriores; sin embargo, la posesión de riqueza no implica ni la búsqueda ni la obtención de la felicidad o del bien supremo. En palabras de Aristóteles: “Puesto que parece que los fines son varios y algunos de estos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto”³. Así, el elemento que diferencia a los demás bienes de la felicidad es la perfección y la elección por sí misma.

Esta característica de la felicidad, la perfección, es posible explicarla distinguiendo tres tipos de bienes y de fines en Aristóteles: a) los que se buscan en función de otra cosa; b) los que se persiguen por sí mismos pero en función de otra cosa; y c) los que se buscan y se eligen por sí mismos y no en función de otra.

¹ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. PALLÍ BONET, J (tr). Madrid: Gredos: 1998. 1094b 5.

²Ibíd., 1097a 24.

³Ibíd., 1097a 25.

Los primeros son los instrumentales que son útiles para alcanzar otra cosa. Los segundos fines son aquellos que se anhelan por sí mismos, pero también en función de la felicidad, es decir, que también se eligen porque los hará felices. Finalmente, está el fin perfecto que se elige por sí mismo y que no está subordinado a ningún otro, y por eso mismo es completo.

La distinción entre dos tipos de fines los explica el estagirita de la siguiente manera:

Ahora bien, al que se busca por sí mismo [fin] le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa⁴.

La felicidad es un bien suficiente y completo, porque no requiere nada más. La suficiencia que aquí se indica nada tiene que ver con entender que el ser humano en solitario se procura la felicidad, pues que sea suficiente no quiere decir que se baste consigo mismo para ser feliz. Antes bien, el estagirita entiende la suficiencia de la felicidad con el hecho de que a ésta no hay que sumarle otra cosa para ser deseada y elegida. Al respecto afirma Aristóteles: “Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada”, y continúa: “pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable”⁵.

Es posible interpretar las anteriores palabras del estagirita de tres maneras: primero, considerar que la felicidad, tras añadirsele más bienes, se hace más deseable; segundo, que la felicidad encierra un conjunto de distintos bienes, externos e internos, y la suma de éstos es por sí mucho mejor que un solo bien y por ello es suficiente; y tercero, a la felicidad no hay que añadirle nada, pues ella no necesita ningún bien o posesión para ser anhelada, y aunque existan bienes

⁴Ibíd., 1097a 30.

⁵Ibíd., 1097b 13-15.

útiles que conduzcan a la felicidad, no implica que sean una condición para obtenerla.

Afirmar que la felicidad es el fin perfecto y suficiente de las acciones humanas, a la vez confirma que la vida del hombre es, esencialmente, acción. El ser humano es el único ser vivo que tiene la capacidad de actuar para ser feliz, y más aún por ser racional, pues las acciones que procuran la felicidad se identifican con las mejores, y éstas tienen que ver con la razón. Alesso en su texto *Qué es la felicidad según Filón* afirma que para el estagirita la felicidad está en relación con la acción: “Claro está que no es un mero goce pasivo, como el de los animales, sino en acción [*enérgeia*] y, en este orden, las “mejores actividades” son identificables con la felicidad”⁶.

La felicidad se logra cuando se actúa adecuadamente. Las acciones permiten desarrollar las capacidades que posee cada ser humano por naturaleza; es por esto que Aristóteles afirma la importancia de la actividad para ser felices, pues, en la medida en que el hombre realiza acciones razonables y de acuerdo con la virtud, será feliz. Es propio del hombre la razón y del hombre bueno actuar bien y ser feliz; el ejemplo de Aristóteles expone claramente esta idea: tocar la cítara es propio de un citarista y del buen citarista tocarla bien⁷. Las acciones razonables y buenas en las que cada ser humano desarrolla sus propias facultades naturales, son aquellas que hacen feliz al hombre.

Frente a esta idea, de que la felicidad se logra en la medida en que el hombre actúe en relación con sus facultades naturales, hay quienes afirman que cualquier acción que el hombre realice se justifica bajo la idea de que a éste le hace feliz. Sin embargo, esta afirmación no es correcta, pues, en primer lugar, son las acciones razonables acompañadas de la excelencia, lo mejor de cada uno, las que procuran felicidad y no cualquiera otra; en segundo lugar, debido a que estas acciones son buenas y son las mejores, deben procurar también el bien común. De

⁶ALESSO, Marta. “Qué es la felicidad según Filón” *En*: Circe. 2008. N°12, pág. 18.

⁷Véase, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. 1098 a 10.

este modo se explica que la *eudaimonía* no es sólo el fin, sino también es lo mejor –el bien supremo- a lo que el hombre pueda procurar.

Llegado a este punto, se identifica que la felicidad se relaciona con el actuar y el vivir bien; y así también, que las mejores acciones están acompañadas de la razón y de lo placentero. Actuar bien se refiere a las acciones acompañadas de virtud, de razón y de agrado, pues no son acciones que por azar resultan buenas, sino que lo son por sí mismas, y por tal conducen a la *eudaimonía*. En otras palabras, en el actuar bien confluyen las mejores capacidades del hombre en razón del Bien y de la felicidad; es así que Aristóteles apuesta por la identificación de la conducta moral con el obrar y el vivir bien.

Ahora bien, en el actuar y en el vivir también se condensan los tres géneros de vida en los que, según Aristóteles, se desarrolla la existencia humana, a saber: la vida voluptuosa, la política y la contemplativa. La vida voluptuosa es definida por el estagirita como aquella cuyo fin es la mera búsqueda del placer, y quienes se entienden y se identifican con este modo de vida, eligen algo que también eligen las bestias⁸. La vida política tiene como eje la acción virtuosa, y por ello resalta el estagirita que los que se dedican al honor esperan ser honrados por la virtud, pues “esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos”⁹. La vida contemplativa, distinta de la voluptuosa y de la política, tiene como actividad esencial el razonamiento. Este modo de vida desarrolla la función propia y más natural del hombre: la razón; el intelecto gobierna las acciones y cultiva el conocimiento. El estagirita defiende que la vida contemplativa es la única que procura la verdadera *eudaimonía*, esto es porque para él la razón es de carácter divino, es aquello que asemeja al ser humano con los dioses, y una vida dedicada al cultivo de la razón es la mejor. Afirma al respecto: “Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento

⁸Véase, *Ibíd.*, 1095b 15-20.

⁹*Ibíd.*, 1095b26.

de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros”¹⁰.

Una vida en la que predomina el carácter divino del hombre es de por sí la más agradable y la mejor, y aunque esta idea sirva para entender que la teoría moral aristotélica es una especie de aristocracia en el que sólo los sabios son buenos, virtuosos y felices, Aristóteles es muy claro con precisar que la naturaleza racional es propia de todos los seres humanos. Igualmente, quienes puedan interpretar un purismo intelectual en la moral aristotélica a partir de la vida contemplativa, están en error, pues el mismo estagirita identifica que, a pesar de que la vida contemplativa es la mejor, el sabio necesita de los bienes externos para ser feliz. Al sabio no le basta con el conocimiento, también necesita de la acción y de la experiencia.

Ahora bien, el vivir bien –la vida contemplativa- requiere de la acción del hombre –actuar bien-, pero no sólo los modos de vida política y contemplativa se conjugan para la consecución de la felicidad, sino también es necesario el deseo, la sensación y el placer en tanto que permiten percibir lo que es agradable por sí mismo. Así que la felicidad se concreta en las acciones en que se combinan la razón y el deseo, teniendo en cuenta que el ser humano es el único ser vivo con la capacidad de deliberar. Afirma Alesso que para el estagirita la felicidad está en relación con la virtud, la filosofía y la sabiduría práctica, y “aunque no consiste en el placer, no lo excluye”¹¹. Ahora bien, las actividades y las acciones que contribuyen a la consecución de la *eudaimonía* no son cualquier combinación entre el deseo y la razón, sino cierta combinación en que se desarrolla lo mejor del ser humano, la *areté*.

Para Aristóteles, la felicidad –y el bien- es una cierta actividad [*energeia*] que tiene relación con las acciones [*praxis*] humanas, porque es el resultado de un actuar. Pero antes de estudiar el tipo de actividad que es la felicidad, es preciso determinar por qué es una actividad y no otra cosa. La felicidad no es la posesión

¹⁰Ibíd., 1177a 15.

¹¹ALESSO, Marta. Op. cit., p. 18.

de los bienes exteriores, debido a que, en primer lugar, es un fin que se persigue por sí mismo y no por otra cosa; y en segundo lugar, no es algo que un día se puede tener y al otro no, como algún objeto que se pueda arrebatar fácilmente.

Tras aclarar que la felicidad no radica en la posesión de bienes exteriores, Aristóteles también sostiene que no debe entenderse como un modo de ser. Los modos de ser se caracterizan por manifestarse aun cuando el ser humano permanezca en la inactividad, en el que sólo basta la presencia sin causar ningún bien; por ejemplo: un hombre noble puede estar inactivo por alguna razón y no generar ningún bien, contrario a un hombre noble que actúa, pues éste realiza la acción noblemente y genera un bien. En este mismo razonamiento, si un hombre es feliz no lo es porque su modo de ser sea bueno, sino que es feliz por sus acciones. El estagirita ejemplifica con los jugadores olímpicos: “Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes lo que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas”¹².

Dicho entonces que la felicidad es una actividad, ahora cabe preguntarse: ¿Qué tipo de actividad [*energeia*] es la felicidad [*eudaimonía*]? El bien se procura a través de una cierta actividad que desarrolla la función propia de cada cosa; en el caso de los seres humanos la vida racional es la más propia; sin embargo, el hombre bueno le agrega a tal actividad del alma lo mejor, la excelencia, esto con el fin de realizar las acciones del mejor modo posible. Tras añadir lo mejor, Aristóteles entiende que se da en el alma un proceso de perfección, pues el ser humano es el único ser vivo con esta capacidad para mejorar en pro de la felicidad y del bien común. La felicidad -y el bien- del hombre “es una actividad del alma de acuerdo con la virtud”¹³.

Ciertamente, en Platón la virtud [*areté*] es una facultad constitutiva del ser humano que permite que éste sea mejor, y por esta razón la virtud es en extremo valiosa, quizás con toque de divinidad. Platón en el *Menón* define a la virtud en

¹²ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Op., cit., 1099a 5.

¹³Ibíd., 1098a15.

las palabras de Menón a Sócrates: “Pues me parece, entonces, Sócrates, que la virtud consiste, como dice el poeta, en “gustar de lo bello y tener poder”. Y así llamo yo virtud a esto: desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas”¹⁴; el ser humano tiene la capacidad de engendrar todo aquello que le sea útil para ser mejor y feliz. En esta definición platónica no es coincidencia la presencia de los términos *tener poder* y *procurar*, pues implícitamente tanto el uno como el otro sugieren la necesidad de un esfuerzo y trabajo del ser humano para cultivar la virtud [*areté*]; luego, no es suficiente la disposición natural para ser virtuoso.

Aristóteles entiende a la virtud no como una facultad, sino como un modo de ser que se forja con las acciones que armonizan la razón y el deseo. Este modo de ser requiere de una perfección y de una capacidad natural con la que algo puede ser mejor o peor. En consonancia con esta idea, Aristóteles respecto a la relación virtud-perfección establece que:

la virtud es una cierta perfección (porque de lo que adquiere su propia virtud decimos que es perfecto en cada caso, en el sentido de que es máximamente conforme a su propia naturaleza, por ejemplo hablamos de un círculo perfecto cuando es máximamente círculo, cuando es óptimo)¹⁵.

Plantear que la virtud es una cierta perfección que se logra cuando algo alcanza el desarrollo de su propia naturaleza, implica –como en Platón– dos cosas, a saber: la capacidad [*dýnamis*] y el movimiento [*kínesis*]. En primer lugar, cabe precisar que el término *dýnamis* traducido como capacidad y potencia se relaciona no sólo con la física sino también con la ética aristotélica; esto en razón de que el estagirita identifica en las acciones humanas aspectos de cambio y de progreso.

Aristóteles en la *Metafísica* entiende por potencia [*dýnamis*]¹⁶: A) Principio y capacidad de movimiento y de cambio que puede estar en otro o en sí mismo, en otras palabras, es la capacidad para mover y actuar sobre otro o sobre sí mismo. Así, por ejemplo, el arte de construir es una potencia que está en el hombre y no

¹⁴PLATÓN, Menón o de la virtud. *En*: Diálogos II. OLIVIERI, F.J (tr). Madrid: Gredos, 1987. 77b.

¹⁵ARISTÓTELES, Física. ECHANDÍA DE, Guillermo (tr). Madrid. Editorial: Gredos, 1995. 246a10.

¹⁶Véase, ARISTÓTELES, Metafísica. 1019a15-30.

en lo que se construye; y así también cuando el principio de cambio se ejerce sobre sí mismo: “pero el arte de curar, que es una potencia, puede estar en el que es curado, pero no en cuanto que es curado”¹⁷. Esta primera definición de potencia tiene en cuenta el poder y la facultad, en este caso humana, para transformar tanto al mundo como a sí mismo. B) Potencia para ser afectado (movido o cambiado) por otro o por sí mismo; esta definición ya no tiene en cuenta el poder de cambiar sino la facultad de ser cambiado y transformado; siguiendo con el ejemplo anterior, el ser humano tiene la potencia para ser curado bien sea por un médico o por sí mismo en cuanto que médico. C) *Dýnamis* como el buen cumplimiento del propósito o del propio designio. D) La potencia y la capacidad de algo o alguien para permanecer inalterable frente a las afecciones dañinas o destructivas, debido a su buena disposición: “todos aquellos hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles, o inmutables, o no fácilmente movibles hacia lo que es peor, se llaman potencias”¹⁸.

Estas cuatro definiciones de potencia [*dýnamis*] manifiestan la capacidad y el poder que tiene el ser humano para transformar y transformarse de la mejor manera; esta semejanza con la definición de virtud [*areté*] platónica en la que el hombre es capaz de procurarse lo mejor, demuestra que Aristóteles concibe a la virtud dentro de un proceso de perfección que implica un movimiento [*kínesis*], que puede ser externo o interno; en el primer caso se entiende como el cambio de un lugar a otro, y en el segundo, el que aquí interesa y que el estagirita lo define como “la actualidad [*entelécheia*] de lo potencial [*dýnamis*] en cuanto a tal; por ejemplo, la actualidad de lo alterable en tanto que alterable es la alteración”¹⁹. Esta definición sostiene que el movimiento es una constante actualización de la potencia, un devenir y un estar siendo actualizado en tanto que es movable; de modo que la actualización de la potencia es un progreso hacia lo que es mejor, hacia su propio designio.

¹⁷Ibid., 1019a16.

¹⁸Ibid., 1019a26.

¹⁹Ibid., 201a10.

La virtud en el pensamiento aristotélico no debe entenderse como una facultad humana, puesto que un hombre no es bueno y justo por naturaleza, aunque posea la capacidad natural para serlo; sino antes bien, la virtud es un modo de ser puesto que las virtudes disponen de cierto modo al ser humano ante distintas situaciones de la existencia y frente a las acciones. Las acciones que equilibran la razón y el deseo son las acciones virtuosas, en las que intervienen la potencia y el movimiento del alma; la virtud es una elección razonable para actuar adecuadamente según la situación, es por esto que Aristóteles plantea que las buenas acciones son aquellas en razón de un término medio.

El término medio es el equilibrio de los extremos; así un hombre que le teme a todo es cobarde, y el que no le teme a nada es temerario; de manera que el hombre virtuoso es aquel que no es ni cobarde ni temerario, sino antes bien, sus acciones frente al miedo son razonables, procuran ser moderadas y acertadas. La virtud consiste esencialmente en actuar debida y razonablemente, equilibrando el deseo y la razón; es así que el hombre justo es justo no por el conocimiento de la justicia, sino porque actúa justamente de acuerdo a la situación con otros seres humanos.

La virtud, o mejor, el justo medio, es susceptible de arruinarse, puesto que tras una deliberación, el ser humano puede inclinar sus acciones hacia las pasiones. Aristóteles identifica que en las relaciones y en las experiencias humanas intervienen el placer, el dolor y la razón, y en la medida en que el ser humano elija qué es lo mejor para sí mismo y en relación a él, la virtud se fortalece o se arruina. La virtud en Aristóteles es un concepto que reúne lo mejor del ser humano y su capacidad para ser feliz a través de ella, por esta razón la felicidad [*eudaimonia*] es una actividad conforme a ella.

La felicidad en Aristóteles conjuga varios elementos de la existencia humana: la acción, la razón y la virtud. Con la definición de *areté* y lo que aquella implica, la *eudaimonía* se entiende como una constante actualización de lo mejor que hay en el ser humano: la razón, que es lo más propio por naturaleza. Afirma el estagirita: “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”²⁰.

²⁰Ibid., 1178a.

1.2 LA RESIGNIFICACIÓN DE LA FELICIDAD Y LA VIRTUD EN FILÓN DE ALEJANDRÍA.

La felicidad y el bien son claves en Filón de Alejandría, pues constituyen sus planteamientos éticos. En el método exegético del filósofo judío para interpretar pasajes y personajes bíblicos, algunas veces se encuentran inconsistencias e incongruencias; sin embargo, respecto a sus ideas sobre Dios y la razón humana hay un orden que supera las inconsistencias.

En Filón de Alejandría la *eudaimonía* [felicidad] se caracteriza por dos cosas: primero, es el fin de las acciones humanas; segundo, se identifica con Dios y el Bien. Es así que el concepto de felicidad configura la ética en el pensamiento filoniano, pues está en estrecha relación con lo que es ser bueno. En la interpretación de algunos de los pasajes de la ley mosaica, Filón de Alejandría manifiesta que el ser humano para ser feliz debe obrar bien y procurar cumplir la ley divina.

El filósofo judío considera que el ser humano por su voluntad puede ser feliz. Esta idea pone en relieve que la felicidad del ser humano no tiene exclusivamente relación con la comunidad o con su característica social; en otras palabras, importa más la felicidad y el bien de un hombre que el de la ciudad. Esto es porque Filón de Alejandría considera al hombre como un ser creado por Dios, por lo que las acciones y la vida del hombre tienen como fin último retornar a su creador que es el supremo bien y la felicidad. Sumado a esto, el hombre que es bueno y feliz también es libre; Filón en su texto *Todo hombre bueno es libre* tiene por objeto demostrar la libertad del hombre bueno: “demostraremos que todo hombre bueno y de valor es libre”²¹.

Considerar que el fin de las acciones humanas (la felicidad [*eudaimonía*] y el bien) se identifica con Dios, muestra la importancia de Dios en la ética, pues el hombre realiza sus acciones con miras al Legislador y no en razón de su propia

²¹ALEJANDRÍA DE, Filón. *Todo hombre bueno es libre*. SAMARANCH, Francisco De P. (tr). Buenos Aires: Aguilar, 1977. Capítulo 1, p. 21.

existencia; esta idea presenta a la felicidad y al bien como algo externo que determina la conducta humana. A esto cabe agregar que para Filón de Alejandría la ley mosaica establece la buena conducta, pues en ella se expone cómo y cuándo se obra bien y adecuadamente.

Para Filón de Alejandría, Dios además de ser el creador y el legislador es el principio activo que le otorga a las criaturas del mundo las facultades para vivir del mejor modo posible. Filón en su interpretación de las palabras del Éxodo: “Si Dios, pues, te diere, separarás...” (Ex. 13: 11) manifiesta que todo aquello que posee el hombre es un préstamo divino porque todo es propiedad de Dios: “En efecto, si Él no te diere no tendrás, puesto que a Él le pertenecen todas las cosas: cuanto hay fuera de ti[sic], el cuerpo, la sensibilidad, la razón, la inteligencia; y todas las funciones de ellos; y no sólo tu persona, sino también este mundo”²².

Tras establecer a Dios como la causa eficiente ocurren dos cosas: primero, se establece una relación específica entre el ser humano y Dios; segundo, se da lugar a la responsabilidad del hombre de cuidar y hacer buen uso de lo prestado. Respecto a lo primero, la relación entre el ser humano y Dios se parece a la del deudor con el prestamista, pues el prestamista es quien por un tiempo presta algo para ser devuelto, y el deudor es a quien se le presta y de algún modo está obligado a devolver lo prestado. Dios tras otorgar como préstamo la inteligencia, la razón y los demás bienes, convierte al ser humano en el deudor cuyo deber también consiste en reconocer los dones divinos. En *Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín*, se exponen dos cargos contra Caín y uno de ellos se relaciona con no reconocer que los bienes del hombre son dados por Dios: “[...] otros, presa de la desmedida presunción, tiénense [sic] a sí mismos por autores de los bienes que les han cabido, y no a Aquél que es el verdadero origen de ellos”²³; y tal presunción humana, Filón destaca que se opone a la ley mosaica y cita: “No digas: Mi fuerza y mi fortaleza de mi brazo me han

²²ALEJANDRÍA DE, Filón. *Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín*. En: *Obras completas de Filón de Alejandría*. TRIVIÑO, José María (tr.) Buenos Aires: 1976. Parágrafo 97.

²³Ibíd., parágrafo 54.

dado todo este poder”. Antes bien, conserva en la memoria al Señor tu Dios, que es Quien te da la fuerza para alcanzar el poder” (Deut. 8: 17-18)²⁴.

Esta relación entre el prestamista y el deudor establece un compromiso semejante a un contrato, en el que el deudor además de devolver lo prestado, debe hacer un buen uso de los bienes, y este *buen* uso, según la creencia hebraica, está descrito en la ley mosaica. Este compromiso o contrato es el pacto divino entre los hombres y Dios; Filón de Alejandría entiende que con Abraham se lleva a cabo este compromiso en el que, por un lado, Abraham debe cumplir y reproducir las leyes de Yavhé, y por el otro lado, Dios, a cambio, promete al patriarca la descendencia y la prosperidad para ella. A profundidad, este pacto establece la relación trascendental sagrada entre Dios, Abraham y los hombres, pues Dios a partir de dicho pacto es el Señor de Abraham, de la descendencia y de la creación.

Al inicio del texto *Sobre quién es el heredero de las cosas divinas*, Filón de Alejandría detalla la especial relación de señorío y de amistad entre Dios y Abraham a partir del relato bíblico sobre dicho pacto. Retoma del Génesis la primera conversación entre Abraham y el Legislador: “Después de estas cosas vino la palabra de Yavhé a Abram en visión, diciendo: No temas Abram; yo soy tu escudo, y tu galardón será sobremanera grande. Y respondió Abram: Señor Yavhé ¿qué me darás, siendo así que ando sin hijo, y el mayordomo de mi casa es ese damasceno Eliezer?”²⁵; el filósofo judío a partir de este pasaje afirma que se revelan la confianza y la cautela de Abraham hacia Dios. La manera en que el patriarca realiza la pregunta, ¿qué me darás...? evidencia confianza, y la palabra “Señor” demuestra prudencia y conciencia del poder soberano que posee Dios. En palabras de Filón de Alejandría: “El que dice: Señor, ¿qué me darás?” está virtualmente diciendo: No ignoro que tu poder es superlativo; conozco lo terrible de Tu autoridad; vengo a Tu encuentro temeroso y tembloroso; y a la vez vengo

²⁴Ibid., parágrafo 56.

²⁵ALEJANDRÍA DE, Filón citando GEN 15, 1-2 en *Sobre quién es el verdadero heredero de las cosas Divinas*. En: Obras completas de Filón de Alejandría. TRIVIÑO, José María (tr.) Buenos Aires: 1976.

confiado”²⁶. Abraham aprende y entiende que cumplir con las exhortaciones de la ley divina es vivir bien y tranquilamente.

Cuando el hombre actúa de acuerdo a la ley divina y cumple las exhortaciones de la misma puede ser feliz, de modo contrario a quienes no actúan así. En esta teoría filoniana, la existencia es un proceso para llegar a ser feliz, por lo que la felicidad [*eudaimonía*] además de ser el fin también es una recompensa por el buen comportamiento moral; esta idea se entiende con la creencia hebraica de la inmortalidad del alma, de una vida después de la muerte. Con esto, no hay que entender que el hombre no puede llevar una vida agradable, pues aunque la auténtica felicidad se logre después de la muerte, es posible tener una buena vida.

Ahora bien, si la felicidad es una recompensa por el buen comportamiento, entonces supone la existencia de un castigo para quienes no actúan así. Filón de Alejandría opone las buenas acciones a las malas, a los virtuosos, los condenados, planteando así dos tipos de seres humanos: quienes son buenos y cultivan la virtud, que se consagran a Dios y a su servicio, y quienes realizan sus acciones en pro del placer y de lo agradable, que refiere a la sensibilidad. En palabras de Filón: “Es que de las dos formas de pensamiento, una, la que se ocupa de las Divinas virtudes, está consagrada y dedicada a Dios; y la otra, la que se desvela por la desdichada humanidad, está consagrada a la desterrada creación”²⁷.

Con lo anterior se distinguen dos ideas claves en la ética filoniana: primero, la diferencia entre lo bueno y lo malo y la asociación de lo bueno con Dios y lo malo, con el mundo; segundo, la capacidad del ser humano para engendrar alguno de los dos pensamientos. La radical separación entre lo bueno y lo malo crea una determinación acerca de las acciones humanas; es decir, los hombres son diferenciados entre buenos y malos según guíen sus acciones a partir de la ley mosaica, de manera que se evidencia una profunda diferencia con el pensamiento helénico, pues aquél, de la mano de Aristóteles, no concibe una oposición en las

²⁶Ibid., parágrafo 24.

²⁷Ibid., parágrafo 179.

cosas mismas, como buenas y malas, sino antes bien, un actuar adecuadamente según la situación.

Para Filón de Alejandría la causa de que el hombre sea bueno o malo reside en la capacidad para deliberar, pues el alma puede engendrar alguno de los dos pensamientos identificados con la virtud y el vicio. Ahora bien, en tanto que el ser humano puede considerar alguno de los dos pensamientos, la responsabilidad del mal moral recae sobre su deliberación. La pasión la relaciona Filón de Alejandría con el placer y con lo agradable para el cuerpo, y como tal, el filósofo judío condena y rechaza a los seres humanos que se dejan seducir por ellas. En cambio, quienes engendran la virtud acompañada de la inteligencia y del servicio a Dios, cultivan las virtudes y se purifican.

En dos ocasiones Filón hace manifiesta la oposición entre la virtud y la pasión. La primera es cuando el filósofo judío establece la división de la sociedad en dos: los libres y los esclavos, pero no son una libertad ni una esclavitud corporal sino antes bien en relación al alma: “La esclavitud se aplica en un sentido a los cuerpos, y en otro a las almas; los cuerpos tienen como señores y dueños a los hombres, las almas a sus vicios y pasiones. Lo mismo vale aplicado a la libertad”²⁸; de manera que el hombre verdaderamente libre es aquel que no tiene ninguna atadura con las pasiones, bien sea que las domine o que se aleje de ellas. La segunda ocasión abarca en su mayoría al texto *Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín*, pues en la interpretación filoniana del relato bíblico de Caín y Abel, Abel representa a los hombres virtuosos que necesariamente se deben alejar de las pasiones y de los placeres, puesto que sólo la razón y la virtud purifican el alma.

Esta oposición entre el placer y la virtud es una característica completamente ajena a la del pensamiento aristotélico; sin embargo, ambos establecen la relación entre la felicidad [*eudaimonía*] y el bien: el hombre bueno es el hombre feliz. En Filón, el hombre bueno no sólo es aquél que cumple el pacto y sigue la ley, sino

²⁸ALEJANDRÍA. Todo hombre bueno es libre. Op. cit., capítulo 3, p. 27.

también aquél que haciendo uso de los dones dados por Dios procura ser el mejor asemejándose a él; al respecto, Alesso explica que la felicidad de los judíos radica en la asimilación de la criatura con Dios, en especial por la facultad racional, pues es por ella que el ser humano se puede asemejar a la divinidad. Afirma Alesso: “Asemejarse a Dios, es decir, la asimilación de la creatura a su creador, no es un concepto ajeno a las raíces platónicas del pensamiento filoniano, pero es en verdad la aspiración más excelente y la suma felicidad para un judío”²⁹.

La facultad racional es el mejor don otorgado por Dios, pues través de ella el ser humano puede ser mejor, y es el sabio quien alcanza a asemejarse a la divinidad en tanto que vive de acuerdo a lo más divino. Y aun cuando esta idea sugiera una extrema individualidad moral, para Filón el sabio tiene la responsabilidad de reproducir el don que tiene con el fin de dar lo mejor que tiene; en palabras de Filón: “si hubieres recibido fuerza del inmensamente Poderoso, hagas [sic] partícipes de tu fuerza a otros, ofreciéndoles lo que se te ha brindado a ti, a fin de que imites a Dios al dar gratuitamente bienes de la misma clase”³⁰. Y es que la inteligencia, tanto en Aristóteles como en Filón, es el rasgo más humano y divino que se posee.

La oposición de la virtud y el placer se debe a que Filón de Alejandría considera al placer únicamente como el placer corporal, en el que los sentidos producen agrado y seducen al alma para alejarla de la razón y de la ley Divina. En la medida en que el alma se aparta de la razón y del Legislador a causa del placer, no sólo el alma es castigada y tildada de impía, sino que también padecerá de dolor y de sufrimiento a causa los placeres y los vicios que afectan o dañan al alma. Por esta razón, Filón especifica que la Ley divina procura persuadir al ser humano de despreciar las cosas corporales, siendo la virtud el objetivo o la única meta de la vida³¹. Así también, el filósofo judío resalta la preocupación de la Ley por preparar al alma tanto para la valentía como para las demás virtudes, pues en ella se establece cómo debe y no debe actuar un hombre virtuoso.

²⁹ALESSO, Marta. Op. cit., p. 13.

³⁰ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre las virtudes, Op. cit., parágrafo 168.

³¹Véase, Ibid., parágrafo 15.

La virtud es un concepto que en el pensamiento filoniano no está completamente definido, aunque es posible obtener su sentido a partir de la comparación que Filón hace con su contrario y con la imagen del hombre virtuoso. Es así que la virtud está relacionada con dos factores: primero, con la conducta, y segundo, con el alma. Los hombres que actúan guiados por la ley divina y permiten que la fe penetre el alma e ilumine la inteligencia, pueden enfrentar de la mejor manera situaciones difíciles en el transcurso de la vida; de manera que la virtud requiere de la experiencia, y más aún, tratándose de las virtudes éticas.

El momento en que Filón manifiesta la necesidad de la experiencia para que el hombre sea virtuoso, se presenta una inconsistencia en sus planteamientos, puesto que en un primer momento, Filón considera que la experiencia es un riesgo en tanto que el alma humana puede ser seducida por las pasiones, el placer y los vicios, alejándose de la virtud y del bien. La distinción entre el alma y el cuerpo, la virtud y el placer, algunas veces no figura oposición en Filón, más aún cuando considera necesaria la experiencia y la salud humana para ser virtuoso: “Y la salud del alma consiste en una buena combinación de sus facultades: la impulsiva, la apetitiva y la racional...”³². Otras veces, Filón afirma una rotunda oposición entre ambas.

Por un lado, el hombre virtuoso y sabio procura aislarse con el fin de contemplar y dedicarse a la razón, al bien y a la fe. Por otro lado, el mismo hombre sabio reconoce que su utilidad y su responsabilidad consisten en guiar y ser el refugio de los demás hombres; y aunque el sabio no pueda efectuar su utilidad, Filón de Alejandría reconoce que cualquier ser humano puede llegar a ser bueno y virtuoso por sí mismo, pues la virtud no es inalcanzable puesto que es posible cultivarla desde lo más próximo, desde la boca, el corazón y las manos:

¿qué necesidad hay de un largo viaje por tierra o por mar en busca de la virtud, cuyas raíces han sido puestas siempre cerca de nosotros por su Hacedor, como nos dice

³²Ibid., parágrafo 13.

también el sabio legislador de los judíos “en tu boca, en tu corazón, en tus manos”, indicando con esto figurativamente las palabras, los pensamientos y las acciones?³³.

Afirmar que el ser humano puede ser virtuoso a partir de sus capacidades, supone dos cosas: primero, un cambio en el ser humano; segundo, que la virtud es un logro. En este caso, cuando el ser humano es virtuoso –y bueno–, demuestra que ha vivido un tránsito desde la no virtud a la virtud, de una mala a una buena vida; este cambio lo ejemplifica Filón de Alejandría con Moisés, pues para el alejandrino, Moisés tras ser arrojado a la vida terrenal, logra dominar las pasiones en la medida en que establece a Dios sobre ellas; de esta manera Filón cita las palabras del *Éxodo*: “Te doy como un dios al faraón”(Ex. VII, 1)³⁴.

No es coincidencia que Filón cite el anterior pasaje del *Éxodo*, pues en el pensamiento filoniano Egipto y el faraón simbolizan los vicios y las pasiones, y el pueblo de Israel representa la virtud. Esto es en razón del relato bíblico sobre la liberación de Israel de las manos egipcias: “y os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios, y vosotros sabréis que yo soy Yavhé vuestro Dios, que os sacó de debajo de las tareas pesadas de Egipto”³⁵; afirma Filón sobre los hombres buenos “pues “cocieron bajo la ceniza la masa que habían sacado de Egipto e hicieron panes ácimos” (Ex. VII, 39), es decir, cocieron la salvaje y cruda pasión mediante la razón, que la ablanda, como si se tratara de un alimento”³⁶. De esta manera, Dios, la fe y la razón liberan y rescatan a los hombres de las pasiones; esta idea muestra la necesidad de la trascendencia divina, en tanto que el hombre puede llegar a ser verdaderamente virtuoso, bueno y libre cuando permite que la fe junto con la razón gobiernen las pasiones.

Esta ascendencia del alma desde una vida terrenal a una vida divina y cuasi inmortal, suscita a la virtud como un logro humano debido al esfuerzo por

³³ALEJANDRÍA. Todo hombre bueno es libre, Op. cit., capítulo 10, p. 50.

³⁴Véase, ALEJANDRÍA. Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín, Op. cit., parágrafo 9.

³⁵Éxodo 6: 7.

³⁶ALEJANDRÍA. Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín, Op. cit., parágrafo 62.

cultivarla a lo largo de la existencia. Aunque Filón de Alejandría afirma la oposición entre la virtud y las pasiones y la sensibilidad, cuando éste procura entender la naturaleza de la virtud y cómo el ser humano es virtuoso, entiende a la virtud más allá de un concepto opuesto a la pasión, pues la concibe como una llama que ilumina el alma y la inteligencia. Recordando a Moisés afirma Filón: “Compara la virtud a una llama, porque, así como la llama quema la materia que halla a su alcance pero, a la vez, ilumina el aire vecino, del mismo modo la virtud consume los errores y llena de luz la inteligencia toda”³⁷.

La felicidad en Filón de Alejandría es el fin que mueve el alma y que conjuga tres elementos: la razón, la fe y la obediencia (pacto divino). Respecto a la virtud, ésta algunas veces se entiende como una cualidad del hombre bueno, y otras como un logro junto a la felicidad. Y aunque parezca que el pensamiento filoniano dista completamente de la aristotélica, ambos filósofos plantean que la razón es la facultad característica y divina del hombre; así también la felicidad [*eudaimonia*] y la virtud [*areté*] son parte esencial de la conducta humana, aunque para el estagirita sea un proceso inmanente y para el filósofo judío sea una relación trascendente.

³⁷ALEJANDRÍA. Sobre quién es el verdadero heredero de las cosas Divinas, Op. cit., párrafo 307.

2. EL ALMA Y EL SER VIRTUOSO EN ARISTÓTELES

En el pensamiento aristotélico, el alma y la virtud [*areté*] no son conceptos totalmente ajenos, sino antes bien se complementan. La teoría del alma se relaciona con la teoría ética de la virtud, en tanto que las acciones dependen de las funciones del alma; y así también los modos de cultivar la virtud se relacionan con dichas funciones. Aristóteles concibe al ser humano como un ser cuyas partes conforman un todo; es así que para entender cómo el hombre es virtuoso, feliz y bueno es preciso estudiar los aspectos humanos que intervienen en las acciones humanas.

2.1. LAS FUNCIONES DEL ALMA Y LOS MODOS DE CULTIVAR LA VIRTUD EN ARISTÓTELES.

La felicidad y la virtud son actividades del alma y no del cuerpo. El alma, en el planteamiento aristotélico es el principio de la vida o la forma específica del viviente, por él pueden los seres animados realizar algunas funciones vitales. Estas funciones vitales corresponden a los tres tipos de alma que considera Aristóteles: el alma vegetativa, sensitiva e intelectiva; a la primera le corresponde la nutrición y el crecimiento³⁸, a la segunda, la sensación, el apetito y el movimiento³⁹, y a la tercera, el inteligir y el pensar⁴⁰. Ahora cabe preguntar ¿a qué parte del alma le corresponden las actividades de la felicidad y de la virtud?

³⁸Véase, REALE, Giovanni. Introducción a Aristóteles. Barcelona: Herder, 1985.pág. 87.

³⁹Véase. Ibid., pág. 88 -91.

⁴⁰Véase, ARISTÓTELES. Acerca del alma. CALVO MARTINEZ, T. (tr). Madrid: Gredos, 2003. 427a17.

Por un lado, el alma tiene una parte irracional común a los seres vivos en el crecimiento y la nutrición; y por el otro lado, el alma es racional o tiene razón y se encarga de guiarla hacia aquello que le resulta ser mejor. En la parte irracional del alma, no sólo está presente la función vegetativa sino también la apetitiva o sensitiva que se inclina a los sentidos y a los impulsos del cuerpo; en esta parte irracional también la razón tiene su lugar, pues ésta algunas veces es escuchada y obedecida, otras veces no porque la resiste y lucha contra ella. Por ejemplo, un hombre parapléjico lucha porque desea mover un miembro hacia la izquierda para que finalmente se mueva al lado contrario. Aristóteles con base a lo anterior divide las virtudes en dianoéticas y éticas. Las virtudes dianoéticas requieren de tiempo y de experiencia, se desarrollan principalmente por la enseñanza; la inteligencia, la prudencia y la sabiduría hacen parte de la función racional del alma. Las virtudes éticas, en cambio, hacen parte del carácter del ser humano y se desarrollan por la costumbre o el hábito, en ellas está presente la función intelectual y la sensitiva del alma

Ahora bien, dejando de lado las virtudes éticas y dianoéticas, el alma vegetativa es una parte irracional del alma que se da en las plantas y en los demás seres vivientes, tanto en los animales como en los seres humanos, y esto es porque es la causa de la generación, de la nutrición y del crecimiento. Esta función, la más natural, preserva al sujeto o al compuesto que la posee, pues en ella está el alimento que nutre y hace crecer. Para el crecimiento intervienen lo que se nutre, lo que nutre y con lo que se nutre, lo que se alimenta es el cuerpo y el alma es lo que lo nutre, y con lo que se nutre es el alimento: “Y puesto que intervienen tres factores –lo alimentado, aquello con que se alimenta y el principio alimentador- el principio alimentador es el alma primera, lo alimentado es el cuerpo que la posee y, por último, aquello con que se alimenta es el alimento”⁴¹. Las plantas, los animales y los hombres requieren de un principio que los haga vivos y que les permita crecer.

⁴¹Ibid., 416b 20.

La función vegetativa de los seres animados, además de la nutrición y del crecimiento, también se ocupa de la generación. En este caso, el concepto de generación (*gignestai*), meramente naturalista, se refiere a la característica natural de los seres animados para generar o hacer otro ser semejante a ellos, con el objetivo, según el estagirita, de que permanezca la especie en el tiempo, aunque perezca el individuo; quien pervive no es el mismo individuo sino otro semejante a él en especie; en palabras de Aristóteles: “Y es que para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que no son incompletos ni tienen generación espontánea– la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos (...) con el fin de participar de lo eterno”⁴². En este caso, lo eterno no debe entenderse con la idea de la inmortalidad del alma, sino que hace referencia a una existencia que aunque finita en el tiempo, permanece en el semejante creado por su especie.

En el proceso de crecimiento y de nutrición se manifiesta una constante actualización de la potencia, es así que en el alma vegetativa está presente el movimiento [*kínesis*]. Este movimiento actualiza las capacidades elementales; por ejemplo: las plantas están siendo actualizadas y mejoran sus hojas, brotan sus flores debido a su movimiento intrínseco; los animales mejoran su organismo y sus capacidades, y así también el ser humano mejora su organismo naturalmente. Aunque estas facultades sean elementales o primitivas, no significa que no tengan importancia en los aspectos de la existencia; Aristóteles permite entender que hasta lo más elemental resulta significativo para los seres vivos.

La segunda función y tipo de alma, es el alma sensitiva que posee tres facultades relacionadas entre sí. La primera y la más característica es la sensación. La capacidad sensitiva la poseen todos los animales, aunque a algunos les falte uno que otro sentido, por ejemplo: al topo dorado le falta la vista, pero no por eso no posee la facultad para percibir el mundo exterior. Respecto de la sensación, el estagirita distingue dos momentos y acepciones: la potencia sensitiva y la sensación actual; la primera hace referencia a los sentidos, la vista, el tacto, el

⁴²Ibid., 415a26-30.

olfato, el gusto y el oído, porque están a la espera de ser afectados por el mundo exterior, pues el alma está dispuesta para recibir las impresiones de los objetos exteriores. El momento en que los sentidos perciben, la sensación es actual, el cuerpo reacciona y actúa. La sensación tiene lugar cuando el sentido siente al objeto y el cuerpo reacciona frente a él, pues por sí mismo el sentido no es capaz de percibir.

De la sensación se deriva la segunda facultad del alma sensitiva: el deseo. Aristóteles define al deseo teniendo en cuenta que donde hay sensación hay placer y dolor, de modo que de acuerdo a lo percibido algo es placentero o doloroso, y así, en el primer caso, el ser humano busca lo placentero (apetito) y, en el segundo, huye del dolor: “y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor –lo placentero y lo doloroso-, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero”⁴³. Si un gato que se alimenta de concentrado y prueba la comida humana y le resulta agradable, buscará cualquier oportunidad para comer nuevamente de ella; caso distinto si al gato tras probar la comida humana le causa algún malestar o disgusto, pues no buscará volver a comerla sino antes bien se alejará de ella. Ocurre así cuando el ser humano tras descubrir en su experiencia que algo le resulta agradable, lo buscará o, dado el caso, lo perfeccionará; caso distinto si le causa dolor o desagrado.

El placer es un fenómeno de la naturaleza que se da en los seres vivos con la capacidad de sentir. Hay dos tipos de placer: los placeres corporales y los placeres anímicos; respecto de los primeros, unos son necesarios como el alimento. Los placeres anímicos se caracterizan porque se pueden elegir por sí mismos, es así que requieren de la capacidad racional y deliberativa del ser humano; preferir el honor, la gloria y la justicia son placeres que van más allá de la sensación corporal, pero que son agradables para el alma.

⁴³ Ibid., 414b5.

Las actividades y las acciones que son agradables por sí mismas son objeto de la voluntad humana. Cuando una actividad es agradable se persigue; por ejemplo: al citarista que estudia y practica diariamente le produce gusto y le parece que la cítara es agradable por sí misma; así también cuando el médico cura al enfermo y cuando el noble persigue acciones nobles. En los ejemplos se identifican tres cosas: primero, que el placer y lo agradable son fundamentales en la vida humana en tanto que hacen posible una vida agradable y feliz; segundo, el placer ayuda a perfeccionar una facultad hacia su propia naturaleza; y tercero, puede afirmarse que el placer hace parte de la acción. Respecto a esto último, más allá del placer, el principio de la acción virtuosa es la elección, pues cuando un ser humano elige actuar de cierta manera frente a una situación o actividad, normalmente lo hace después de haber deliberado con el fin de procurar el justo medio equilibrando el deseo y la razón; por ejemplo: el hombre magnífico es quien gasta sus recursos adecuadamente no sólo por la situación sino también con quienes gasta. En contraste, está el hombre que no actúa deliberadamente sino que persigue las pasiones y no escucha a la razón, estos son los que Aristóteles denomina como incontinentes.

Los incontinentes tienen como principio de acción el objeto deseable, en el que persiguen el placer ignorando los mandatos de la razón; de esta manera, Aristóteles identifica que aquello que se censura en las acciones no es propiamente el placer sino la manera en que se busca el objeto deseable; pues los placeres como la riqueza, el honor, la gloria y los corporales por sí mismos no se reprueban. Por ejemplo: un hombre rico que ha logrado su riqueza a través de acciones acertadas y buenas, es muy distinto a quien es rico por acciones y medios reprobables, así también, es diferente quien pretende censurar la riqueza por su propia naturaleza.

Llegado a este punto, es claro que Aristóteles entiende una ética en la que las acciones son el resultado de una deliberación humana. Las mejores acciones y las más adecuadas son aquellas que muestran el dominio y el gobierno que tiene un individuo en relación con lo que le alegra y le apena; de esta manera, la resistencia

al placer y al dolor de las pasiones no equivale a la fortaleza del carácter, la abstinencia de alguna manera hace débil al ser humano frente a cualquier situación en que las pasiones están en juego, pues está propenso a ser dominado por ellas; distinto a quien domina las pasiones, pues éstas son gobernadas en la mayoría de las experiencias y no gobiernan al hombre. En palabras de Aristóteles: “el ser firme consiste en resistir, y la continencia en dominar, y el resistir y el dominar son cosas distintas, lo mismo que el no ser vencido y el vencer”⁴⁴. Lograr el justo medio y dominar las pasiones, tiene también por objeto procurar no equivocarse, y aunque suceda, que el daño del error no sea suficiente.

En el ser humano son claves el placer y el dolor, pues intentar huir de ellos y suprimirlos no permite la consecución de la felicidad ni las acciones buenas. Con este planteamiento, Aristóteles establece una ética basada en los aspectos naturales del ser humano; por esta razón no ignora la importancia del deseo, del placer y de la facultad racional, así como tampoco la necesidad de los bienes exteriores y de la experiencia. Debido al placer, el hombre bueno tiene la facultad para agradarse por aquello que es agradable por sí mismo, como la felicidad y el bien, y es por esto que procura que sus acciones sean agradables y buenas.

Los placeres y dolores tienen como causa la facultad sensitiva del alma, y la causa del justo medio de las acciones es la función racional. La deliberación es un fenómeno exclusivamente del ser humano, pues éste es el único ser vivo con la facultad racional para la reflexión, yes por esto que se condenan a los hombres y no a los animales por su inclinación y su búsqueda de las pasiones. La razón es la parte del alma que gobierna el todo. Santo Tomás expone de manera clara esta idea aristotélica aun cuando identifica que del gobierno de la razón hay oposición y resistencia: “la parte apetitiva no obedece a la razón en total disponibilidad, sino con cierta resistencia por lo cual dice el Filósofo *que la razón impera al apetito*

⁴⁴ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Op., cit., 1150a34.

con dominio político, es decir, al modo como el hombre gobierna a súbditos libres que tienen derecho a contradecir en algunas cosas”⁴⁵.

El gobierno de la razón se debe a la independencia de esta facultad frente a las demás funciones del alma; por ejemplo, la función sensitiva requiere de algo para sentir, pues por sí misma no siente. La inteligencia no requiere de otra cosa más que de ella misma, y aunque esté en potencia no es una facultad que se pierde, pues aun cuando un hombre duerme o está inconsciente, su capacidad racional permanece. Igualmente, no hay que entender que la función racional del alma no necesite de las funciones vegetativa y sensitiva, antes bien, las funciones del alma están integradas en cada ser vivo; así la planta sólo requiere de la función vegetativa, el animal de la vegetativa y la sensitiva, y el ser humano necesita la vegetativa, la sensitiva y la racional.

En el compuesto humano de cuerpo y alma que plantea Aristóteles, ya se establece una diferencia entre ambos elementos, al cuerpo le corresponde sentir y al alma razonar. Esta distinción implica una brecha entre ambas naturalezas, brecha que en el pensamiento aristotélico se puede superar aunque el alma racional no se mezcle con el cuerpo. Ahora bien, el intelecto es una función del alma cuya naturaleza va más allá de los aspectos corporales, y por esta distinción se considera de carácter divino. Reale explica la manera en que es preciso entender la idea aristotélica de la razón como algo divino que es independiente del cuerpo y que proviene del exterior: “Que el intelecto *proceda del exterior* significa, pues, su trascendencia en el sentido de diferencia de naturaleza; es decir, significa alteridad de esencia con respecto al cuerpo”⁴⁶; en este caso, el término *exterior* no expresa que el intelecto provenga de algo que está por fuera del compuesto humano, sino que designa la diferencia de las naturalezas, pues el intelecto por muy distinto que sea siempre permanece en el alma.

⁴⁵TOMÁS, Santo. Suma de Teología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. I^a, II^a, q. 58.a. 2.

⁴⁶REALE, Introducción a Aristóteles. Op., cit., pág., 94.

Ahora bien, siendo el intelecto lo mejor del ser humano, las acciones y las actividades que se llevan a cabo por una deliberación racional son las mejores y las más adecuadas. Además, el intelecto y la razón se encargan de guiar al alma hacia lo mejor, por ello el hombre bueno es quien actúa bien y vive felizmente. En palabras de Aristóteles: “el bueno hace lo que debe hacer; porque el intelecto escoge, en cada caso, lo que es mejor para uno mismo, y el hombre bueno obedece a su intelecto”⁴⁷. En la medida en que el hombre actúe de acuerdo a su mejor facultad puede llevar a cabo la consecución de la felicidad y del bien.

En el fondo, la virtud y las acciones virtuosas precisan tres elementos: la razón, la costumbre y la naturaleza; por ello la facultad racional, la experiencia y la capacidad natural para adquirirla son fundamentales para ser un hombre bueno. Llegados a este punto, se ha manifestado cómo son el hombre virtuoso y sus acciones, ahora cabe preguntar ¿cómo el hombre llega a ser virtuoso? Existen, pues, en el planteamiento aristotélico tres modos en que la virtud se desarrolla en el hombre, modos que corresponden con los tres elementos anteriores; así estos son: por la enseñanza, por la costumbre y por la naturaleza.

Los modos de cultivar la virtud en el pensamiento aristotélico cumplen su objetivo sólo si no falta ninguno de ellos; en otras palabras, para que el ser humano sea virtuoso requiere de la educación, del hábito de las buenas acciones y de la naturaleza para adquirir la virtud. Plutarco, en *Sobre la educación de los hijos*, explica claramente la forma en que se integran los modos de cultivar la virtud: “Pues la naturaleza sin instrucción es ciega, la instrucción sin naturaleza es algo imperfecto, y el ejercicio sin los dos, nulo”⁴⁸. Para Plutarco la instrucción es la razón. En la medida en que el ser humano a través de la enseñanza fortalece su conocimiento y las buenas costumbres, a su vez perfecciona su propia naturaleza, y es en este proceso que el hombre cultiva la virtud y logra ser mejor.

⁴⁷ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Op., cit., 1169a17.

⁴⁸PLUTARCO, *Sobre la educación de los hijos*. En: *Obras Morales I*. MORALES OTAL, C. (tr) Madrid: Gredos, 1985., pág. 49-50.

En tanto que la virtud necesita de las acciones para ser cultivada y desarrollada, es preciso estudiar cómo ciertas acciones la favorecen. Cuando se realiza una acción intervienen la costumbre, la naturaleza, el carácter y la razón; en tanto una acción determinada se repite a lo largo de distintas circunstancias se forma una costumbre o hábito, la cual, junto a lo que es por naturaleza propio de cada uno, produce el carácter o el modo de ser del hombre. Son las acciones las que determinan en última instancia los modos de ser. Un hombre es valiente no por el conocimiento de la valentía sino por sus acciones valerosas; así esto sólo aplica para las virtudes éticas, pues de las dianoéticas no es posible afirmar que el carácter de alguien sea la razón por la que alguien es inteligente o sabio, sino que es inteligente o sabio por la enseñanza, el tiempo y la experiencia.

En relación con la enseñanza como modo para cultivar la virtud, Aristóteles identifica que cuando el ser humano es joven le es más difícil el dominio de los placeres y los dolores en las acciones, puesto que aún no tiene suficiente experiencia ni carácter para lograr acertar en la mayoría de las acciones. Por eso, para Aristóteles, es tan importante la primera educación: “Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación”⁴⁹.

Ciertamente la educación otorga los medios para obtener el conocimiento, sin embargo, la enseñanza para cultivar la virtud no se trata de enseñar y de aprender teoría sino antes bien, es el aprendizaje para la acción. Consiste en aprender a usar el conocimiento y el saber con el fin de actuar adecuadamente en pro de la felicidad y del bien común. De esta manera, el alma del discípulo se caracteriza por dos cosas, a saber: el constante progreso hacia el gobierno de sí mismo, y la adopción de buenos hábitos.

En Aristóteles, la virtud no se genera naturalmente en el ser humano, sino que es necesario cultivarla. De esta manera, los maestros son clave al momento de trabajar en el cultivo de la virtud, pues no sólo son los iniciadores de la

⁴⁹ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Op., cit., 1104b 12-14.

costumbre, sino también guían al individuo hacia aquello que es mejor para el dominio del placer, del dolor, y de las acciones mismas. En relación a la enseñanza, Aristóteles y Platón plantean la pregunta sobre cómo debe ser el maestro para que el hombre pueda cultivar la virtud; es así que la figura y el modelo del pedagogo se discute en la filosofía helénica.

A lo largo del *Menón*, Platón determina tres cosas en relación con la enseñanza de la virtud, a saber: en primer lugar, que la enseñanza de la virtud no es signo de poder o de riqueza, pues hay hombres que proviniendo de familias influyentes no son los mejores a pesar de su costosa educación; en segundo lugar, hay quienes enseñan sólo por la remuneración, en este caso Platón recuerda a los sofistas; y en tercer lugar, que la enseñanza también es trabajo del aprendiz, en tanto que cada hombre también debe ocuparse de sí mismo e identificar qué es mejor para él: “Así que más que de cualquier cosa, tenemos que ocuparnos de nosotros mismos y buscar a aquel que, de alguna manera u otra, nos haga mejores”⁵⁰. Esto último requiere un poco más tiempo, pues en la infancia aún no es posible que el individuo se guíe a sí mismo; además, teniendo en cuenta que la virtud es el progreso de cada ser humano, la enseñanza es algo constante en el transcurso de la vida.

Por su parte, Aristóteles plantea que para que un individuo sea bueno, feliz y justo, necesita de una cierta educación desde temprana edad. Justamente en Aristóteles la educación es esencial, puesto que consiste en la formación de los buenos ciudadanos mediante la creación de hábitos y la disciplina, los cuales, en una comunidad, determinan el comportamiento de los individuos. Por esta razón, el gobernante y las leyes determinan cómo es el buen ciudadano y, en consecuencia, guían a los jóvenes para que de adultos sean hombres buenos y que lleven a cabo el bien común.

La enseñanza de los hábitos no es suficiente para la realización de acciones buenas y justas, pues hace falta materializar el conocimiento en las propias

⁵⁰PLATÓN, *Menón o de la virtud*. Op.cit., 96d.

acciones; pues no basta con conocer sino también se debe actuar; por ello, la experiencia tiene un valor a lo largo de la existencia humana. El hábito se puede describir como la repetición de los actos o una parte de ellos que generan el carácter y los modos de ser, y en este sentido, es a través de las experiencias que el ser humano adopta ciertos comportamientos que le confieren la capacidad de obrar bien y mejor. Por ejemplo: un individuo llega a ser justo en la medida en que sus acciones sean cada vez más justas y moderadas, pues cuando se logra actuar con mayor frecuencia en la justa medida, se perfecciona la destreza de actuar bien. Es así que el hábito es la costumbre de actuar de una manera determinada.

Tras reconocer el valor del hábito en el cultivo de la virtud, Aristóteles agrega la necesidad humana de vivir los problemas y las distintas vicisitudes que se presentan a lo largo de la existencia, pues en la medida en que cada hombre los enfrenta perfecciona el dominio del justo medio y cada vez logra actuar mejor y bien. Los acontecimientos no hacen malos a los hombres virtuosos y felices, pues ellos pueden afrontar cualquier circunstancia de la mejor manera. De ahí que verdaderamente un individuo es virtuoso y bueno cuando cultiva la moderación y la fortaleza, y su carácter es estable. Aristóteles tras determinar la necesidad de los bienes exteriores y de los azares de la fortuna para la consecución de la felicidad y de la virtud, afirma:

Lo que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y “cuadrilátero” sin tacha⁵¹

Un hombre bueno y “cuadrilátero” sin tacha, es aquel que también es buen ciudadano, pues cabe recordar que Aristóteles establece una ética para el buen ciudadano, para el cultivo de la virtud y de los hábitos, que tienen como propósito hacer de los seres humanos hombres buenos. Por tal motivo, el estagirita afirma que en relación a la política, los seres humanos sin buenos hábitos y con poca

⁵¹ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Op. cit. 1100b17-20.

experiencia no son los adecuados en tanto que no gobiernan sus pasiones y son en extremo manipulables.

Cuando las pasiones dominan el alma, ésta es perturbada de tal manera que procurar dolerse o alegrarse adecuadamente es complicado, puesto que cada ser humano tiende a un extremo que le resulta más fácil y placentero, por lo cual es preciso halar de sí mismo hacia el otro extremo con el objeto de lograr un justo medio y actuar de la mejor manera. A esto se refiere Aristóteles cuando afirma: “Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas”⁵².

Lograr actuar en la justa medida, en el momento adecuado y por los mejores motivos, es tarea difícil; igualmente, ser justo por la razón correcta, en la situación debida y con quien es debido, requiere de trabajo y de tiempo. Es así que las buenas acciones, la felicidad, el bien y la virtud sobrevienen del esfuerzo y de la actividad propia del individuo, pues desde la pasividad del alma no es posible que se perfeccionen las capacidades y se logre ser feliz. Cabe recordar que Aristóteles entiende al ser humano como un ser vivo en el que radica la capacidad para ser mejor.

El tercer modo para ser virtuoso es por naturaleza. Ciertamente que los tres modos para cultivar la virtud: la educación, el hábito y la naturaleza no son ajenos entre sí, pues están integrados como el sistema de las funciones del alma; es decir, para ser virtuoso se requiere tanto de la naturaleza como de la educación y de las costumbres. En parte, la tarea de Aristóteles consiste en desarrollar una ética a partir de la naturaleza humana, desde las características naturales inherentes como lo son la razón, las pasiones y el progreso; por tal motivo en Aristóteles es impensable una rotunda oposición entre la razón y las pasiones, entre la naturaleza y la costumbre.

⁵²Ibid., 1109b 5.

Aunque la costumbre y el hábito configuren el comportamiento y los modos de ser, no implica que la costumbre modifique los aspectos naturales del ser humano. Así, la razón que razona no puede ser acostumbrada a no razonar y lo mismo ocurre con las pasiones, pues no es posible acostumbrarse a no padecerlas; lo que logra el hábito es generar a partir de las facultades naturales aquello que por naturaleza el ser humano no posee, en este caso, las virtudes éticas; de ahí que Aristóteles afirme acerca de las virtudes éticas que: “la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de “costumbre”. De hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre”⁵³.

Las virtudes éticas tienen como sujeto al ser humano, sin embargo, el objetivo individual no es lo importante, sino antes bien el bienestar colectivo. Desde luego que la búsqueda personal de la felicidad y del bien es importante; sin embargo, en la ética aristotélica importa el bien común y, más aún, la armonía del bien de cada hombre con la comunidad. En otras palabras, los principios prácticos establecidos por los gobernantes deben producir beneficios tanto para comunidad como para cada ciudadano; es así que las acciones son las que influyen en el fin de la comunidad, pues es a través de las transacciones humanas que se cultiva la virtud y el bien.

Tras afirmar la importancia de las acciones para lograr el bien y la felicidad, resulta necesario que se trate de las mejores acciones junto con lo mejor del ser humano, la razón; es así que se trata de actuar con razón [*logos*] y con virtud [*areté*]. El hombre virtuoso y sabio se destaca de los otros ciudadanos por su comportamiento, y por ello el sabio es clave para guiar a otros hacia aquello que es mejor; y aunque se pretenda escogerlo como modelo ético no es posible, puesto que la relación entre el sabio y los otros seres humanos no es precisamente mera imitación, sino antes bien se trata de nutrirse y de guiarse a partir de él.

⁵³Ibid., 1103a 20.

La ética aristotélica se caracteriza por plantear que el bienestar colectivo es responsabilidad de cada ciudadano. Y mientras las acciones y las actividades sean agradables y procuren felicidad a cada hombre y ciudadano, más cerca se está de lograr la felicidad y el bien común.

2.2. MODOS DE CULTIVAR LA VIRTUD Y SER VIRTUOSO

La felicidad y el bien de la comunidad es posible si sus ciudadanos son buenos y felices; pues siendo el individuo una parte del todo, es necesario el bienestar y la felicidad de cada ciudadano. Aristóteles plantea una ética no sólo por el interés de un hombre bueno y virtuoso, sino por el de un buen ciudadano que, a través de sus buenas acciones, aporte a la consecución del bien común. De esta manera, el hábito, la costumbre y la educación, como modos para cultivar la virtud, sirven para alcanzar el fin del hombre y el de la comunidad.

Primero, cabe aclarar que la naturaleza como origen de la virtud ética no requiere nada más, pues en este caso, el concepto de *naturaleza* [phýsis] hace referencia a la capacidad natural que tiene el hombre para adquirir y perfeccionar la virtud. Las capacidades naturales se caracterizan porque en ellas antecede la facultad y luego la actividad; por ejemplo: el ser humano tiene la capacidad para ver, y en la medida en que la posee puede ver, pues viendo no obtiene la facultad de ver; y así también, con la facultad de adquirir la virtud el hombre puede cultivarla. Sin embargo, en relación a las virtudes éticas, antecede la actividad a la capacidad; pues no es habiendo nacido justo como alguien actúa justamente, sino que a través del hábito de actuar justamente el hombre llega a ser justo; luego, el hombre es bueno porque sus acciones son buenas y son las mejores. Así las virtudes éticas no son por naturaleza, pues ningún ser humano nace con ellas; de modo que son la educación y el hábito los modos que constituyen una guía para que los ciudadanos, en la medida en que crecen, actúen de la mejor manera con sus mejores facultades.

Ahora bien, la importancia de la educación, desde la juventud, radica fundamentalmente en que en ella se forman los hábitos y se enseña a usar el conocimiento de la mejor manera. Con el objetivo de multiplicar las buenas acciones de los ciudadanos, el legislador y el gobernante son los encargados de establecer la mejor guía para sus ciudadanos a través de la buena educación. Por tal motivo, Aristóteles critica a los gobiernos que no crean leyes con vistas a la virtud y a lo mejor, sino que prefieren lo útil y lo productivo, dejando de lado el vivir bien. Tales legisladores “No tienen una concepción correcta del poder que el legislador debe manifiestamente honrar, pues el gobierno de hombres libres es más noble y más conforme a la virtud que el gobierno despótico”⁵⁴. El legislador debe procurar infundir en los ciudadanos lo mejor, pues lo mejor para cada uno es lo mejor para la comunidad.

Resulta inútil todo esfuerzo que el legislador procure para cultivar en los ciudadanos la virtud, si el ciudadano no tiene cierta disposición. Ciertamente, la razón se desarrolla con la edad, pero algunos modos de ser son por naturaleza, y lo mejor es que el ciudadano se deje guiar por el legislador dócil y amablemente, pues a través del corazón y por la facultad de amar todo ser humano siempre puede desarrollar lo mejor de su naturaleza.

La educación va acompañada y equilibrada con la razón y con el hábito, pues no se enseña primero el conocimiento y luego las acciones, ni tampoco se enseñan primero los hábitos, en tanto que es más fácil incurrir en error sin la determinación racional de lo que es mejor. Respecto de las buenas acciones, Aristóteles afirma que se caracterizan por dos cosas: primero, por ser un término medio; y segundo, por ser acciones razonables. El término medio es el equilibrio de los extremos, uno de ellos es el exceso y el otro, el defecto, por lo que actuar adecuadamente implica apartarse de cualquier extremo, aun cuando la inclinación es natural. Las acciones por las que un individuo es bueno, no son aquellas en las que se ha logrado el término medio por azar, sino antes bien, aquellas en las que

⁵⁴ARISTÓTELES, *Política*. GARCÍA VALDÉS, M. (tr). Madrid: Gredos, 1988, 1333b 19.

previamente se ha deliberado teniendo en cuenta lo oportuno, el momento, el cómo y con quien es debido. El hombre que tiene en cuenta los anteriores factores, no sólo es bueno, sino prudente. Aristóteles define a la prudencia como “un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”⁵⁵; y en tal sentido, la acción también es razonable.

En la medida en que el ser humano actúe con la razón, las acciones y los modos de ser que allí se puedan dar, son diferentes y son mejores. Si bien existe la capacidad natural y algunos modos de ser que son naturales, cuando a las acciones también las acompaña la razón, y la prudencia, ya no es posible afirmar una virtud natural sino una virtud por excelencia: “pero si el hombre adquiere la razón, hay una diferencia en la actuación, y el modo de ser que sólo tiene una semejanza [con la virtud], será entonces la virtud por excelencia”⁵⁶. Por ejemplo: un hombre por naturaleza puede inclinarse a ser tacaño, y en la medida en que la razón y la prudencia imperen, el mismo hombre, en la mayoría de sus acciones, puede lograr ser cada vez más liberal con sus riquezas.

Cabe recordar que para lograr el término medio en las acciones, el ser humano reúne la facultad racional y la sensibilidad, con sus estímulos de placer y dolor, por lo que los elementos alma y cuerpo son indispensables, además de que conforman el compuesto humano. Así, la buena educación de los ciudadanos y de los hombres requiere no sólo la enseñanza de la razón, sino también la del cuerpo, pues cada ser humano nace con la disposición para agradarse y dolerse, para el exceso y el defecto.

La formación y el proceso de perfeccionamiento de cada ser humano hacia la virtud, hacia lo que es por naturaleza propio, y hacia el fin individual y común, no es posible únicamente por el esfuerzo y el trabajo propio, sino que son necesarias también las otras partes del todo, es decir, los demás ciudadanos y los bienes exteriores. Esta es la razón por la cual Aristóteles defiende que el hombre es un

⁵⁵ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Op. cit. 1140b 1-5.

⁵⁶ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Op. cit. 1144b 13.

ser social, pues el desarrollo óptimo de lo mejor que hay en el hombre, requiere que aquello que lo rodea le procure las mejores condiciones para ello.

Finalmente, es posible identificar que la ética de Aristóteles recoge elementos de la biología y de la política, pues identifica la complejidad humana en lo relacionado con ser bueno y virtuoso, con actuar debida y adecuadamente, con ser un buen ciudadano que hace parte de un todo, y con una responsabilidad por el bien común.

3. EL ALMA Y EL SER VIRTUOSO EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

En Filón de Alejandría, la diferencia entre vicio y virtud depende de la oposición entre el cuerpo y el alma, pues los dos tipos de alma que se plantean en el pensamiento filoniano se diferencian porque una se inclina hacia el Bien, y la otra hacia cuerpo. Ciertamente Filón de Alejandría tiene influencia de dos creencias: la helénica y la hebraica, por tal motivo, unas veces es posible la reconciliación entre el cuerpo y el alma, y otras veces no; y aun así, la virtud es opuesta a lo relacionado con el cuerpo.

Cada ser humano tiene la capacidad para engendrar y cultivar la virtud o el vicio, puede inclinarse hacia el cuerpo o hacia la pureza del alma y hacia el Bien. Ciertamente que para la mayoría de las personas, cultivar el vicio resulta más sencillo que cultivar la virtud, es así que Filón de Alejandría diferencia tres modos en los que el hombre puede llegar a ser virtuoso, modos que están representados por los tres patriarcas bíblicos: Abraham, Jacob e Isaac. De esta manera, la teoría de la virtud en la ética filoniana refleja la creencia hebraica y la influencia del Antiguo Testamento.

Tanto Aristóteles como Filón de Alejandría consideran que el ser humano tiene dos naturalezas: el alma y el cuerpo. En Filón de Alejandría el alma tiene dos pensamientos que se le presentan: por un lado, la virtud, y por el otro, el vicio. Cultivar la virtud implica la perfección del alma a partir de la razón y de la fe; en cambio, cultivar el vicio es la inclinación hacia el placer. En el alma hay una constante pugna y lucha entre ambas naturalezas, entre tener una vida contemplativa, divina y dedicada a Dios en la que se obedece a la razón y a la Ley, o por el contrario, tener una existencia dominada por las pasiones y el placer. Esta idea filoniana recuerda al mito del carro alado expuesto por Platón en el *Fedro*, pues a través de dicho mito Platón analiza la naturaleza inmortal de los dioses y repara en los mortales. Para Platón, el ser humano es un auriga que

conduce dos caballos distintos, uno de buena casta y hermoso, y el otro, todo lo contrario, haciendo el manejo del carro y de la existencia difícil, pues cada caballo se inclina hacia su propia naturaleza. Afirma Platón:

Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, las de los otros [los mortales] es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo⁵⁷

La razón determina qué es lo mejor para el alma, y en tal sentido procura apartarla de las pasiones ancladas al cuerpo. Platón manifiesta que el ser humano a pesar de diferenciarse por la razón, también posee la inclinación natural hacia los sentidos y los placeres del cuerpo, y que entre la lucha por manejar los caballos, la razón procura la contemplación. De acuerdo con esto, el alma racional es la parte regidora, y la parte regida es el cuerpo. Filón de Alejandría también afirma que lo relacionado al cuerpo debe ser sometido a la razón, con el fin de llevar una vida buena y lograr la salvación del alma.

Ahora bien, la diferencia entre las almas virtuosas y las viciosas se refleja en los diversos tipos de ciudadanos. Esto ocurre porque para Filón de Alejandría, la conducta moral divide a los ciudadanos entre libres y esclavos, y así también, entre egipcios e israelitas, entre Caín y Abel. Establecer que sólo existen hombres buenos y malos, implica una ética en el que las acciones son juzgadas buenas a partir de un Bien absoluto; de modo que, la capacidad humana para actuar bien y mejor queda relegada a un actuar bien o mal, de acuerdo o no a la Ley divina. Igualmente, en Filón de Alejandría la idea de la inmortalidad y de la salvación del alma implica cierta conducta para lograr dicho fin; es así, que el Antiguo Testamento establece la buena conducta exponiendo cómo es actuar bien.

⁵⁷PLATÓN. Fedro. E. LLEDÓ IÑIGO (Tr). Madrid: Gredos, 1988. 246b.

En el cultivo de la virtud intervienen dos elementos: por un lado, la razón, y por el otro, la Ley del Antiguo Testamento. Esto en razón de las dos influencias de Filón, el pensamiento helénico y la creencia hebraica. La razón o el intelecto es la mejor facultad humana cuya causa es divina, en esto coincide con Platón y Aristóteles, pues en ellos el término “divino” se define en relación con lo que espreciado para el ser humano, algo que atesorar y que procura lo mejor para él; sin embargo, en Filón lo “divino” tiene como procedencia la bienaventuranza a modo de “don” u obsequio por parte de Dios, pues sólo él puede otorgarle al ser humano dicho bien. En este contraste entre los griegos y Filón, se encuentra la mayor diferencia como consecuencia de la relación del ser humano con la *naturaleza*. Filón de Alejandría plantea y centra su atención en la relación existente entre la Ley divina, Dios, el hombre y la virtud, y de acuerdo a esta relación es que el hombre se complementa, porque el alejandrino demuestra la fragilidad humana ante la suficiencia de Dios y la debilidad por las pasiones y el placer.

El cuidado del alma racional requiere que no se mezcle ni con las pasiones ni con el placer, es decir, alejarse de todo lo corpóreo para que el alma pueda purificarse, conocer lo incorpóreo y así también acercarse a Dios. La inteligencia se caracteriza por aprehender lo incorpóreo, y si se deja llevar por las pasiones el alma no puede ver más allá de lo sensible, pues la razón penetra lo material por sí misma y logra abandonar lo terrenal. Afirmar Filón:

mientras los ojos del cuerpo contemplan lo que aparece en las superficies de las cosas visibles, y necesitan cuando lo hacen de la luz que procede del exterior; la inteligencia, en cambio, penetra en las profundidades de las cosas materiales observándolas todas a través de cada una de sus partes⁵⁸.

En la medida en que el ser humano puede dominar y ser dominado por las pasiones, Filón destaca la debilidad humana por el placer, lo corporal y lo material, y por ello considera a la Ley del Antiguo Testamento necesaria para actuar correctamente, para cultivar la virtud y para ser buenos. De ahí que a Caín

⁵⁸ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre las virtudes. Op.cit, parágrafo 12.

se le acuse de distintos cargos, pues el no cumplimiento de la Ley lo condena a una vida de castigos y de sufrimientos, que aún sin tal cumplimiento, están presentes en una vida cuyas acciones no se controlan por la razón; en otras palabras, dejando de lado la Ley, si un ser humano actúa sin razón y sólo a causa de las pasiones y del placer, es posible que el resultado de dichas acciones le causen dolor y sufrimiento. Por tal motivo, las acciones razonables son las mejores. Ahora bien, tras identificar el sufrimiento humano a partir de acciones no razonables, Filón de Alejandría agrega que tal sufrimiento es un castigo, por un lado, debido al incumplimiento de la Ley, y por otro lado, como consecuencia de las propias acciones.

Los hombres libres y buenos que diferencia Filón, se caracterizan por no estar atados a las pasiones, al placer y a lo corporal, de manera que sus acciones demuestran un gobierno de sí mismos y la guía de la razón acompañada de la Ley. Apartarse de los placeres corporales permite que el ser humano perfeccione la razón y sus acciones, pues a través de los actos el alma logra o no su salvación; cabe recordar que en la creencia hebraica de Filón, la inmortalidad y la salvación consisten en el retorno del alma hacia su creador, y este logro es consecuencia de una buena existencia, pues la salvación y la felicidad son recompensas del alma por una buena vida. Contrario al cultivo de la virtud y al dominio de las pasiones, pues esto debe llevarse a cabo en las acciones a lo largo de la vida y no después de la muerte.

La inmortalidad del alma, la separación del alma y el cuerpo, los castigos y las recompensas, son elementos que evocan la idea del cuerpo como tumba del alma o el cuerpo como prisión del alma. Al respecto, Laura Pérez en su texto *El cuerpo como tumba del alma en Filón de Alejandría. Uso y resignificación de una metáfora*, describe cómo el mito antropológico tradicional órfico fundamenta la idea del cuerpo como tumba, y cómo Platón y Filón hacen uso de ella. De este modo, explica que los hombres nacidos de las cenizas de los Titanes, que habían sido destruidos por Zeus por descuartizar a Dioniso, heredaron dicha culpa y, por tal razón, es que el alma humana sufre innumerables reencarnaciones y su

inmortalidad es debido a su origen divino. Pérez agrega que en esta misma idea, el alma puede librarse de las reencarnaciones y del castigo si el alma se inicia en los misterios órficos⁵⁹ y cumple con algunos preceptos. Esto último está presente en el pensamiento judío de Filón, pues el camino de la salvación del alma inicia cuando el ser humano decide cultivar la virtud y permite que la fe ilumine su alma.

Volviendo al dualismo cuerpo-alma en los órficos, todo lo relacionado con el cuerpo es un castigo, posee una carga negativa irreconciliable con el alma, y como tal, hay una profunda desvalorización del cuerpo. En Platón, según Pérez, la resignificación de la metáfora del cuerpo como tumba, se suaviza un poco; Pérez recordando el *Fedón* advierte que allí Platón expresa un gran desprecio por el cuerpo, pero en el *Timeo* el cuerpo adquiere una valoración un poco más positiva. Del *Fedón* destaca la teoría de la inmortalidad del alma, el desprendimiento de las pasiones, y el resultado de hacerlo es “estar entre los dioses”, pero no todos los seres humanos pueden lograr estar con los dioses, sino, únicamente los filósofos⁶⁰ a causa de su ardua búsqueda del conocimiento y de lo verdadero que está completamente separado de las ataduras corporales. En parte, esta idea coincide con Filón de Alejandría, pues los hombres que cultivan la virtud y se apartan del cuerpo son aquellos que son buenos y aseguran el retorno del alma hacia su creador.

En caso de cultivar el vicio e inclinarse al placer, el alma no sólo incumple con el contrato divino, sino antes bien, ciega y esclava de las pasiones y de lo corpóreo, no logra reconocer lo bueno y lo mejor. Por esta razón, la esclavitud del alma en Filón de Alejandría equivale a una muerte en el que el alma está enterrada y no logra ser libre; pues si el fin de las acciones es perseguir el deseo, el hombre requiere de distintas cosas para satisfacer dicha necesidad, volviéndolo esclavo de innumerables elementos y situaciones⁶¹. Filón afirma que a diferencia del hombre

⁵⁹PÉREZ, Laura. “El cuerpo como tumba del alma en Filón de Alejandría. Uso y resignificación de una metáfora”. *En*: Circe. 2012. N° 16, pág. 125.

⁶⁰Véase, Ibid. pág. 126.

⁶¹Véase. ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre las virtudes. Op.cit, parágrafo 9.

vil, el virtuoso aunque tiene una naturaleza mortal y requiere de ciertas cosas, no depende completamente de ellas, a su vez que las gobierna, pues “tiene pocas necesidades, estando en una situación intermedia entre la naturaleza inmortal y la mortal; ya que a causa de su naturaleza mortal tiene esas necesidades, y como su alma está ansiosa de inmortalidad las tiene en moderada escala”⁶².

Ahora bien, respecto de la virtud, esta se puede perfeccionar o se puede destruir, y en la medida en que el ser humano decide cultivar la virtud, su alma inicia un proceso de perfección. Dicho proceso es el mismo que lleva a cabo Moisés, que consiste en abandonar lo terrenal y lo corpóreo en función del bien y la felicidad. Esta idea es comparable con la aristotélica, pues el estagirita entiende a la naturaleza como un principio intrínseco de movimiento que implica un cambio de la potencia al acto, en el que emerge un progreso en función del propio fin de la sustancia; es el sentido del concepto de *gignestai* [generación]: “Ahora bien, todas las cosas y otras similares son por naturaleza, como lo admitirían la anterior argumentación. Luego en las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final. Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin”⁶³.

Contemplar la idea de un proceso y progreso del alma, implica que ser bueno y virtuoso no es algo que se dé por naturaleza. Cabe mencionar que el concepto de *naturaleza* [*phýsis*] es clave en este caso, puesto que a partir de él se logra comprender cómo en Aristóteles y en Filón de Alejandría el ser humano llega a ser virtuoso. En Aristóteles la naturaleza es un principio de movimiento intrínseco e inherente en el alma que no cambia y cuyo fin es él mismo y no otro, es un concepto biológico. En contraste, Filón de Alejandría concibe al concepto de naturaleza como un principio que rige desde la voluntad de Dios relacionado con lo que él denomina como “gracia de Dios”, sin embargo, la idea filoniana en la que la naturaleza se identifica con Dios, no es preciso interpretarla como si la vida y las operaciones naturales son siempre determinadas, puesto que cada ser

⁶²Ibid. parágrafo 9.

⁶³ARISTÓTELES. Física. Op. cit, 99a 5-10.

humano, a diferencia de otros seres animados, puede deliberar y está en sí mismo fecundar la virtud o el vicio.

De los hombres virtuosos, unos logran la virtud sin ningún tipo de trabajo y esfuerzo, otros, en cambio, por el ejercicio y la práctica se instruyen y sus acciones son cada vez mejores y buenas, y finalmente, hay hombres que logran conocer la virtud por medio de la educación. En su orden, Filón de Alejandría identifica estos tres modos con Isaac, Jacob y Abraham. Es posible interpretar una estructura para obtener la virtud no muy integral, puesto que para Filón de Alejandría las almas nacen determinadas por la naturaleza divina, sin embargo, el alejandrino identifica que las almas de los virtuosos pasan por un proceso en el cual se superan distintas etapas o generaciones⁶⁴. Es así que en un primer momento en el ser humano hay una confusión debido a la lucha entre el cuerpo y el alma, entre el placer y la virtud, es una etapa en la que, en su mayoría, las acciones no son las mejores y hay muchos errores, pues las pasiones y el deseo nublan la razón al momento de actuar, por esta razón, el filósofo judío determina la importancia de la educación, de la guía y del cuidado del alma, pues la instrucción de lo bueno y de lo mejor es necesario para procurar cultivar la virtud y realizar acciones buenas. Filón de Alejandría considera la existencia de una cura para que el hombre logre alejarse del placer y de alguna manera le permita la salvación del alma, dicha cura es la fe y la Ley mosaica puesto que la Ley es la guía de la conducta moral. Mientras el ser humano desarrolle sus acciones y su existencia a partir de la Ley, el alma se fortalece y cultiva la virtud.

El primer modo para cultivar la virtud es a través de la educación y de la enseñanza, pues según Filón, a causa de la debilidad humana por las pasiones y el placer, la Ley prescribe la conducta para persuadir al ser humano de despreciar lo corporal y lo exterior para dedicarse sólo a la virtud y al bien. La enseñanza de las exhortaciones de la Ley, tiene como objetivo lograr que las acciones sean buenas y que el alma abandone toda posibilidad de confusión; asimismo, la educación

⁶⁴Véase, ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre quién es el verdadero heredero de las cosas Divinas. Op.cit, parágrafo 294 a 299.

hacia lo que es mejor permite que en un futuro el alma pueda vencer la ignorancia y logre realizar sus acciones razonablemente. En este sentido, la educación es el primer paso para abandonar aquella primera etapa del alma en la que reina la confusión y la lucha entre la razón y el placer; por este motivo, Filón de Alejandría interpreta a Abraham como la figura de la educación, o mejor aún, de tal progreso del alma; en palabras del alejandrino: “También Abraham, al abandonar las cosas mortales, “es agregado al pueblo de Dios” (Gen, XXV, 8), y recoge como fruto la incorruptibilidad, con lo que llega ser igual a los ángeles”⁶⁵.

Respecto al segundo modo para cultivar la virtud, Filón de Alejandría destaca el trabajo de los seres humanos para perfeccionar la existencia y para cultivar la virtud en razón de cosechar lo mejor. Dicho trabajo consiste en el ejercicio de las buenas acciones, pues éstas deben ser significativas para transformar la vida, tanto así que el hombre debe notar un cambio en sí mismo puesto que no tiene sentido trabajar en algo que no ofrece ningún alimento para el alma ni para las virtudes. En este sentido, el alejandrino invita a los seres humanos a realizar las mejores acciones y esforzarse para ello, pues es así que logra ser bueno y feliz; afirma Filón: “y esfuérzate para que no te conviertas en presa de un trabajo inoperante, y logres, en cambio, progreso y mejoramiento, alcanzando el más honroso de los resultados”⁶⁶. Ocurre así con los hombres virtuosos, pues debido a sus acciones en el transcurso de la existencia, llegan a ser cada vez mejores y logran la salvación de su alma.

Con el objetivo de que el ser humano supere y deje de lado las pasiones y el placer, es preciso, además del conocimiento del bien, que se ejercite la razón a través de acciones cada vez más razonables y mejores, por esto mismo, el progreso del alma más allá de cumplir con la Ley divina, requiere de un constante trabajo y esfuerzo, pues es el método para mejorar como seres humanos. Filón de Alejandría sustenta dicho planteamiento ejemplificando la manera en que Jacob obtiene el derecho de primogenitura por sobre su hermano mayor Esaú, cabe

⁶⁵Ibid. parágrafo 5.

⁶⁶ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín. Op.cit, parágrafo 113.

recordar que en la creencia hebraica Yahvé prefiere a los primogénitos, y en tal sentido es que el trabajo, la práctica de las buenas acciones y la virtud superan algunos derechos divinos expuestos en la misma Ley. Interpretando la figura de Esaú y de Jacob, Filón afirma: “En efecto, tras presentarnos a Esaú, cuyo nombre significa insensatez, como mayor en edad, concede la precedencia al nacido después, es decir, a Jacob, el epónimo de la ejercitación en el bien”⁶⁷.

Ahora bien, expuesto que la educación, el ejercicio -y la práctica- son dos modos para cultivar la virtud, Isaac simboliza la virtud adquirida por naturaleza, o mejor aún, por medio de don divino. En particular, este último modo de adquirir la virtud supone una diferencia entre los mismos hombres libres y virtuosos, esto en razón de la facilidad con que desarrolla sus capacidades para ser mejor y para ser bueno. Así, por ejemplo, un hombre al que se le ha otorgado el don de la música, tiene ciertas ventajas por quienes no lo tienen, y así también, quienes se destacan por su inteligencia emocional y logran equilibrar sus acciones; en ambos casos, hay un cierto conocimiento que ha sido dado de alguna manera, es por esto que Isaac representa este modo de obtener la virtud:

Asimismo Isaac, el que fue considerado digno del saber adquirido sin estudios, dejó todo lo corpóreo que estaba ligado a su alma, y fue agregado y asignado no ya a un pueblo, como los anteriores lo fueron, sino, según Moisés, a un género⁶⁸

El hecho de que Isaac sea asignado a un género, manifiesta que los sabios y los virtuosos por naturaleza son únicos. Y aunque los hombres como Isaac posean dichos dones, también necesitan de la educación, del trabajo y de la práctica, pues ellos mismos pueden impedir el crecimiento, el desarrollo y la salvación de su alma. Ciertamente, la tríada de Abraham, Jacob e Isaac pensada de este modo sugiere que en la ética filoniana hay un tipo de ascensión del alma en miras a la salvación y a la purificación.

⁶⁷Ibid., parágrafo 17.

⁶⁸Ibid., parágrafo 6.

El anterior planteamiento filoniano demuestra, que aunque existe un orden divino, en relación a la virtud no lo hay, esto en razón de que el ser humano tiene la capacidad natural de mejorar sus facultades con el fin de lograr la felicidad. Así, para el ser humano no es inalcanzable la ascensión del alma, o mejor aún, el cultivo de la virtud; al respecto Filón afirma que el ser humano no necesita buscar la virtud lejos de sí mismo “sino que se halla muy próximo, residiendo en tres partes de nuestro ser: en la boca, en el corazón y en las manos, los que simbolizan las palabras, las intenciones y las obras respectivamente”⁶⁹.

El tránsito del alma y el cultivo de la virtud dependen exclusivamente del ser humano, así que a través de las acciones se llega a ser bueno o malo. Esta idea del mismo Filón de Alejandría es contraria a los primeros planteamientos en los que el mal es responsabilidad humana y el Bien de la divinidad. En el pensamiento filoniano existe una contradicción en la que, por un lado, en el ser humano no existe posible mediación entre el placer y la razón, puesto que la salvación del alma no requiere ningún tipo de pasión y de placer; en este sentido, los hombres son buenos por determinación divina y por el cumplimiento de la buena conducta establecida en el Antiguo Testamento, y así, el planteamiento sugiere que no es posible una forma intermedia entre lo divino (lo bueno y lo incorpóreo) y la creación (lo malo y lo corpóreo). Por otro lado, en Filón de Alejandría también se encuentra que los hombres virtuosos y buenos viven bien no sólo por el cumplimiento de las exhortaciones de la Ley, sino además porque logran cultivar la virtud a partir de un proceso en el que el dominio de las pasiones y el conocimiento de lo mejor, son clave para lograr superar generaciones del alma con el fin de su purificación. De ahí la idea de la ascensión del alma que la reafirma Filón de Alejandría al recordar que en el pacto entre Abraham y Yahvé, éste último le otorga a los descendientes la tierra entre dos ríos, cita el alejandrino: ““desde el río Egipto hasta el gran río Éufrates” (Gén. XV, 18)”” y continúa: “indicando que los hombres perfectos tienen sus orígenes en el cuerpo, la sensibilidad y las partes orgánicas, sin los que no es posible vivir, pues ellos son

⁶⁹ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre las virtudes. Op.cit, parágrafo 183.

indispensables para nuestra educación durante la vida del cuerpo”⁷⁰. Egipto y el faraón representan las pasiones y los vicios, mientras que el río Éufrates simboliza la virtud y la dicha; es así que el progreso desde Egipto hasta el Éufrates manifiesta el progreso del ser humano desde lo mortal hacia lo divino.

Ciertamente que a partir de esta última idea, los modos de cultivar la virtud se complementan como en Aristóteles, pues la educación, el ejercicio y el don divino son elementos que, conjugados, permiten que el ser humano viva bien, sea bueno y logre ser feliz. El estagirita plantea que el cultivo de la virtud y los modos de cultivarla, tiene como objetivo que los ciudadanos de la comunidad sean buenos; en cambio, Filón de Alejandría establece que la conducta moral tiene como fin la salvación y la purificación del alma, y a pesar de la diferencia entre ambos autores, éstos identifican que los hombres sabios, buenos y virtuosos tienen cierta utilidad con los demás hombres. Para Filón de Alejandría, el virtuoso es el refugio de los viciosos y además es la guía de otros seres humanos para el cultivo de la virtud; en *Todo hombre bueno es libre* Filón expone que los rebaños son conducidos por sus pastores y así también los hombres requieren la guía de los virtuosos, en sus palabras: “así también la muchedumbre, que es como un rebaño, requiere un señor y un gobernante, y tiene como guías a los hombres de virtud, designados para el oficio de conducir el ganado”⁷¹; en concordancia a esta idea, es que Abel es pastor de rebaño y Caín es agricultor.

Platón establece que el hombre virtuoso tiene una utilidad y una responsabilidad con otros seres humanos, pues el sabio conoce y puede iluminar a los demás, Sócrates le arguye a Menón que el sabio y el virtuoso se asemeja a Tiresias como Homero planteó: “Y si lo hubiese, de él casi no podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir que él era el “único capaz de percibir” en el Hades, mientras “los demás eran únicamente sombras errantes””⁷². Tanto Filón de Alejandría como Aristóteles, y en parte

⁷⁰ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre quién es el verdadero heredero de las cosas Divinas. Op.cit, parágrafo 315.

⁷¹ALEJANDRÍA DE, Filón. Todo hombre bueno es libre. Op.cit, capítulo 5.

⁷²PLATÓN. Menón. Op.cit, 100a.

Platón, identifican que los hombres y los ciudadanos buenos y virtuosos son necesarios tanto para la comunidad como para cada ser humano, en tanto que sólo en las relaciones y en las acciones humanas el hombre es feliz y bueno.

CONCLUSIONES

Llegado a este punto, es evidente que el concepto de virtud y el modelo de hombre virtuoso de la ética aristotélica cambian con el contacto de la cultura judío-helénica de Filón de Alejandría. Esencialmente el cambio consiste en el desplazamiento desde un planteamiento ético inmanente hacia uno trascendente. En Aristóteles, la felicidad y el bien no son fines concebidos de un modo separado de la naturaleza humana, es decir, no son fines que externos y diferentes al ser humano determinan sus acciones y su conducta, pues son fines que se logran en el transcurso de la existencia a través de las acciones humanas. Por las acciones el ser humano es feliz y bueno. Distinto ocurre en Filón de Alejandría, pues además de identificar al bien absoluto con Dios, la felicidad es una recompensa por una vida en la que, en su mayor parte, se ha cumplido con las exhortaciones de la Ley.

Esto último es evidente en Filón de Alejandría por la idea del contrato y del pacto divino entre Abraham y Dios, pues dicho pacto sugiere el cumplimiento de un acuerdo, y como tal, el ser humano debe procurar cumplirlo. En resumen, el pacto consiste en que, por un lado, Abraham debe transmitir y cumplir con la Ley, y por el otro lado, Dios le otorga descendencia y prosperidad. De esta manera, el ser humano está determinado bajo cierta condición, por lo que las acciones y los hombres son *buenos* en tanto se cumpla la Ley y el pacto divino. En concordancia con esta idea, la interpretación filoniana de Jacob como el patriarca que representa el trabajo y el ejercicio de las buenas acciones según la Ley, sugiere que el objetivo de las acciones buenas y virtuosas, además del cumplimiento del pacto divino, es la felicidad y la salvación del alma después de la muerte. La creencia hebraica de Filón de Alejandría acerca de la debilidad humana establece la necesidad divina para procurar que el ser humano sea bueno, virtuoso y libre, de manera que los planteamientos éticos filonianos se fundamentan desde una relación trascendente entre Dios (el supremo bien) y los seres humanos.

Ahora bien, es posible aseverar a partir de las obras filonianas trabajadas en esta investigación, que Filón de Alejandría pretende transmitir ideas y enseñanzas moralizantes de la cultura hebrea a través de una exégesis inspirada en el espíritu de la cultura griega. En las interpretaciones de los pasajes y de los personajes bíblicos, Filón de Alejandría contrapone la buena conducta ala mala, con el objetivo no sólo de demostrar cuál es el hombre bueno sino también de reafirmar al Antiguo Testamento como la guía de la buena conducta.

La propuesta ética aristotélica no pretende establecer un modelo de hombre bueno que todo ciudadano debe imitar, pues no plantea una guía conductual en la que se define cómo es ser virtuoso, bueno y justo, sino antes bien, Aristóteles propone que el ser humano debe usar de la mejor manera sus facultades y sus aspectos naturales en las distintas situaciones de la existencia en pro del bien común y de la felicidad. Es así, que el proceso, el desarrollo de cada hombre y la habilidad de actuar bien de acuerdo a cada circunstancia (el justo medio) son características de una ética que no concibe un bien absoluto, y por lo tanto, no diferencia radicalmente a los seres humanos en buenos y malos.

En la ética filoniana, la mayor contradicción consiste en que en algunas ocasiones, Filón de Alejandría afirma una completa oposición entre el bien y el mal, entre el alma y el cuerpo, por lo tanto, el hombre bueno es aquel que se aleja de lo corpóreo y se dedica a lo más divino y al servicio de Dios, y en esta misma idea, propone una determinación divina representada con Isaac. En otras ocasiones Filón sugiere que el hombre llega a ser bueno a partir de las facultades de la palabra (representada por la boca), la intención (representada por el corazón) y la acción (representada por las manos); y asimismo el ser humano vive un tránsito de la no virtud a la virtud en el que necesariamente interviene lo corpóreo. Así, una parte de la existencia requiere equilibrar el alma con lo exterior. Filón de Alejandría afirma que una vida *nutrida de paz* retorna hacia Dios; este modo de vida la interpreta como una vida tranquila y feliz en la que se armoniza lo exterior con el alma y lo divino:

Así pues, “nutrido de paz” equivale a “poseedor de una vida tranquila y en calma, verdaderamente feliz y dichosa”. ¿Y cuándo tendrá lugar esto? Cuando las condiciones exteriores resultaren sin obstáculos la abundancia de recursos y la buena reputación [sic]; de las condiciones corporales, la salud y el vigor; y de las del alma, el goce de las virtudes⁷³

La idea filoniana de la ascensión del alma y de la oposición entre lo bueno y lo malo, es el resultado del contacto del pensamiento judío con el espíritu griego, pues el propósito de Filón de Alejandría es argumentar los postulados hebreos del Antiguo Testamento a partir de una exégesis basada en la filosofía helénica; por esta razón, es posible encontrar semejanzas notables entre la ética de Aristóteles y en la del filósofo judío. Ciertamente que el sistema ético de Aristóteles parece completamente distinto al de Filón de Alejandría; el estagirita postula un sistema ético completo en el que se integran las facultades naturales e inherentes del ser humano en las acciones, y en la medida en que logra un equilibrio de las mismas, vive y obra bien a lo largo de la vida. De manera no muy diferente, Filón de Alejandría, con la idea de la ascensión del alma, establece una ética en la que el ser humano armoniza la razón y la sensibilidad junto con la fe, y así logra ser feliz, bueno y libre.

En el tránsito y en el proceso que lleva a cabo el ser humano para ser virtuoso, intervienen los modos de cultivar la virtud que no están lejos de la naturaleza y de la vida del hombre; así Aristóteles hace depender la virtud de la naturaleza, la costumbre y la educación. De manera análoga, Filón de Alejandría asocia la virtud con Abraham, el trabajo (costumbre) con Jacob y la naturaleza con Isaac. Estos modos, no distintos entre ambos autores, manifiestan que las acciones de la costumbre, el pensamiento y los dones y las facultades naturales del hombre, son elementos necesarios para el cultivo de la virtud y para una mejor existencia.

Otras semejanzas identificadas en los sistemas éticos de Aristóteles y de Filón de Alejandría, son: primero, la concepción del hombre como un ser divino por su

⁷³ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre quién es el verdadero heredero de las cosas Divinas. Op.cit, parágrafo 285.

facultad racional, pues esta facultad perfecta asemeja a los seres humanos con los dioses y con Dios. Segundo, el cuidado de lo que ha sido dado y otorgado al ser humano en razón de préstamo, sea por la naturaleza o por Dios, pues el hombre tiene cierta responsabilidad con lo que no es propio; así la facultad racional y el mundo. Tercero, la responsabilidad moral del ser humano; pues en ambos autores, a pesar de sus diferencias, el hombre procura el uso de sus facultades en razón del bien. Voluntariamente y por deliberación todo hombre decide cómo actuar de la mejor manera. Respecto a esta idea, es preciso tener en cuenta que Filón de Alejandría, aunque propone un bien absoluto y una guía de la conducta, considera que el ser humano es quien cultiva la virtud o el vicio, es quien realiza acciones buenas o malas, pues las operaciones humanas no son determinadas por Dios.

Para Aristóteles, el hombre y el ciudadano bueno, es aquel que reúne sus facultades naturales de la mejor manera para actuar bien en razón del bien común y de la felicidad. De esta manera, el estagirita tiene en cuenta cualquier aspecto biológico y los tipos de alma, pues lo que parece ser elemental, como el alma vegetativa, es significativo para la existencia de cualquier ser vivo; y así también con el alma sensitiva, pues esta permite que el ser humano y los animales se aflijan o se alegren, y el hombre debe procurar alegrarse o afligirse de la mejor manera, y esto es resultado de la acción deliberada por la razón, por lo más divino del hombre. Es así que los planteamientos éticos del estagirita, no se pueden entender desligados de la naturaleza humana, y en parte así ocurre en Filón de Alejandría, pues aunque en este no se encuentra explícitamente, es posible identificar que el filósofo judío afirma la necesidad del mundo exterior, de la sensibilidad y de la facultad racional humana para lograr ser mejor, bueno y libre.

Finalmente, tras responder a la pregunta inicial de cómo el concepto griego de virtud [*areté*] y su modelo de hombre virtuoso influyen en la naciente filosofía judío-helénica de Filón de Alejandría, también es posible concluir, como fruto de esta investigación, que el ser humano tiene el poder de transformarse del mejor modo posible, y así también, es necesario ser un buen ser humano por la facultad de transformar, pues tiene la capacidad de ser el Tiresias de quienes no logran ver,

y recordando a Filón, el hombre bueno y sabio es el guía y el refugio de quienes lo necesitan.

BIBLIOGRAFÍA

ALESSO, Marta. “Qué es la felicidad según Filón” En: Circe. 2008. N°12.

ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre el nacimiento de Abel y los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín. En: Obras completas de Filón de Alejandría. TRIVIÑO, José María (tr.) Buenos Aires: 1976.

ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre las virtudes. En: Obras completas de Filón de Alejandría. TRIVIÑO, José María (tr.) Buenos Aires: 1976.

ALEJANDRÍA DE, Filón. Sobre quién es el verdadero heredero de las cosas Divinas. En: Obras completas de Filón de Alejandría. TRIVIÑO, José María (tr.) Buenos Aires: 1976.

ALEJANDRÍA DE, Filón. Todo hombre bueno es libre. SAMARANCH, Francisco De P. (tr.) Buenos Aires: Aguilar, 1977.

ARISTÓTELES. Acerca del alma. CALVO MARTINEZ, T. (tr.) Madrid: Gredos, 2003.

ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco. PALLÍ BONET, J (tr.) Madrid: Gredos, 1998.

ARISTÓTELES, Física. ECHANDÍA DE, Guillermo (tr.) Madrid: Gredos, 1995.

ARISTÓTELES, Metafísica. GARCÍA YEBRA, Martín (tr.) Madrid: Gredos, 1998.

ARISTÓTELES, Política. GARCÍA VALDÉS, M. (tr.) Madrid: Gredos, 1988.

PLATÓN, Menón o de la virtud. En: Diálogos II. OLIVIERI, F.J (tr.) Madrid: Gredos, 1987.

REALE, Giovanni. Introducción a Aristóteles. Barcelona: Herder, 1985.

TOMÁS, Santo. Suma de Teología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.