

# EL PROBLEMA DE LA FELICIDAD EN ARISTÓTELES: RESPUESTAS DESDE FRANCISCO SUÁREZ Y MARTHA NUSSBAUM \*

The problem of happiness in Aristotle:  
answers from Francisco Suárez and Martha Nussbaum \*\*

ROSA COLMENAREJO FERNÁNDEZ

*Universidad Loyola Andalucía*

*rcolmenarejo@uloyola.es*

Fecha de recepción: 10/04/2017

Fecha de aceptación: 09/05/2017

*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*

ISSN 0008-7750, núm. 51 (2017), 27-47

**RESUMEN** La idea de felicidad en Aristóteles está mediada por el sentido teleológico que otorga a la vida humana. La vida está orientada de un modo intrínseco e inherente hacia la *eudaimonía*, hacia la vida buena. Este es, *grosso modo*, el fundamento de la ética aristotélica. En este trabajo se pretenden confrontar las respuestas, en tanto que interpretaciones, de la idea de felicidad que han obtenido dos autores que apoyan sus respectivas teorías éticas en los planteamientos aristotélicos de felicidad. Sin embargo, las respuestas son bien distintas, y dependen de los presupuestos metafísicos de ambos autores. Mientras Francisco Suárez (1548-1617) desde la comprensión del ser humano como un *ser en relación*, la idea de vida buena le lleva a desarrollar lo que algunos han denominado un “antropocentrismo crítico” de clara inspiración ignaciana, en la que nunca pierde de vista el valor de lo social como fuente primera para la caracterización de lo humano ni el sentido trascendente del *fin último* de la vida humana; Martha Nussbaum (1947) se servirá de una interpretación ilustrada, que inspirará el pensamiento liberal posterior, para justificar la radical diferenciación del yo como paso ineludible para el reconocimiento de aquello que nos hace humanos, aquello que denomina “capacidades centrales”. Los cuatrocientos años que median entre ambas propuestas nos parecen más que una medida de inconmensurabilidad, una oportunidad para sustentar la crítica denominada “individualismo metodológico”, una de las más controvertidas que ha recibido el denominado Enfoque de las Capacidades Humanas, desarrollado entre otros por la propia Nussbaum junto a Amartya Sen a partir de los años 1980.

---

\* Este trabajo está financiado por un proyecto de investigación I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). Código de proyecto FFI2015-64451-R (MINECO/FEDER, UE): “Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la modernidad desde las perspectivas de la historia, la traductología y la filosofía jurídica, moral y política”. Investigador principal: Juan Antonio Senent de Frutos.

\*\* Para citar/citation: Colmenarejo Fernández, R. (2017). El problema de la *felicidad* en aristóteles: respuestas desde Francisco Suárez y Martha Nussbaum. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, pp. 27-47.

**Palabras clave:** Felicidad, Eudaimonía, Aristóteles, Suárez, Nussbaum, individualismo.

**ABSTRACT** The idea of happiness in Aristotle is mediated by the teleological meaning it gives to human life. Life is intrinsically and inherently oriented towards *eudemonism*, towards the good life. This is, roughly speaking, the foundation of Aristotelian ethics. In this paper, we try to confront the answers, as interpretations, of the idea of happiness obtained by two authors who support their respective ethical theories in the Aristotelian approaches to happiness. However, the answers are quite different, and depend on the metaphysical assumptions of both authors. While Francisco Suárez (1548-1617) from the understanding of the human being as a being in relation, the idea of good life leads him to develop, what some have called a “critical anthropocentrism”, Ignatius inspired. He never loses sight of the value of the social as the first source for the characterization of the human and the transcendent meaning of the ultimate end of human life. Martha Nussbaum (1947) will use an enlightened interpretation, which will inspire later liberal thought, to justify the radical differentiation of the self as an inescapable step for the recognition of that which makes us human, what she calls “central capacities”. The four hundred years between the two proposals seem to us more than a measure of incommensurability, an opportunity to support the criticism called “methodological individualism”, one of the most controversial that has received the so-called Approach of Human Capacities, developed among others by Nussbaum itself with Amartya Sen from the 1980s.

**Key words:** Happiness, Eudemonism, Aristotle, Suárez, Nussbaum, individualism.

## 1. INTRODUCCIÓN

Los problemas que afectan al mundo contemporáneo, en particular aquellos que afectan a la sobre explotación de los recursos naturales e inciden en la aceleración del cambio climático, se han considerado como efecto/consecuencia de los cambios paradigmáticos que operaron durante los siglos XVII y XVIII. Uno de los cambios fundamentales de la Modernidad se generó a partir del “giro copernicano”, aplicado a la teoría del conocimiento, que propone Kant en el prólogo de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura* (1787). Si hasta ese momento se consideraba que el conocimiento dependía de las cualidades de los objetos, a partir de entonces se establece que el conocimiento depende esencialmente de las cualidades del sujeto-que-conoce. El hombre pasa así de sujeto subsumido en un sistema mediado por el objeto/objetos a conocer, a asumirse como sujeto autónomo de conocimiento. Esta ocupación del centro del sistema de conocimiento, logrado mediante la descentralización del objeto, ha sido considerado el hito que da carta de naturalidad a un antropocentrismo que

ha llevado al ser humano a considerarse prácticamente invulnerable. La Modernidad permitió al hombre tomar posición de mando y confiar en sí mismo para desarrollar técnicamente todas las disciplinas que afectan a la vida humana. Es por esto que comprender la génesis del pensamiento moderno se ha establecido como una tarea ineludible si pretendemos comprender los múltiples pensamientos políticos que emergen cuando la posmodernidad ha sido, así mismo, superada. El gozne que permite cerrar la filosofía medieval y abrir, en el mismo acto, hacia la filosofía moderna, es Francisco Suárez: *Der ist der Mann*, asegura Zubiri que solía decir Heidegger a propósito del granadino en sus clases (Zubiri, X., 1978). Más que el mecanismo fundamental que permite a una puerta abrirse a un nuevo espacio, podríamos considerar a Suárez como un pensador que a partir de los problemas de la tradición escolástica, va transponiendo los argumentos heredados con los suyos propios, como si una matriz matemática se tratase<sup>1</sup>. El resultado es, aun sustentado en una tradición, necesariamente nuevo, necesariamente moderno. Efectivamente, aunque “la innovación sea disimulada por el mismo Suárez, que se reclama constantemente parte de los autores anteriores, particularmente de Santo Tomás; la innovación es real y, de hecho, manifestará su fuerza y su irreversibilidad en los efectos que producirá” (Aubenque, 2015: 12).

## 2. SUÁREZ COMO GOZNE QUE PERMITE TRASPONER EL PENSAMIENTO MEDIEVAL EN LA MODERNIDAD

Mantiene María Zambrano en *España, sueño y verdad* (1965) que en este país no hubo, sin embargo, nunca filosofía, sino apenas filósofos, pues la existencia de una filosofía en una cultura no depende tan sólo de la genialidad de unos cuantos, sino de algo que los trasciende, de la continuidad y de la vigencia de esos geniales esfuerzos. De la enumeración de nombres y títulos de teólogos que expone Menéndez y Pelayo en *La ciencia*

---

1. La transposición matemática de una matriz consiste en cambiar de forma ordenada las filas por las columnas, empleando como eje la diagonal de dicha matriz, y que, tras la transposición, se mantiene idéntica. Queda para un trabajo posterior establecer cuáles son los elementos que conforman tanto la matriz original como la transpuesta, así como la diagonal que permanece tras la operación. La idea de aplicar la transposición al pensamiento suareciano procede del título que dieron los jesuitas de Francia al número especial con el que dieron cuenta del cuarto centenario de Suárez en su revista *Archives de Philosophie*: Suárez (1548-1948). Modernidad tradicional de su filosofía. Queda para un trabajo posterior establecer cuáles son los elementos que podrían conformar tanto la matriz original como la transpuesta, así como la diagonal que permanece tras la operación.

*española*, Zambrano solo reconoce a Francisco Suárez: “un filósofo de originalidad indudable y de indudable desconocimiento a pesar de su universal gloria. Todo lo español, aun resplandeciendo viene a quedar inédito” (Zambrano, 2011: 734). ¿Qué ha de cumplir una filosofía entonces para ser considerada como tal?

La filosofía griega nació de la fe en la Razón (*sic*), tendida hacia la crítica, en su forma más extrema, la conversión de la vida. [...] La fe que da nacimiento a la filosofía es la fe específica que lleva en sí misma la necesidad de pensamiento; es la fe en lo problemático, mas no en la delectación en el problema que no quiere entrar en certidumbre, lo cual constituye esa decadencia del pensamiento que se llama intelectualismo; su profesante es el intelectual, no el filósofo. El filósofo aspira a la evidencia desde el principio. Pero la evidencia le es aceptable solamente en función del pensamiento, y sabe padecer largamente el no obtenerla o el no reconocerla. Y por ello el pensamiento se crea a sí mismo, tiene que constituirse, que engendrarse (Zambrano, 2011: 732).

Efectivamente, si hubo un pensamiento capaz de engendrarse en la confrontación de los problemas y de la naturaleza humanas, ese fue el pensamiento griego. Nussbaum (2004) ha considerado el pensamiento ético griego como una “aspiración a la autosuficiencia racional”; una aspiración que puede caracterizarse como “el deseo de poner a salvo de la fortuna el bien de la vida humana mediante el poder de la razón” (Nussbaum, 2004: 31). Aún más, frente a los sistemas filosóficos propuestos por Platón, en el que la vida humana es concebida como algo pasajero y la realidad misma como un engaño, o la exaltación de la vida teórica que plantea Aristóteles, para Epicuro la filosofía no es sino “un ejercicio múltiple de humanización y libertad. Humanización quiere decir conciencia de los límites reales de la vida, reconocimiento del carácter corporal de la existencia (...). Libertad quiere decir desarraigo de todos aquellos nudos ideológicos, mitos y ritos religiosos, prejuicios culturales, interpretaciones tradicionales, aposentadas sin crítica en el lenguaje y transmitidas inercialmente en la *paideía* y en los usos sociales” (Lledó, 2011: 20).

El pensamiento, aquel que podamos llamar pensamiento filosófico, ha de engendrarse, necesariamente, en lo otro, buscando en la realidad antagonista, nunca en sí mismo. La filosofía de Suárez dio cumplida cuenta de esta condición que impone Zambrano, que no es sino su propio modo de ser (en cuanto filosofía). Por la fe específica en la necesidad de pensamiento, la fe en lo problemático, y la fe en encontrar una evidencia que permita engendrar, a su vez, pensamiento, como veremos enseguida.

A su primera época de docencia como lector de Filosofía en Segovia (1571-1575) le atribuyen la composición de varios comentarios a obras aristotélicas, entre ellas el *De anima*, leído por primera vez en Segovia en 1572<sup>2</sup>, o el *Ms. De fine ultimo hominis*, comentario a las cuestiones 1-5 de la I-IIe de Santo Tomás<sup>3</sup>, que dan cuenta ya no sólo del sólido interés de Suárez por ocuparse de la cuestión moral del fin último desde la filosofía, sino de su “espíritu por realizar una investigación *per viam propriae inventionis*, y no solo *per disciplinan*” (Castellote, 1978: LXVII). Enseguida llegan las primeras acusaciones por enseñar una “ética cristiana sobrenatural distinguiendo el *esse naturae* del *esse moris* con tendencias anti aristotélicas” (Elorduy, 1970: 133). Acusaciones de las que el Eximio se defendería haciendo alusión a su particular estilo docente en el que desestima dictar a sus alumnos los contenidos estipulados en los denominados cartapacios, introduce fuentes de diversa procedencia con la intención de promover un razonamiento propio y profundo, y asegurando que no tiene intención de encontrar nuevas verdades, aunque sí de expresarlas de otro modo, tal y como se recoge en esta carta enviada al General de la Compañía:

[...] El modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá; porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado salir deste camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parecen llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declarallas, quier en las razones, quier en las soluciones a las dificultades, quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, quier en otras cosas que siempre se ofrecen: y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los cartapacios. (Scoraille, 1917: 156)

Así, y a pesar de que este estado de sospecha fue un *continuum* a lo largo de toda su vida, de hecho, nunca retomaría sus enseñanzas en España tras su paso por Roma, no puede afirmarse que Suárez fuese nunca un pensador propiamente heterodoxo, aunque lo parezca: fue llamado *doctor*

- 
2. “La existencia de estos tratados filosóficos ha sido atestiguada por el mismo Suárez, quien en su tratado *De anima*, cita en varias ocasiones los siguientes: *Peri Hermeneias*, *Libri Posteriorum*, *Libri Praedicamentorum*, *De Caelo*, *De generatione et corruptione*, y, posiblemente una *Metafisica*” (Castellote, 1978: XXXVIII).
  3. Nos referimos al manuscrito encontrado en el colegio jesuita de Villagarcía por el P. Juan R. Lozano en 1945, aún inédito, y al que nos referiremos en este trabajo como *Manuscrito De Beatitudine (MDB)* (Elorduy, 1980: 136).

*eximio* por el Sumo Pontífice (Bergadá, 1949) y, simultáneamente, tuvo una ascendencia definitiva sobre el protestantismo alemán, hasta el punto de ser considerado *metaphysicorum omnium papa atque princeps* por el profesor de Metafísica de Leyden, lo que da cuenta de la influencia del aristotelismo de Suárez y de los jesuitas sobre la teología y la filosofía protestantes alemanas del XVII y XVIII (Petersen, 1921).

Sus *Disputationes Metaphysicae* vieron, entre 1597 y 1636, hasta diecisiete ediciones en toda Europa, constituyéndose en la primera tentativa exitosa de conseguir un cuerpo de doctrina metafísica emancipado no sólo de la *Metafísica* de Aristóteles, sino del acervo metafísico de la Edad Media (Burlando, 2016). La emancipación se produce sin embargo no por una negación de lo previo, sería ridículo ver en Suárez a un revolucionario, sino por lo que se ha denominado una “inflexión suareciana”: excluyendo la linealidad del pensamiento, en tanto que varía su inclinación, pero manteniendo intacta la continuidad (Courtine, 1989). Hasta aquí su relación con el pasado. Hacia adelante, se ha demostrado ampliamente la ascendencia que la filosofía de Suárez tuvo en las incursiones metafísicas que acometieron Descartes, Leibniz o Spinoza inmediatamente después. No en vano, las *Disputationes* conformaron el libro de texto de todos ellos (Courtine, 1990). Finalmente, no debemos obviar la pertenencia de Francisco Suárez a la Compañía de Jesús, y el anhelo de ésta de disponer de un comentario a la *Suma* en su totalidad jesuítico y autónomo. Labor que lograría concluir, siquiera de modo póstumo, Francisco Suárez. Para lograrlo, la Compañía había ya incorporado el estudio de la filosofía durante tres años, y con ella de Aristóteles, siguiendo el *modus parisiensis*, como paso previo al estudio de la teología, es decir, antes del estudio sistemático de la *Suma*<sup>4</sup>.

### 3. EL PROBLEMA DE LA FELICIDAD EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Cuando se estudia un filósofo como Aristóteles, interpretado por pensadores tan distantes como Averroes, Santo Tomás, Kant, o la misma Nussbaum, se observa lo que ésta última ha denominado un “chovinismo descriptivo”, y que no es sino una “adaptación a la propia realidad del

---

4. El denominado *modus parisiensis*, sistema basado en la lección-repetición-disputa propio del método escolástico, será aplicado al estudio de la lengua latina y de la cultura clásica en los colegios jesuitas, por recomendación expresa de su fundador, San Ignacio de Loyola: “Yo eso he querido encomendaros, que universalmente procuréis (dónde se pudiera) introducir este modo de enseñar en los colegios de la Compañía (...). S. Ignacio de Loyola a Antonio de Araoz”. “Carta de San Ignacio de Loyola al padre Dr. Araoz, provincial de la Compañía en España”. MP, I, 420 (Poncela, 2011: 69).

que interpreta de los textos antiguos, en este caso del pensamiento clásico griego” (Nussbaum, 2005: 155). Se trata de una praxis recurrente a lo largo de la historia de la filosofía, y que tuvo su mayor expresión en la interpretación y adaptación del Estagirita, y de Averroes, su principal comentarista hasta ese momento, a la teología cristiana iniciada por Tomás de Aquino en el siglo XIII<sup>5</sup>.

Mantiene Aubenque (1987) que la sistematización del pensamiento aristotélico fue tan constante, que hasta finales del siglo XIX nadie puso en duda, “pese a las contrarias apariencias del texto, el carácter sistemático de la filosofía de Aristóteles. No hay, de hecho, comentarista de Aristóteles que no lo sistematice a partir de una idea preconcebida: los comentaristas griegos a partir del neoplatonismo, los escolásticos a partir de cierta idea del Dios de la Biblia y su relación con el mundo” (Aubenque, 1987: 12). Las primeras dudas a esta persistente interpretación sistematizante son atribuidas, precisamente, a Suárez, cuando observa una dualidad en la definición de la metafísica que abrirá paso a la emancipación de la filosofía de la teología (*Disputationes metaphysicae*, 1.ª parte, disp. I, sección 2).

El trabajo de desarticulación del complejo y anacrónicamente denominado “sistema aristotélico” fue iniciado por Werner Jaeger en su *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, publicado originalmente en 1912 y traducido por José Gaos en 1946. Los trabajos de Jaeger “mostraron que los escritos que se han transmitido con el nombre de Aristóteles, estaban enraizados en la historia viva de su creador y habían experimentado distintas inflexiones, según los distintos intereses intelectuales que fueron orientando sus investigaciones” (Lledó, 1995: 8). Como expone de forma detallada Lledó en su introducción a las *Éticas*, Jaeger no sólo tuvo que mostrar que la estructura de los tratados era sólo aparente, sino que los nombres de dichos tratados fueron acuñados con posterioridad a la muerte del Estagirita.

De acuerdo con la edición dirigida por Bekker, en 1831, de la obra completa de Aristóteles, es posible establecer lo que entendemos que compone la denominada *anthrópeia philosophía*, o filosofía de las cosas humanas: *Ética nicomáquea* (diez libros), *Magna moralía* (dos libros), *Ética eudemia* (siete libros que incluyen los 4, 5 y 6, que coinciden con los 5, 6 y 7 de la EN), *Sobre virtudes y vicios* (opúsculo de tres páginas), *Política* (ocho libros), *Económicos* (tres libros) y *Retórica* (tres libros)<sup>6</sup>.

---

5. Sobre el aristotelismo en España, *vid.* (Suárez, 1963).

6. Nos referiremos a las obras de Aristóteles en el cuerpo de texto por su título, indicando los versos en los que se encuentra la cita a la que nos referimos, y de acuerdo con la siguiente nomenclatura: *Ética nicomaquea* (EN), *Ética Eudemia* (EE), *Magna Moralía* (MM), *Poética* (POE), *De motu animalium* (MOT).

Cuando Aristóteles se plantea en esa *anthrópeia philosophía* la pregunta sobre aquello que orienta la existencia humana hacia una vida plena, aquello que nos empuja a “vivir y actuar bien”, la *eudaimonía* es la respuesta (EN, 1095a14 ss.). Hay un problema con la traducción del término con el que Aristóteles se refería a esta “respuesta”: la *eudaimonía* (εὐδαιμονία) hace referencia, literalmente, a un geniecillo o demonio (*daimon-αιμον*) que tutela nuestra existencia conduciendo y guiando nuestras decisiones. De este ajustamiento a lo semántico del término pueden extraerse dos consecuencias inmediatas: primero, que hay un componente de determinación en nuestras vidas, y segundo, que esta determinación está mediada por la fortuna o la suerte.

Por otro lado, el legado kantiano y utilitarista ha contribuido significativamente a la traducción del término *eudaimonía* por “felicidad”, entendiendo ésta como un sentimiento de satisfacción o placer, e incorporando, simultáneamente, la adaptación aristotélica de *eudaimonía* como finalidad de la vida humana, que Nussbaum interpreta como “el vivir una vida buena para un ser humano” (Nussbaum, 2004: 33); y una vida es “buena” sólo si permite el florecimiento humano como excelencia o *areté* (ἀρετή) (Cooper, 1975). Esto ha generado una confusión recurrente entre los términos *eudaimonía* y hedonismo (hedoné-ἡδονή), interpretando que la finalidad de la vida humana es la felicidad, entendida como placer, tal y como promulga la psicología positiva (Cfr. Bueno, 2005; Lozano *et al.*, 2016). Pero Aristóteles distingue perfectamente entre ambas: “hay muchas cosas que buscaríamos, aunque no nos proporcionaran placer, como ver, recordar, conocer, poseer las virtudes. E incluso si necesariamente se siguieran placeres de estas cosas no habría ninguna diferencia; pues las elegiríamos, aunque de ellas no se originase placer” (EN, 1174a4-8).

Podríamos concluir entonces que la traducción de *eudaimonía* por “felicidad” funde el qué—afecta a la orientación de nuestras acciones, y podemos identificar este *daimon* bien con la fortuna, la suerte, o la bienaventuranza, con el—cómo, es decir los medios, y el—hacia—dónde, los fines de la acción. Éstos dos últimos son, consideramos, necesariamente, los espacios ineludibles en los que debe operar el *esse moralis*.

### 3.1. Respuestas desde Francisco Suárez

Las dos obras de pensamiento moral a las que nos hemos referido anteriormente, y de las que nos serviremos en este trabajo, comprenden el conocido como manuscrito de Villagarcía, o *Ms. De beatitudine* (1579) (*MDB*) y el primero de los cinco Tratados Morales, o *El fin último del hom-*



*bre*, editados por Álvares y publicados en 1628 (*TMI*). Ambos consisten en el comentario realizado por Francisco Suárez sobre las cuestiones 1 a 5 de la *Prima Secundae* de la Suma (S. Th I-II q.1-5), denominados indistintamente *De la Bienaventuranza (De Beatitudine)* o *Del fin último del hombre (In ultimo fine hominis)*<sup>7,8</sup>. La versión editada por Álvares queda perfectamente sistematizada y se aproxima más a la de Tomás de Aquino, aunque sea bastante más extensa que aquella. Por ello, nos centraremos principalmente en el análisis de la primera, como una aproximación al necesario estudio de comparación que exige cotejar ambas versiones y que excede, en mucho, el objeto de este trabajo<sup>9</sup>.

Para comenzar, señalemos que mientras en la *Suma* los términos “bienaventuranza” y “felicidad” aparecen un total de 555 y 29 veces respectivamente, en el *MDB* de Suárez este uso se invierte significativamente: 23 veces aparece el término “bienaventuranza”, frente a las 1360 veces que se hace uso del término “felicidad”. Larrañeta (1993) considera que Santo Tomás fue “el primer teólogo que hizo depender toda la moral del fin último y de la bienaventuranza”, conectando esa idea teleológica de la existencia humana procedente de la filosofía clásica con la teología, pues la finalidad de la acción moral no es sino “el intermedio entre esa salida (de Dios) que es la creación, y esa vuelta (a Dios) que implica la redención-salvación”. Esto no se dio en sus antecesores, pues en ellos la moral aparecía en un único sentido, “derivando de la redención”. Podría decirse, entonces, que la razón

- 
7. Nos referimos a las obras de santo Tomás y Suárez siguiendo la notación propuesta por Poncela González, Ángel, «Una aproximación bibliográfica a Francisco Suárez como comentador de la Suma Teológica», *Cauriensia*, VII, 2012, pp. 165-73. En este trabajo, el autor muestra además el empeño que mostró la Compañía de Jesús en disponer de un comentario a la Suma en su totalidad jesuítico y autónomo. Labor que logró, siquiera de modo póstumo, Francisco Suárez.
  8. Seguiremos aquí las traducciones al castellano, aún inéditas, que están preparando, dentro del ámbito del mismo proyecto de investigación en el que se enmarca este trabajo, citado en nota 1: i) Andrés Oyola Fabián a partir del Ms. *De beatitudine*, que denominaremos en adelante *MDB* (Manuscrito De Beatitudine); y ii) Ramón Gómez S.I. a partir de la edición latina de “De ultimo fine hominis”, en *Opera Omnia*, editio nova de D.M. André, Vivès, París, 1861, que denominaremos en adelante *TMI* (Tratado Moral I). Respecto a la *Suma*, manejamos la siguiente edición: Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. Edición dirigida por los regentes de las provincias dominicas de España. 5 vols, Madrid, BAC, II°, 1993, pp. 37-89. A esta obra nos referiremos en adelante como *TBA* (Tratado de la bienaventuranza de Aquino).
  9. “La pertinencia de una revisión de este tipo está sustentada en la experiencia de Castellote sobre el tratado de *De ánima* y las diferentes versiones existentes: “el P. Salaverri descubrió en su trabajo sobre la Eclesiología de Suárez las adaptaciones, supresiones e interpolaciones realizadas por el P. Álvares en la edición póstuma, tildando este hecho de acción imperdonable” (Castellote, 1978: XXXIX).

teleológica en santo Tomás es doble, pues atiende en el mismo acto moral tanto el origen como la finalidad de dicha acción. El bien es el motor que genera la acción, y, simultáneamente, el bien total al que dirigimos nuestra acción queda encarnado en la bienaventuranza. Más adelante, en la introducción a las q.1-5, Larrañeta afirma que, aunque el tema del fin último está tomado directamente de Aristóteles, es Santo Tomás el que lo incorpora a la moral. Creemos que aquí se excede el comentarista, pues ¿qué trata entonces la *EN* sino una articulación de aquello que orienta, dotándola de sentido, la acción humana hacia el bien? En el término orientar está la teleología y en el término bien, lo moral.

En el *Proemio* del *MDB* establece Suárez cuál es el objeto de su trabajo, dejando claro que se trata de una obra con aspiraciones teológicas, y no filosóficas:

Se trata, pues, en este lugar del camino y la razón por la que el hombre puede llegar a alcanzar a Dios, su fin último y sobrenatural. Por tanto, en primer lugar, trataremos de la felicidad de la creatura (*sic*) humana, después de las acciones humanas, posteriormente de los principios intrínsecos de tales acciones, como son los hábitos de virtudes y vicios, y finalmente de los principios extrínsecos, de la norma de tales acciones que es la ley y de un principio superior de ciertos actos humanos que es la gracia, de todo lo cual el propio santo Tomás trata bajo la razón natural y común en esta primera parte de la segunda parte de su Teología (*MDB*, 1).

Aunque vemos que, más adelante, señala que el comentario ha de ocuparse “del hombre en cuanto es agente libre y por medio de sus acciones alcanza o pierde la felicidad última (...) en cuanto que obra libremente. Sin embargo, todo eso se ordena a poner de manifiesto a Dios y mostrar el camino de llegar a él, que es la tarea principal de la Teología”. El *MDB* en tanto que trata del hombre como agente y de su capacidad para orientarse hacia la felicidad, es un tratado necesariamente moral que se reconoce como “filosofía práctica”; aunque Suárez se apresure a señalar que es una obra teológica, en tanto que la felicidad “última” que se pretende, es un bien estático que precisa la comunión de lo teórico.

Abordaremos el análisis del manuscrito *MDB* siguiendo la clasificación de citas seguida en la edición crítica realizada por Castellote (1978) del tratado *De anima*, proponemos las siguientes categorías para organizar las referencias a Aristóteles: i) Con el término citas doxográficas nos referimos a aquellas que se utilizan en general para presentar el problema concreto del que se ocupa cada uno de los artículos, exponiendo la opinión de diversos autores o en diversas obras del mismo autor, su carácter suele meramente

informativo; ii) Citas informativo-confirmativas, se refieren a aquellas que sirven a Suárez para corroborar una afirmación; iii) Demostrativas o de autoridad, se utilizan como argumentos de autoridad, con valor indicativo; iv) Argüitivas o antitéticas, son aquellas que Suárez considera opuestas a su opinión; v) Conciliatorias, nos referimos a aquellas citas en las una afirmación de Aristóteles es sometida a una interpretación con objeto de conciliarla con la propia de Suárez o con otras, como algunas de santo Tomás en este caso; y vi) Excitativas, son planteadas con objeto de suscitar un problema que es preciso solucionar. Atendiendo a estas categorías, se ha realizado una revisión del *MDB* con la intención de ofrecer una clasificación de las citas a Aristóteles empleadas por Suárez. Véase tabla 1.

TABLA 1. COMPARATIVA TIPOS DE CITAS A ARISTÓTELES (MDB)

<i>Obra/ Tipo cita</i>	<i>De anima</i>	<i>Ética(s)</i>	<i>Física</i>	<i>Metafísica</i>	<i>Política</i>	<i>Sin referencia</i>
i) Doxográfica	0	19	6	1	2	9
ii) Informativa-confirmativa	7	12	0	3	0	4
iii) Demostrativa-de autoridad	1	3	0	1	0	0
iv) Argüitivas o antitéticas	1	1	0	0	0	1
v) Conciliatorias	0	1	0	0	0	2
vi) Excitativas	1	1	0	0	0	1

Nos centraremos en las que hemos denominado citas “argüitivas o antitéticas”, y en las “excitativas”, pues consideramos que es en ellas donde podemos encontrar elementos de discusión con el objeto de este trabajo.

Citas tipo iv, encontramos:

***Primera a De anima:***

Sobre esto véase lo dicho en el libro *De anima*. De donde se excluye que ese acto en el que consisten nuestra felicidad natural y la sobrenatural sea una verdadera acción promovida eficientemente por el dichoso, porque tal acción es un acto vital. Confirmando por Aristóteles, quien constituye la felicidad en una acción. Confirmando en segundo lugar porque de lo contrario no sería vida en acto, pues vivir en acto es promover acciones procedentes de la vida sustancial. Si la felicidad, por tanto, no fuese una acción promovida por el [hombre] dichoso, no sería vida, contra Aristóteles que afirma que la felicidad es vida perfecta e incluso contra la opinión que llama vida eterna a la felicidad y no repugna a los

actos sobrenaturales que procedan eficientemente de nuestras potencias. (MDB, Q3Art.8: 128)

### *Segunda a Ética:*

Pero se puede preguntar aquí, supuesto que la felicidad no puede consistir en las riquezas, si las riquezas aportan algo a la felicidad. Aristóteles, 1 Ética c. 3 y 4 y 1 Política, c. 1, con el que están de acuerdo otros filósofos, piensa que ellas conducen en gran medida a conseguirla y obtenerla. Pero contra ello parecen las palabras de Cristo: “Bienaventurados los pobres de espíritu (MDB, Q2Art.1: 86).

### *Tercera sin referencia:*

Se dirá que se infiere evidentemente de aquí que solo ella es la felicidad del hombre. Respondo que esto no se deduce porque la razón natural no puede demostrar suficientemente que aquella visión sea posible al hombre, como se ha demostrado contra algunos, 1 p. q. 12, y así santo Tomás no prueba con sus razones que la naturaleza exige aquella que el filósofo natural pensaría que es imposible y dirá que el hombre debe llegar a ser feliz de modo humano, no divino, y por eso no es extraño que no llegara a ser dichoso de modo perfecto sino como hombre como dijo Aristóteles. (MDB, Q3Art.8: 206)

Citas tipo vi, encontramos:

### *Primera a De anima, y segunda, en la misma, a Ética:*

De esto se deduce también que hay que hablar proporcionalmente de la felicidad natural. Esta, pues, en la vida presente, como puede pasar en las cosas puramente naturales, no consistiría esencialmente en un acto de la parte sensitiva, sino que tal acto concurriría antecedente, simultánea o consecuentemente. Así Aristóteles, en 1 y 10 Ética c. 5, lo que hay que explicar como de la felicidad sobrenatural de esta vida. Tampoco hay que discutir ahora con Platón y otros que afirman que el hombre puede ser feliz en esta vida mediante una acción puramente espiritual y sin acompañamiento del sentido, con los que están de acuerdo Alberto y otros cuando dicen que el hombre puede entender por tal estado sin conversión a las imágenes, porque he escrito ampliamente contra estos en el libro *De anima* (MDB, Q3Art. 8: 144).

### *Tercera sin referencia:*

De donde hay que advertir en segundo lugar que, aunque los Teólogos en general estén de acuerdo con Aristóteles en que constituye la

felicidad natural del hombre en esta vida en la perfecta contemplación de Dios, que puede lograrse por medio del cuerpo y mediante las representaciones mentales, sin embargo algunos Teólogos piensan que esta felicidad es imperfecta también en el orden natural e incluso que la felicidad natural perfecta sería reformada para la vida futura y se situaría en la visión clara de Dios al menos en cuanto es primera causa y autor de los seres naturales, opinión que dan a entender Escoto y otros que sitúan en el hombre una tendencia natural a ver a Dios y principalmente el Ferrariense y puede esto tener su fundamento en santo Tomás que en esta cuestión prueba con razones naturales que nuestra felicidad consiste en la visión de Dios, deduciéndolo de los principios intrínsecos de la naturaleza del hombre y de su capacidad natural. Piensa, por tanto, que esta es la felicidad natural del hombre, opinión que siempre me ha parecido improbable. (*MDB*, Q3Art.8: 206)

En esta aproximación a las citas en las que se puede atisbar esa disidencia con el pensamiento abordado, se observa que el tema fundamental al que se alude es el de la capacidad que la naturaleza humana posee de obtener su fin último, sea natural o sobrenatural. Esta cuestión ya ha sido abordada por Oliveira (2014) al estudiar la versión editada por Álvares (*TMI*), concluyendo que “Suárez cierra este tratado con una contribución personal al debate (...) admitiendo la posibilidad de un apetito natural imperfecto (...) que consiste en una afección de la naturaleza que tiende hacia algo que la supera, pero que es deducida en base a una razón natural o incluso bajo una razón común, indiferente a la distinción entre natural y sobrenatural”. Se trataría de una especie de “sospecha”, por parte de la naturaleza, acerca de la sobrenaturaleza, “un apetito imperfecto, cuyo origen está en la percepción de los límites de la propia naturaleza” (Oliveira, 2014: 192). Suárez asume aquí el papel de gozne que le atribuyó Heidegger al considerar la posibilidad de la apertura a una realidad que trasciende al ser mediante el conocimiento abstracto de sí mismo. Es el sujeto el que emerge en estos límites borrosos que la escolástica asumió como problema a partir de Aquino.

### 3.2. Respuestas desde Martha Nussbaum

En *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griegas* (2004) Nussbaum se plantea ¿con qué grado de intervención de la fortuna, como *tyché* (Τύχη Týkhē) en nuestra vida creen los pensadores griegos que podremos llevar una vida plenamente humana? ¿Con qué grado deberíamos vivir para que nuestra vida sea mejor y más valiosa? (Nussbaum, 2004: 31). La pregunta fundamental aquí no es entonces ¿cómo he de vivir?

Si no, ¿qué puedo hacer, en cuanto agente, para contribuir, con mis propias decisiones, a vivir una vida plenamente humana?

a) *Eudaimonía* como acción

Nussbaum recurre a diferentes tragedias griegas para ofrecer respuestas a estas cuestiones, y lo hace así porque el mismo Aristóteles, al contrario que Platón, consideró las tragedias como un *bíos* (βίος), una trayectoria completa de vida y elecciones, una vida en acción y no como mera representación:

(...) la tragedia no es una mera representación de seres humanos, sino de la acción y el curso de una vida. Y la *eudaimonía* y su contrario consisten en acción, y el fin es cierta clase de acción, no una característica (poiotés). Según sus caracteres (*ta éthe*), los individuos son de tales y cuales características (*poiói tines*). Pero es según sus acciones como viven bien (son *eudáimones*) o, al contrario (*POE*, 1450a 15-20).

Para Aristóteles, ningún estado del carácter basta para la *eudaimonía*: la felicidad como acción y no como estado. Y esto del mismo modo que en sus *Éticas* deja expresado que la mejor prueba del carácter son las elecciones de la persona. (*EN*, 1111 b4-6 y *EE*, 1228a 3) La interpretación que hace Nussbaum de este párrafo es: “la trama es lo más importante, porque la tragedia es una representación de la acción y la vida, no solo de estados de carácter” y ello porque “la *eudaimonía* no sólo es una característica sino una praxis” (Nussbaum, 2004: 470).

b) *Eudaimonía* como prudencia

La *Antígona* de Sófocles, es una de las tragedias analizadas por Nussbaum, muestra como la prudencia es el elemento más importante del buen vivir humano o *eudaimonía* (Sófocles-*Antígona*: 1348-1349). Tras la muerte de Edipo, Eteocles y Polinices, hermanos de Antígona, se disputan el trono de Tebas, hasta el punto de provocar una guerra que culmina con la muerte de ambos. Creonte se convierte en el nuevo rey de la ciudad, ordenando honrar la memoria de Eteocles mientras prohíbe dar sepultura a Polinices, al que considera un traidor por haber provocado una guerra contra su propia ciudad. Antígona considera que es su deber dar sepultura digna a su hermano, aunque ello le lleve a una muerte segura. Creonte es inflexible en su condena: no perdona a Polinices, ni ahora a Antígona. Ello

provoca una serie de muertes en cadena: la de Antígona, la de su propio hijo, prometido de Antígona, y la de su propia esposa quien no puede soportar la muerte de su hijo. La prudencia enseña que pretender mantener una norma humana contraviniendo una norma divina genera más daño y dolor que la renuncia a esa norma humana, generalmente sustentada en la soberbia: “El ser humano, que parece maravilloso, puede revelarse también como un monstruo, por su aspiración a simplificar y dominar el mundo. (...) La Antígona de Sófocles puede ser interpretada como una investigación del significado de *deinón* en todas sus facetas esquivas” (Nussbaum, 2004: 93). *Deinón* es la palabra con la que los griegos se referían a lo contingente, a lo que sorpresivamente acaece en nuestras vidas y a lo que hemos de enfrentarnos con una prudencia inusitada si no queremos provocar nosotros mismos, con nuestras decisiones, más dolor e injusticia que el que provocó la acción primera.

### c) *Eudaimonía* como *prohairesis*

Los dos términos griegos que intervienen en este punto están relacionados con la voluntad de actuar. Así es necesario distinguir la acción voluntaria, *hekoúsion* que emplea Aristóteles no sólo en sus obras éticas, sino también en el capítulo 11 del *MOT* para distinguir los movimientos de los animales que pueden explicarse “por el animal mismo, y no por alguna fuerza externa que utilice a éste como instrumento” (Nussbaum, 2004: 364); de la involuntaria, o *akoúsios* caracterización negativa empleada en las obras éticas, que vendría a significar una acción inadecuada para la valoración ética, pues “alabamos y reprochamos si y sólo si la criatura es el origen (*arché*) del movimiento o la acción” (Nussbaum, 2004: 365). Nussbaum se sirve de Edipo para exponer su particular interpretación de una aparente falta de coherencia entre aquello a lo que debe atribuírsele condición de responsabilidad. Edipo mata a un anciano en un cruce de caminos. El anciano representa un obstáculo en el camino de huida de su destino. Pero Edipo no solo mata a un hombre, mata a su propio padre. Un delito éste cometido “por ignorancia”, como si la ignorancia fuera la causa de la acción. Nussbaum interpreta la posible paradoja que pueda darse entre analizar este caso a la luz del *MOT* y de la *EN*: efectivamente los deseos y creencias de Edipo no se orientaron hacia el asesinato de su padre, no hay *hekoúsios* en el segundo caso, aunque sí la haya en la acción de matar a un hombre. La acción de Edipo que concluye con la muerte de un hombre debe considerarse como dos acciones, con dos orientaciones posibles, una intencional y otra que opera por *akoúsios*. La responsabilidad aquí para

Aristóteles opera únicamente si la acción es voluntaria y el agente es capaz de deliberación respecto a sus fines y valores últimos, o *proháiresis* (EN, 111b5-6 y 1112a1-2). La conclusión es que Edipo no es responsable de parricidio, aunque sí lo sea de asesinato, del mismo modo que, aunque hubiese deseado la muerte de su padre, hasta el punto de regocijarse con ella, ello no le haría ser culpable de asesinato. Para la realización plena de lo humano, la excelencia del carácter, para estar orientado hacia la *eudaimonía*, es preciso disponer de capacidad para deliberar y elegir.

### c) *Eudaimonía* y compasión

Nussbaum encuentra en el reconocimiento de la propia vulnerabilidad el principal rasgo de humanidad: “Atribuyo a Heráclito la afirmación de un contraste entre la excelencia autosuficiente de los dioses y la excelencia necesitada de los seres humanos vulnerables” (Nussbaum, 1972: 155). La compasión precisa la intervención de un juicio eudaimonista que nos permita hacernos vulnerables en el otro y, con ello, ganar en excelencia de lo humano. Hacernos vulnerables en el otro implica el reconocimiento de la afinidad en la vulnerabilidad de lo humano y es un reconocimiento imprescindible para llegar a sentir compasión por otro ser humano, o incluso por otro animal no humano, una de las extensiones de la compasión que Nussbaum siempre alude en sus obras: “Incluso cuando sentimos compasión hacia los animales, de los cuales sabemos que son muy diferentes de nosotros mismos, lo hacemos sobre la base de nuestra vulnerabilidad común al dolor” (Nussbaum, 2004: 359). Sin embargo, podemos eludir la compasión si el objeto de esta emoción no forma parte de mi propio esquema de objetivos y proyectos, y entonces este juicio eudaimonista no habrá contribuido a mi conformación como persona, sino a alejarme. De hecho, mantiene Nussbaum, “la compasión es la forma que tiene nuestra especie de ligar el bien de los otros a la estructura fundamentalmente eudaimonista (aunque no egoísta) de nuestra imaginación y de nuestras preocupaciones más intensas” (Nussbaum, 2004: 430). Efectivamente, no es la idea de “bien” o de “bueno”, en abstracto y en los otros, lo que me permite expresar compasión sino cuando lo ponemos en relación, sintiéndolo entonces más cercano, con nuestro bien, con aquello que apreciamos y valoramos (Price, 1989; Sherman, 1998).

### d) *Eudaimonía* y fortuna

La fortuna tiene una gran importancia en la ética aristotélica, hasta el punto de considerar que tiene una incidencia fundamental en la con-



formación de la vida buena: “la mayoría supone que la vida *eudáimon* es la vida afortunada, o que no carece de buena fortuna; y sin duda están en lo cierto. Porque sin los bienes exteriores, sometidos a la fortuna, no es posible ser *eudáimon*” (*MM*, 1206b30-5). Pero no solo por esos bienes exteriores, recordemos que, en su etimología, *eudaimonía*, contiene el término *dáimon*, el espíritu guardián, que es quien nos guía en el afán por llevar una vida buena; la vida buena quedaría así puesta en manos de los dioses, sin relación fiable con el esfuerzo, el aprendizaje o la bondad del carácter. (*EN*, 1099b9 y ss.) Negar la intervención de la fortuna en nuestras vidas, como hicieron Platón entre otros, implica una concepción idealizada, y con ello alejada de la propia concepción de lo humano, de la *eudaimonía*. Pero vemos que esto entra en contradicción con lo expuesto previamente en relación con la capacidad del agente para llevar una vida plenamente humana, *eudáimon*: llevar una vida activa, tomar decisiones, hacer uso de la prudencia, incorporar las emociones... todo ello forma parte de la actividad propia de un sujeto para ser considerado sujeto moral. Por esto, precisamente, son tan pertinentes las cuestiones que planteamos al inicio de este epígrafe: ¿qué puedo hacer, en cuanto agente, para contribuir, con mis propias decisiones, a vivir una vida plenamente humana? ¿Qué espacios me deja fortuna para hacerme cargo de mi propia vida? No es fortuna la única que guía nuestros pasos, pero tampoco es posible impedir que fortuna intervenga, definitivamente, en nuestras vidas, como pretendían Platón y después los estoicos, pues supondría una vida privada de decisiones y con ello de valores.

#### e) Los límites del eudaimonismo clásico

Nussbaum (2008) argumenta críticamente sobre lo que considera limita la teoría que fundamenta las éticas de Aristóteles, y de la que nos venimos ocupando en este trabajo, la *eudaimonía*. En primer lugar, critica la excesiva confianza que mantiene Aristóteles en la sistematización de las opciones, por parte de las personas que han de tomar una decisión: “A veces valoramos las cosas sin preguntarnos cómo armonizan todos nuestros objetivos entre sí; a veces no se ajustan bien y, en ocasiones, se siguen dolorosos conflictos emocionales. Por tanto, hemos de distanciarnos en este punto de la idea eudaimonista antigua” (Nussbaum, 2008: 72). Aún más, Nussbaum considera que los objetivos de una acción pueden ser asumidos como buenos por el agente y, simultáneamente, no considerarlos buenos para los demás: “Mis objetivos y fines, las cosas a las que atribuyo importancia, pueden contener algunos elementos que considero buenos o valiosos para mí misma pero que no recomiendo en especial a los demás” (Nussbaum,

2008: 73). Esta crítica, aparentemente inofensiva, apunta a un problema mayor: los objetivos no son necesariamente “buenos” en sí mismos, sino únicamente “buenos” para el agente, que los incorporará a su sistema de vida si así lo considera. Esto implica que una vida plenamente humana no admitiría imposiciones de este tipo de objetivos a terceras personas. Hay objetivos generales que podríamos considerar “buenos” para todos los seres humanos, aunque no sin problemas añadiríamos, y aquí Nussbaum utiliza como ejemplos la amistad, el amor filial, o la responsabilidad cívica; pero los objetivos específicos, que tratan sobre las preferencias concretas de cada persona, y están relacionadas por tanto con su capacidad de deliberación y razonamiento, son aquellos que garantizan una vida plenamente *eudáimon*, y en tanto que son específicos, difícilmente podrán ser sistematizados, pues pueden no solo cambiar entre personas sino a lo largo de la vida de la propia persona. Este problema se refiere, por tanto, a la especificación de los fines generales en una teoría eudaimonista del valor (Richardson, 1994).

La segunda limitación al proyecto eudaimonista apunta a los mismos cimientos de la teoría aristotélica: “las personas también aprecian y valoran cosas que realmente no consideran buenas, cosas que no se hallan en disposición de recomendar como buenas a los demás. (...) Frecuentemente los pensamientos sobre lo bueno y los pensamientos sobre aquello con lo que he vivido se entrelazan de innumerables maneras, y separarlos resulta difícil para cualquiera” (Nussbaum, 2008: 74). Aquí Nussbaum mantiene que el marco eudaimonista no podrá ser considerada una teoría ética completa, entendemos que ello confirmaría su validez actual, si no incorpora las emociones reconociendo con ello que el sentido que atribuimos las personas sobre aquello que consideramos bueno, importante o valioso, forma parte de un entramado confuso, desordenado y flexible y, no tanto como se les atribuye, de las consideraciones éticas reflexivas sistematizadas que tengamos capacidad para construir sobre ello (Nussbaum, 2006). Las emociones conforman la parte más radical del yo, del propio esquema de objetivos y proyectos, y difícilmente podrán ser eludidas en una toma de decisión (Nussbaum, 2013).

#### 4. DISCUSIÓN

¿Qué relación establece Suárez entre eudaimonía y felicidad? ¿es el análisis de la felicidad de Suárez adecuado a las intenciones que promueve Aristóteles según Nussbaum? y ¿es este análisis suficiente para fundamentar la cuestión del Fin último del hombre? En nuestro camino hacia la felicidad ¿media la fortuna o la bienaventuranza? ¿puede el ser humano por medio de la moral eludir alguna de ellas, o ambas?

Lo original en Santo Tomás es identificar el bien con la bienaventuranza, con la idea infinita de Dios, que, los clásicos, Aristóteles entre ellos, identificaron con la felicidad, y ésta a su vez con la virtud de hacer el bien en y para la comunidad, esto es, llevar una vida *eudáimon*. Ya en el mismo inicio del *MDB*, distingue Suárez entre felicidad “formal” y “objetiva”. El objeto de la moral será entonces la “felicidad formal”, la acción o acciones que permiten alcanzar la “felicidad subjetiva”, fin último del hombre o bienaventuranza, contemplación de Dios. La “felicidad formal” implica toma de decisiones y con ellas acción, moviéndose hacia el fin es que se alcanza la *eudaimonía*, pero también cuando se es movido hacia el fin, pues recordemos que son las dos maneras en que se da la *eudaimonía*. Si la *eudaimonía* comprende una parte determinada por la fortuna, o por la bienaventuranza para los pensadores cristianos que interpretaron a Aristóteles, ¿qué le queda al ser humano para tomar decisiones que afectan a su propia vida? Identificar *eudaimonía* con acción supone distinguir entre el *esse naturalis* y avanzar hacia el *esse moralis*. Esa distinción entre ser natural, sometido necesariamente a la bienaventuranza, y el ser moral, con capacidad para tomar sus propias decisiones, es un indicio de la emergencia del sujeto: “puede entenderse que el hombre tiene algún fin último en su vida o en sus acciones, que él mismo se propone a sí mismo. Sucede, pues, que el hombre no se ordena a sí mismo ni a sus acciones por su propia intención a tal fin, por el cual ha sido creado, sino a otros fines distintos. Y de este modo puede parecer que no es necesario que el hombre tenga algún fin último de sus acciones, porque por su libertad puede tender a diversos e innumerables fines” (*MDB Q1Art 4: 58*).

Nussbaum dispone de unos trabajos sobre el Estagirita libres de ese chovinismo descriptivo al que hemos aludido en este trabajo. La interpretación de Aristóteles se ha ido depurando en trabajos de preciosismo filológico que muchos consideran han llegado a su límite. Es evidente que los matices que extrae Nussbaum del pensamiento aristotélico son mucho más comprensibles que los planteados por Suárez. Los problemas que pretenden resolver sirviéndose del pensamiento del Estagirita son obviamente, y en el sentido más radical del término, distintos. La similitud que encontramos para justificar este trabajo es, sin embargo, la riqueza que encierra el término *eudaimonía* y la profusión de problemas que surgen a partir de la interpretación de ésta cuando se asume que hay una felicidad —ahí fuera, estática, que nos hace actuar de acuerdo a un fin orientado por la virtud. Encontramos una similitud más, y es el empeño que ambos autores muestran en centrarse en aquello que afecta a la filosofía práctica, esto es, aquello relacionado con la acción humana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1995). *Ética nicomaquea. Ética eudemia*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2011). *Poética. Magna moralia*. Traducción de Leonardo Martínez Dupla. Madrid: Editorial Gredos.
- Aubenque, P. (2015). Suárez y el advenimiento del concepto de ente. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 11-20.
- Bergadá, M. M. (1949). El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, 3, 1921-1926.
- Bueno, G. (2005). *El mito de la felicidad*. Barcelona: Ediciones B.
- Burlando, G. (2016). Bien trascendental: salvación y comunidad fuerte en F. Suárez. *Teología y vida*, 57(3), 309-333.
- Castellote, S. (1978). Introducción. En *Commentaria una cum quastionibus in libros Aristotelis De anima* (Introducción y edición crítica Salvador Castellote, Vol. I). Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Cooper, J.M. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Courtine, J.-F. (1989). Différence ontologique et analogie de l'êtré. Le tournant suarézien. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 83(2), 41-67.
- Courtine, J.-F. (1990). *Suarez et le système de la métaphysique*. París: Presses Universitaires de France - PUF.
- Elorduy, E. (1970). Datos para el proceso de beatificación del P. Francisco Suárez, S.I. *Archivo Teológico Granadino* (33).
- Elorduy, E. (1980). Suárez en la historia de la moral. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, VII, 133-147.
- Lledó, E. (2011). *El epicureísmo*. Madrid: Taurus.
- Lledó, E. (1995). Introducción a las éticas. En *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (Julio Pallí Bonet, pp. 7-125). Madrid: Gredos.
- Lozano Delmar, J., Sánchez-Martín, M. & Muñoz Velázquez, J.A. (2016). To be a Fan is to be Happier: Using the Eudaimonic Spectator Questionnaire to Measure Eudaimonic Motivations in Spanish Fans. *Journal of Happiness Studies*, 1-20.
- Nussbaum, M. C. (1972). Psyche in Heraclitus, II. *Phronesis* (17), 153-170.
- Nussbaum, M. C. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Nussbaum, M. C. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós Básica.
- Nussbaum, M. C. (2006). *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Nussbaum, M. C. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Political emotions. Why love matters for justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Oliveira, Paula (2014). Límites y alcance de la beatitud natural en el *De fine ultimo hominis* de Francisco Suárez. *Anuario filosófico*, 47(1), 169-193.
- Petersen, P. (1921). *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig: Meiner.
- Poncela González, Á. (2011). Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los *Cursus Philosophicus*. *Caurensia*, VI, 65-101.
- Price, A.W. (1989). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. NYC: Oxford University Press.
- Richardson, H.S. (1994). *Practical Reasoning about Final Ends*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Scoraille, R. (1917). *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. (Traducción de P. Hernández). Barcelona: Subirana.
- Sherman, N. (1998). Empathy and Imagination. *Midwest Studies in Philosophy* (22), 82-119.
- Sófocles. (2000). Tragedias. Áyax. Edipo rey. Antígona. Elektra. Edipo en colono. Introducción de Jorge Bergua Caverro. Traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Editorial Gredos.
- Suárez Rodríguez, J. L. (1963). Aristotelismo. En *Enciclopedia de la Cultura Española* (Vol. I, pp. 470-471). Madrid: Editora Nacional. Recuperado a partir de <http://www.filosofia.org/enc/ece/e10470.htm>
- Zambrano, M. (2011). España, sueño y realidad. En *Obras Completas III. Libros (1955-1973)* (Jesús Moreno Sanz, Vol. III, pp. 681-828). Madrid: Galaxia Gutenberg.
- Zubiri, X. (1978). Presentación. En *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* (Introducción y edición crítica Salvador Castellote, Vol. I, p. VII). Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, Labor.