

¿Cómo citar el artículo?

Suarez Velásquez, L. A., & Román Negroni, J. I. (2022, enero-junio). Aproximaciones sobre el concepto de virtud (areté) en Aristóteles y Tomás de Aquino. *Revista Reflexiones y Saberes*, (16), 97-108.

Aproximaciones sobre el concepto de virtud (areté) en Aristóteles y Tomás de Aquino¹

Approaches to the concept of virtue (areté) in Aristotle and Thomas Aquinas.

Lenin Andrés Suarez Velásquez

Estudiante de Filosofía
Fundación Universitaria Católica del Norte
lenin.suare@soyucn.edu.co

Joel Isaac Román Negroni

Docente Investigador
Fundación Universitaria Católica del Norte
jiromann@ucn.edu.co

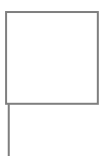
Resumen

El artículo tiene como objetivo realizar una aproximación, aunque someramente, acerca del contexto histórico del término de virtud, que en griego es *areté*. Se realiza una breve anotación del concepto de excelencia en el *epos* homérico, que nos ubica en el contexto de los clanes aristocráticos y cómo su sentido se articula en el marco de la *pólemos*. Finalmente, la aproximación al término nos permitirá explorar las perspectivas en la filosofía de Aristóteles y en la doctrina cristiana de santo Tomás de Aquino.

Palabras claves: Virtud; Areté; Hábito; Repetición.

Etimológicamente la palabra *virtud* proviene del latín *virtus* y su significado se encontró relacionado con la noción de valentía de los guerreros, al vigor con la que estos enfrentaban a

¹ El presente artículo es producto del curso de Filosofía Moral, dictado en el segundo bloque del segundo semestre 2021 por el profesor Joel I. Román Negroni en la Fundación Universitaria Católica del Norte, y hace parte del proyecto P.I -UCN – 126 denominado La traducción como aproximación en el campo semántico de las locuciones greco-latinas de las disciplinas transversales en las ciencias y tecnologías.

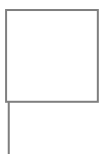


sus enemigos. No obstante, esta concepción tomará un sentido distinto, en el cual, para Aristóteles, en *Ética a Nicómaco*, pasó a ser una disposición noble que radica en la idea del bien común y en el desarrollo de las capacidades de los ciudadanos en la *polis*. De la tradición aristotélica implicó la búsqueda de toda forma de vivir bien, lo cual solamente se podría lograr por medio de una vida virtuosa. La idea del buen vivir se halla completamente relacionada con el tema de la felicidad. De igual manera, este ideal de virtud y felicidad se vivió fervorosamente por el pueblo judío en el antiguo oriente medio. Con el cumplimiento de los diez mandamientos, los judíos cumplían con pactos morales que eran establecidos por YHWH quien, habiéndose revelado a Moisés, había establecido una alianza con su pueblo; alianza que tuvo como fin último llevar a cabo una vida virtuosa y así obtener la felicidad.

Es importante señalar que el objetivo por una vida virtuosa y la felicidad se convirtieron en un ideal moral, el cual, habiendo surgido como continuación o realización de la religión judía, tomó un rumbo cristiano con un personaje que, incluso, hasta la actualidad de ha hecho que este ideal tenga vigencia en el cristianismo. Es en Jesús de Nazaret, el mesías de Dios, el hijo de Dios, el verbo encarnado, el hijo de José y de María, por el cual a través de él se establece el cristianismo; con quien se relaciona el ideal de una vida moral virtuosa en relación con la felicidad, implicando tópicos significativos para resaltar al prójimo como eje reflexivo de todo hacer humano.

Este aspecto religioso es relevante para señalar el tema de la virtud, en el cual se encuentra íntimamente relacionado con el deseo de ser feliz, ya que con el sacrificio de Jesús se da paso a la época cristiana, tiempo en el cual el ideal de vida virtuosa tomó un papel esencial en la vida de la Iglesia y sus seguidores. Es así como logramos rastrear a santo Tomás de Aquino, quien en su intento por explicar la doctrina cristiana desarrolló tratados doctrinales que definen cada uno de los aspectos relevantes del cristianismo. Dentro del ámbito moral, santo Tomás definió la virtud como el hábito a la disposición de las facultades del alma de obrar bien; disposiciones que ayudan el alma alcanzar su fin último.

Este artículo busca desarrollar, en primer lugar, una contextualización histórica del concepto de virtud, tomando como punto de referencia algunas anotaciones de Werner Jaeger, en el primer capítulo de su obra, *Paideia*, los ideales de la cultura griega. En segundo lugar, nos referiremos al libro segundo de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, por medio del cual nos aproximaremos al concepto de virtud en que se desarrolló. Por último, resaltar algunos aspectos que enfatiza santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, en los apartados I-IIae, cuestión



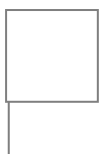
50, sobre el sujeto de los hábitos, y 55, sobre las virtudes en cuanto a su esencia, que nos brindará una comprensión cristiana acerca del concepto de virtud, el cual es entendido como un buen hábito en que el hombre adquiere, por medio de la práctica del bien, la búsqueda de la felicidad y su deseo por su obtener su fin último que es Dios.

Anotaciones generales del concepto de areté en Homero

En el epos homérico el significado de areté expresó un mundo de posibilidades en el marco de las acciones de los héroes. La razón por la cual expresó un conjunto de acciones es que jugó un papel importante en el desarrollo de la pólemos. La areté en el mundo clásico está intrínsecamente relacionada con el contexto de la aristocracia (aristoi), y no designó a cualquier ser humano que no es parte del clan de la aristocracia. El título de basileús, dado a la aristocracia pre-helénica, es ostentado por los genos de algún grupo, y podía estar en una misma localidad, como parece mostrar Od. I, 394. No obstante, conectó con el recurso de expresar ciertos atributos divino, como, por ejemplo, diogenés o diotrophés (vástago de Zeus, alimentado por Zeus e, incluso, educado por Zeus).

La aristocracia que Homero nos enmarca es distinta a la aristocracia de Píndaro y Teognis, puesto que estos últimos aparecerán en el contexto de la decadencia aristocrática e implementarán (Píndaro y Teognis), en la mentalidad aristocrática, aspectos significativos: “los mismos datos históricos que tenemos sobre las aristocracias de las diversas ciudades, entre ellas Esparta, que representa una modificación de la aristocracia tradicional” (Adrados, 1966, p. 34). Las familias aristocráticas, al recordar algunos pasajes de la Ilíada, tienen intereses individuales y no necesariamente vinculan la vida de la colectividad. Antes bien, la incesante búsqueda por el honor, la fama y la gloria, temas centrales en la cultura clásica y epopeya homérica, están en un ambiente cerrado; es decir, para la época que Homero nos cuenta parece que existió múltiples clanes que representaron un estilo de castas de familiares diversos. Lo característico, entonces, es que los hijos tienen que mostrar su excelencia (areté) en el marco de la pólemos (conflicto). La excelencia no es una herencia. Por ejemplo, el héroe Glauco, hijo de Hipóloco, es excelente (aristoi) pues pertenece a una familia que goza de una buena fama. Sin embargo, queda en él demostrar que goza de aquella excelencia (areté):

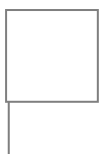
A mí me engendró Hipóloco; de éste, por tanto soy hijo. Me ha mandado él a Troya y con gran insistencia pedido que tratara de sobresalir entre todos, que nunca baldonara el



linaje de mis ascendientes, que fueron los mejores que ha habido en Eñira y en la vasta Licia. Me envanezco por pertenecer a tal casa y a tal sandre. (Homero, 1996, p. 138)

Es posible, además, corroborar esta idea de clanes en muchas partes del epos homérico, pero lo fundamental está en la Odisea cuando Paris, hijo de Príamo, raptó a Helena, quien hace que todas las familias aristocráticas se convoquen para llevar a cabo la guerra contra Troya. Un dato importante, Agamenón queda al mando de toda la expedición, las familias y héroes, que no dejan de ser parte intrínseca de las familias de los mejores (areté), estarían al rescate de Helena. En este sentido, los adjetivos que serán las sendas de las epopeyas homéricas son agathós, esthlós, areté.

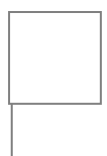
Ahora bien, esta breve descripción, con respecto a lo antes comentado, permite ubicarnos en que el término de areté no expresó un tema ético vinculado al hacer lo correcto frente a lo incorrecto, mediante el uso de razonamientos e identificados con el conocimiento, como lo entenderán los griegos del siglo IV a.C., especialmente, Sócrates con el humanismo filosófico, sino y, sobre todo, expresaría la excelencia de las acciones heroicas que apuntan a la gloria y la fama (kleos y feme). Por eso, “es posible afirmar que la areté heroica se perfecciona solo con la muerte física del héroe” (Jaeger, 2019, p. 25). En este sentido, la areté está intrínsecamente con la gloria (kleos), es decir la gloria entendida como aquello que está en boca de los otros, se perfecciona en la medida en que la vida del héroe implica su muerte; pero aparece en la presencia de los clanes aristocráticos como quien realizó acciones heroicas y hazañosas. El concepto de areté muestra el espíritu guerrero que se perfecciona en las acciones y en el conflicto entre los héroes capaces de mostrar quién tiene la areté (excelencia). Estos aristoi gozaron del poder en sus aldeas urbanas, formados en clanes y tribus, y son llamados así por ser los “mejores”, “capaces”, “excelentes”. El hombre aristocrático tiene como calificativo la “excelencia” y, por lo tanto, es “bueno” (agathós), se le atribuye la areté en tanto que “es [...] fundamental del agathós, que acaba intengrándola en sí mismo” (Lledó, 1988, p. 24). En este sentido, no es ajeno entonces que el epos homérico, teniendo en cuenta la referencia a una época posterior heroica, implique una transformación homogénea, sino que está dirigida, si bien es cierto a un grupo privilegiado, también excelente por sobre salir en los asuntos que atañen a los clanes. Las familias aristocráticas, recordando algunos pasajes de la Ilíada, tienen intereses individuales y no necesariamente representan a toda una colectividad que transcurra al bien común como al de la polis. Los héroes de las epopeyas homéricas son representaciones de las comunidades individuales, es decir, donde el astikós es el terreno de una cerrada comunidad



política anterior a la idea de polis (la idea de polis no es la urbs para los latinos). Fuera de su aldea, el héroe busca la gloria (kleos). Es en la pólemos (en la lucha de tensiones) donde se juega la gloria de las comunidades aristocráticas más importantes. Cada una de estas comunidades busca hacerse mejor no en tanto que hereda la excelencia, sino que demuestra a las otras comunidades que es capaz de sostener su excelencia. Es así como lo que corresponde al mythos es narrar los acontecimientos y acciones pasadas. Homero no es un narrador de acontecimientos y hechos fabulosos de héroes antiguos: “representan el paraíso perdido de la aristocracia posterior” (Adrados, 1966, p. 40). Los hechos que le fueron inspirados por una tradición anterior, Homero les llama Musas, aquellas que están presentes y todo lo saben (Il., I, 484 ss.). De este modo, el mythos constituye ser caudal de conocimientos tradicionales que, por su objeto de cultivar la vida humana, mantiene viva la esperanza de un pasado que fue el mejor: “La preeminencia de un Homero yace en la escala en que trabajó y en el frescor con que seleccionó y elaboró lo que había heredado, en las pequeñas variaciones que introdujo, es decir, en el hilvanado del conjunto” (Finley, 1995, pp. 16-17). En este sentido, resulta llamativo que algunos de los conceptos que fueron utilizados en la proto-Hélade, tengan su aparición en el pensamiento del autor de las epopeyas. Así pues, el mundo de Homero relata una poesía del *ēthos*, es decir, una forma particular del discurso moral (Camps, 2017, p. 17).

La *Ética a Nicómaco* (2011) fue desarrollada en el contexto en que el ser humano estaría expresado en su máximo sentido político social y natural. Aristóteles anotó elementos claves para explicar el término de la *areté*, la cual tenía como fin último alcanzar la felicidad del hombre por medio de la búsqueda del bien y la sabiduría, dando como óptimo el de una vida virtuosa. No obstante, esta vida virtuosa consistirá en el establecimiento de buenos hábitos por parte del hombre. Hábitos que lo ayuden a gobernar no solo en la sociedad, sino también a gobernar su propia vida. Son los hábitos, y no los afectos, ni las facultades, lo que nos ayudarán entonces a definir el concepto de virtud desde la perspectiva aristotélica. Así lo expresó Aristóteles (2011): “Pues si las virtudes ni son afectos ni tampoco facultades, resta que hayan de ser hábitos” (p. 39).

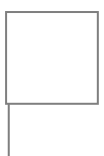
Habiendo mencionado que la virtud para Aristóteles se encuentra relacionada con los hábitos, es importante recordar que la construcción de estos hábitos conduce al hombre a la felicidad, a esa felicidad en la que no todos concordamos, pero que debe ser verdadera. De aquí que el ejercicio de la virtud conduce a la felicidad del alma: “Porque ya está dicho qué tal es el ejercicio del alma conforme a la virtud” (Aristóteles, 2011, p. 26). Vale la pena resaltar, que en



el marco de la polis y del abordaje del concepto de felicidad (eudaimonía), es entendido por los autores modernos como “florecimiento humano” (Nussbaum, 1996), entendiéndolo como el desarrollo de las capacidades humanas en el marco del contexto social. Dada su equivocidad en que refiere la sociedad, la felicidad no implica y mucho menos radica en la expresión de un estado eufórico, sino en el desarrollo de las capacidades del ser humano, en lo que compete a sus responsabilidades y las posibilidades que el Estado debe garantizar para su desarrollo. De hecho, ninguno de los seres humanos ha de alcanzar el camino de la felicidad sin la participación contextual de otros seres humanos en su vida, “la felicidad será vista como realización de la naturaleza humana en la que cada uno ha de cumplir el fin que le es propio en la colectividad” (Agudelo & Román, 2018, p. 66).

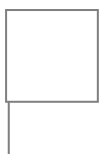
Por consiguiente, además de estar relacionado con la creación de hábitos, la virtud y su ejercicio perfecciona el alma. De esta manera podemos decir, que es en el alma donde florece la racionalidad del hombre, pero a la vez el apetito en donde surgen dos tipos de virtudes, las del entendimiento y la de los afectos, las cuales reciben el nombre de virtudes morales (Aristóteles, 2011, p. 30): es decir, “que la felicidad es un ejercicio del alma conforme a perfecta virtud” (Aristóteles, 2011, p. 31). Es así como la perfecta virtud de la que habla Aristóteles está relacionada con la felicidad humana, la cual es adquirida por la repetición del bien. Es importante resaltar que la virtud en Aristóteles debe ser entendida desde una perspectiva del alma, ya que como el expresó: “llamamos virtud humana, no a la del cuerpo, sino a la del alma, y la felicidad decimos que es ejercicio del alma” (Aristóteles, 2011, p. 31). No obstante, ya que en el alma se da la racionalidad y el apetito se debe introducir la división aristotélica de las virtudes del entendimiento y de las costumbres, en donde se clasifican como virtudes del entendimiento, la sabiduría y el conocimiento y la prudencia, y como virtudes de las costumbres, la liberalidad y la templanza (Aristóteles, 2011, p. 32), ya que, al hablar de costumbres: “decimos que es sabio ni que es discreto, sino que es benigno y templado en su vivir. Y también alabamos al sabio conforme al hábito que tiene, y todos los hábitos dignos de alabanza llamémoslos virtudes” (Aristóteles, 2011, p. 32). Consecuentemente, de la doctrina aparece la concepción del entendimiento y de las costumbres procede la moral.

Es así como el tema de la areté procede del entendimiento y la costumbre, virtudes que nacen del alma humana, las cuales son recibidas en la naturaleza humana como potencia y que se desarrollan a lo largo de su existencia. Así lo manifestó el Filósofo: “en todas las cosas que nos provienen por naturaleza primero recibimos sus facultades o potencias, y después hacemos



los efectos, como se ve manifiestamente en los sentidos” (Aristóteles, 2011, p. 34). Al ser estas virtudes procedentes del alma, y las cuales se necesitan para desplegarse por medio de los sentidos. La idea de hábito como definición de areté tiene su perspectiva significativa, ya que la virtud lleva al hombre a actuar conforme a sus actos, y de estos actos los hábitos se entienden, lo que expresa puntualmente: “los hábitos salen conformes a los actos. Por tanto, conviene declarar qué tales han de ser los actos, pues conforme a las diferencias de ellos los hábitos se sigue” (Aristóteles, 2011, p. 36). Los hábitos, entendidos desde esta perspectiva, comprenden el concepto de virtud como areté, hábitos que deben ser ejercitados, repetidos con el fin de que la virtud sea ejercitada como aquella perfección del alma, de donde la felicidad es el fruto. El ejercicio de dichos hábitos debe estar basados en la elección de lo honesto, lo útil y sus contrarios lo deshonesto, lo dañoso, lo pesado y lo enfadoso. En el ejercicio de la virtud, de igual manera, resultan los sentimientos de tristeza y contento. En la elección por lo honesto, útil y suave el resultado debe ser la felicidad, contrario a la elección de lo deshonesto, lo cual produce tristeza y dolor. Es así como podemos decir que la virtud desde la concepción aristotélica es entendida como un hábito, la cual es ejercitada por la elección del bien y la disposición del ser que vive de tal manera. A esto el Estagirita agrega la disposición del ser humano a una apertura a la vida virtuosa. Así lo manifiesta: “Esto, pues, se ha de confesar ser verdad, que toda virtud hace que aquello cuya virtud es, si bien dispuesto está, se perfeccione y haga bien su propio oficio” (Aristóteles, 2011, p. 40), por lo que se deduce en conjunto con Aristóteles “que la virtud del hombre será hábito que hace al hombre bueno y con el cual hace el hombre su oficio bien y perfectamente” (p. 40). Por tanto, hablar de virtud (areté) es hablar de un hábito que perfecciona al hombre. Sin embargo, es importante resaltar, que dicho hábito es voluntario, es decir, el hombre no está obligado a llevar una vida virtuosa. La vida virtuosa es el ideal. Aristóteles creería que el hábito voluntario será mediado por la razón, lo cual lleva al hombre virtuoso a mediar entre extremos, y evitar los extremos, ya que cuando se exceden los medios se llega a un exceso al defecto. Así lo expresa el Filósofo:

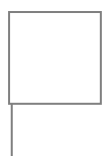
Es pues, la virtud hábito voluntario, que en respecto nuestro consiste en una medianía tasada por la razón y como la tasaría un hombre dotado de prudencia; y es la medianía de dos extremos malos, el uno por exceso y el otro por defecto; asimismo por causa que los unos faltan y los otros exceden de lo que conviene en los afectos y también en las acciones; pero la virtud halla y escoge lo que es medio. (Aristóteles, 2011, p. 41)



Es así como la vida virtuosa es mediada por la razón, sustentando el medio por el cual el hombre logra una vida realizada de una vida moral. Esta virtud, como plantea Aristóteles, siempre está encaminada al medio en los afectos, dejando de lado los excesos y los defectos para poder centrarse en la virtud como la proporción del justo medio. Por lo que Aristóteles concluye, “el propio oficio del hombre es ser virtuoso en cada cosa, pues es su oficio buscar y tomar en cada cosa es el medio” (Aristóteles, 2011, p. 45). Finalmente, el termino virtud (areté), desde la perspectiva aristotélica, es entendida como un hábito y como manera de hábito, la cual es ejercitada por la elección del bien y la disposición del ser que vive de tal manera. La virtud (areté) es la búsqueda por la excelente adquisición de un hábito repetitivo que lleve a perfeccionar al hombre y a alcanzar su fin último, esto es, la felicidad, evitando así todo vicio. Aproximación del concepto de virtud (areté) desde la perspectiva tomista en la suma teológica, c. 50 y c. 55

Al igual que Aristóteles, el concepto de virtud, de acuerdo con santo Tomas de Aquino está basado en la adquisición de un hábito, por lo que la virtud es considerada como un buen hábito, el cual es complemento para la ley natural. La ley natural es insuficiente para informar lo que una buena persona es, así lo anota David Bohr (1998) en su obra *Catholic Moral Tradition* (p. 202). Sin embargo, el concepto de ley natural no hace parte de nuestra investigación, pero lo que sí es importante al momento de mencionarla es el carácter de perfección que esta infunde en el ser humano. Por sí sola, la ley natural es insuficiente y, por lo tanto, necesariamente relacionada con la virtud.

Es así como para Tomas de Aquino, las virtudes son aprendidas, y estas son aprendidas por medio de la adquisición de buenos hábitos, los cuales se hayan ser humano como potencia de una operación. Así lo manifiesta Aquino, “el hábito es una disposición de un sujeto que está en potencia para la forma o para la operación” (Aquino, 1964, Part I – Iiae, *questio* 49.). De aquí que la disposición de estas potencias se encuentra en el alma, con la aclaración de que pueden darse de modo secundario en el cuerpo, como plantea Aquino (Aquino, 1964, Part I – Iiae, *questio* 49), en cuanto que el cuerpo se dispone y habilita para secundar con prontitud las operaciones del alma, las cuales se les llaman hábitos. Sin embargo, la virtud requiere, como se ha mencionado anteriormente, de cierta disposición por parte del ser humano, ya que dependiendo del grado de disposición dependerá el incremento de los hábitos. Aquino expone este incremento de la siguiente manera:



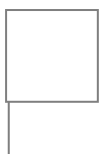
El aumento, como todo lo demás que se dice en cantidad, debido a la connaturalidad de nuestro entendimiento con las cosas corporales que caen bajo la imaginación, es transferido de las cantidades corporales a las cosas espirituales inteligibles (Aquino, 1964, Part I – Iae, *questio* 51)

Con esta definición, Aquino presenta el modo por el cual los hábitos se aumentan en el hombre. Primero, dependemos del entendimiento de las cosas corporales que son transferidas por medio de nuestros sentidos a la mente humana, por medio de la cual se transfieren a la facultad espiritual de la voluntad que el hombre posee con el fin de alcanzar la perfección. Sin embargo, de la misma forma en que en el hombre hay un incremento de los hábitos, también hay una disminución, así lo plantea Aquino, “el aumento y disminución de los hábitos puede considerarse de dos modos, por razón de sí mismos o por razón de su participación en el sujeto” (Aquino, 1964, Part I – Iae, *questio* 51). Los hábitos se disminuyen de acuerdo con su objeto. Por tal razón a su participación, los hábitos aumentan o disminuyen dependiendo del ejercicio activo de estos en la vida del sujeto. De modo que debemos concluir junto con Aquino, “el aumento de los hábitos no se realiza por adición, sino por participar el sujeto más o menos perfectamente en una misma e idéntica forma” (Aquino, 1964, Part I – Iae, *questio* 51), por lo que se requiere de la voluntad para el incremento de estos.

Este uso de la voluntad es esencial al momento de establecer hábitos, ya que siendo la voluntad una de las facultades espirituales del hombre, requiere de la completa participación del hombre y su disposición por adquirir el hábito. Así lo manifiesta Aquino:

Pero, dado que el uso de los hábitos depende de la voluntad del hombre... así como ocurre que uno en posesión del hábito no use de él o ponga un acto contrario, también puede suceder que use del hábito con un acto de él o proporcionado por la intensidad del hábito. (Aquino, 1964, Part I – Iae, *questio* 51)

Cuando en Aquino hablamos de virtud, la voluntad y la inteligencia son facultades para tener en consideración, ya que, por medio de estas, el hombre es capaz de adquirir hábitos que lo ayuden a alcanzar la perfección; la virtud inclina al hombre, como potencia, a alcanzar la perfección. Así lo presenta Aquino, “la virtud designa una perfección de las potencia” (Aquino, 1964, Part I – Iae, *questio* 55). En este alcanzar de la perfección de las potencias, es importante añadir, que, para Aquino, la perfección es uno de los fines últimos del ser humano, ya que todo ser es potencia y tiene como fin último la perfección, ya que “la perfección de cada cosa se



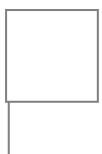
entiende principalmente en orden a su propio fin” (Aquino, 1964, Part I – Ilae, *questio* 55), como lo plantea Aquino.

Por lo tanto, ya que la virtud tiene como fin último la perfección, esta debe estar inclinada hacia un bien, un bien que para Aquino es Dios. Pero este bien, el cual es resultado de una vida virtuosa, procede, nuevamente, de la voluntad, del libre albedrío del ser humano, “ya que la virtud, el acto de la virtud no es otra cosa que el buen uso del libre albedrío,” (Aquino, 1964, Part I – Ilae, *questio* 55) como describe Aquino. Por lo que de este libre albedrío resulta una inclinación al bien, que es, en adicción, acompañado por el amor, ya que, “se dice que la virtud es el orden u ordenación del amor en razón de aquello a que se ordena la virtud pues mediante la virtud, se ordena el amor en nosotros” (Aquino, 1964, Part I – Ilae, *questio* 55), y es así como el hombre es capaz de alcanzar la perfección, lo que significa, la adquisición del supremo bien, que es Dios.

Adicionalmente, debemos mencionar que la virtud es humana, y que dicha virtud pertenece al alma, como hábito por el medio del cual, alcanza su perfección. De aquí que la virtud es de carácter operativo, lo cual significa que la virtud como hábito es de carácter repetitivo, “ya que la virtud humana es esencialmente un hábito operativo” y siendo este un hábito operativo este debe estar inclinado al bien y a la perfección, ya que la virtud humana es también un hábito bueno y operativo del bien, como lo especifica Aquino (Aquino, 1964, Part I – Ilae, *questio* 55).

Conclusión

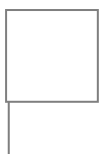
Habiendo anotado el contexto histórico del término virtud en la cultura del *epos* homérico y aquellas características generales que fueron tratadas en nuestro escrito, cabe mencionar que el lugar de la noción de *areté* jugó un papel importante en el desarrollo de las acciones humanas de los clanes aristocráticos. Esta concepción clásica, aborda el problema de qué son las acciones humanas en el marco de lo conflictivo (*pólemos*), si se nos permite el correlativo, en la forma en que los héroes son descritos no por las acciones buenas o malas, sino en el juego de apalabrar, a través del *mythos*, las consecuencias preliminares de cada acción ante otras figuras heroicas. Se trata de describir el ideal del ser humano definido como un hombre superior y al cual se aspira a alcanzar la idea del *kaloskathos*.



Aristóteles y santo Tomás se entienden la virtud es un hábito que perfecciona al hombre y lo lleva al encuentro con el bien supremo, a propósito del Aquinate. Es de suma importancia tener en cuenta que Tomás de Aquino refleja la filosofía de Aristóteles en términos cristianos, por lo que ambas concepciones se asemejan en algunos aspectos, teniendo como diferencia el aspecto cristiano que desarrolla y comprende santo Tomás. El aspecto filosófico de Aristóteles, enfocó la perfección de los gobernantes y del ser humano, lo cual puede considerar como un *semina verbi* en su tratamiento de una vida virtuosa. Aristóteles establece las bases para lo que será una concepción tomista del término virtud, teniendo presente, como se ha mencionado anteriormente, que la *Ética a Nicómaco* fue elaborada en un contexto político, en el cual, el hombre jugó un papel fundamental en el desarrollo de la *polis*. Desarrollo que se daba por medio de la virtud, y la cual tenía como fin último alcanzar la felicidad del hombre por medio de la búsqueda del bien y la sabiduría, lo cual da resultado a llevar una vida virtuosa; concepto clave en que el Aquinate aprovechó para desarrollar su tratado cristiano de la moral, el cual está basado en la vida virtuosa; como un buen hábito que el ser humano adquiere por medio de la práctica del bien, la búsqueda de la felicidad y su deseo por su obtener su fin último que es Dios.

Referencias

- Adrados, F. R. (1966). *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Ediciones de la Revista de Occidente.
- Agudelo, A., & Román, J. (2018). Reflexiones en torno al concepto de participación ciudadana: consideraciones aristotélicas y nearistotélicas. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), 63-84. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/8583>
- Aristóteles. (2011). *Ética a Nicómaco*. (J. L. Martínez, Trad.) Editorial Alianza.
- Camps, V. (2017). *Breve historia de la ética*. Editorial RBA.
- Bohr, D. (1998). *Catholic Moral Tradition* [Tradición Moral Católica]. Wipf and Stock publishers.
- De Aquino, T. (1964). *Suma teológica* (1a. ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Finley, M. I. (1995). *El mundo de Odiseo*. (M. H. Barroso, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Homero. (1996). *Iliada*. (E. Crespo, Trad.). Editorial Gredos.



Jaeger, W. (2019). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (J. X. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Lledó, E. (1988). El mundo homérico. En V. Camps (Ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento* (pp. 15-34). Editorial Crítica.

Nussbaum, M. (1996). *La calidad de vida*. Fondo de Cultura Económica.

