



Tópicos, Revista de Filosofía

ISSN: 0188-6649

kgonzale@up.edu.mx

Universidad Panamericana

México

Schutz R., Gabriel

VIRTUD Y FELICIDAD: DOS PERSPECTIVAS SOBRE LA AUTARQUÍA

Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 32, 2007, pp. 161-177

Universidad Panamericana

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028508007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

VIRTUD Y FELICIDAD: DOS PERSPECTIVAS SOBRE LA AUTARQUÍA

Gabriel Schutz R.
Universidad Nacional Autónoma de México
gabriel.schutz@gmail.com

Abstract

In this paper I study the reasons that led Aristotle to reject the autarchy of virtue, namely, the view that the exercise of virtue suffices to achieve happiness (i.e. *eudaimonía*). I then sketch of the main features that theory of action should have to enable happiness not to depend on external achievements (versus Aristotle).

Keywords: virtue, happiness, autarchy, *ergon*, external goods, Aristotle, stoics.

Resumen

En este ensayo estudio las razones que llevan a Aristóteles a rechazar el carácter autárquico de la virtud, esto es, la posibilidad de que el ejercicio de la virtud baste por sí solo para alcanzar la felicidad (*eudaimonía*). Esbozo, luego, qué características fundamentales debería tener una teoría de la acción que, al contrario de la aristotélica, defendiera el ser virtuoso como condición, no sólo necesaria, sino también *suficiente* para alcanzar la felicidad —sin necesidad, para ello, de gozar de bienes externos.

Palabras clave: virtud, felicidad, autarquía, *ergon*, bienes externos, Aristóteles, estoicos.

Para determinar por qué Aristóteles rechaza la posibilidad de que el mero ejercicio de la virtud —aun en su mejor consecución y con la mayor constancia— baste por sí solo para que un hombre sea feliz, procederé de la siguiente manera. En primer lugar, examinaré la caracterización que Aristóteles hace de la felicidad y los bienes externos, así como los argumentos que presenta para relacionar ambas cosas. Intentaré mostrar que

Recibido: 05-04-07. Aceptado: 05-06-07.

la dependencia de la felicidad con respecto a los bienes externos estriba, sobre todo, en que la sustracción de éstos amenaza con impedir el despliegue de la actividad propia del hombre; siendo que la felicidad es para Aristóteles un tipo de actividad (*enérgeia*) específicamente humana, todo aquello que atente contra su realización atenta, pues, contra el florecimiento humano¹. En segundo lugar, me centraré en el argumento funcionalista según el cual el bien de algo radica en su función, por lo cual es preciso preguntarse por la función (*ergon*) o actividad específicamente humana para poder caracterizar el bien del hombre. Procuraré hacer ver cómo este funcionalismo humano se traduce, efectivamente, en un ámbito de sabiduría práctica que concierne privativamente a los asuntos humanos —el ámbito de la deliberación y elección— y cómo, a la vez, es esta *perspectiva específicamente humana* la que determina que la sabiduría práctica o *phrónesis* no baste por sí misma para alcanzar la felicidad. Llamaré a esto, *concepción no autárquica de la felicidad*. Finalmente intentaré esbozar, en términos muy generales, cómo una *concepción autárquica de la felicidad*, esto es, una teoría de la acción que sostuviera que la felicidad depende exclusivamente del ejercicio de la virtud y no de las circunstancias o la situación del agente con respecto a los bienes externos, cómo, digo, una teoría tal debería (i) operar un cambio de perspectiva que sustituyera lo específicamente humano por aquello que el hombre comparte con el universo todo, y (ii) apostar, no a un cierto tipo de actividad, sino a un cierto tipo de pasividad.

Para concluir, diré cuáles son, a mi parecer, las principales razones que pueden aducirse en favor de una y otra perspectiva.

I

Parece haber tres clases de razones que vuelven necesarios los bienes externos para que un hombre sea feliz. Por una parte, bienes tales como

¹Me hago eco de la preferencia de M. Nussbaum (o más bien de su traductor al español) por la palabra ‘florecimiento’ como una buena manera de caracterizar la noción de *eudaimonía*. Cfr. M. C. NUSSBAUM: *La terapia del deseo*, trad. Miguel Candel, Barcelona: Paidós 2003, p. 35.

amigos, poder político y riqueza son *recursos o instrumentos que facilitan o posibilitan hacer el bien*. Por otra parte, la carencia de otros bienes, como la nobleza de linaje, los buenos hijos y la belleza “*empañan la dicha*” y hacen imposible una felicidad plena. Pero Aristóteles añade que quizá todavía sea menos plena la felicidad de “aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto” y con esto, por una parte, se reitera la primera razón (pues los amigos o hijos malos, al no ser amigos o hijos buenos, no sólo no son instrumentos que favorecen hacer el bien sino que acaso contravengan esta clase de acciones)² y a la vez se introduce la noción de *calamidad* (EN 1099a31-1099b6).

Pero estas tres razones son distintas entre sí: mientras que en la primera el bien externo es un instrumento para la (buena) acción, de suerte que su sustracción implicaría la imposibilidad de actuar bienamente, en los otros dos casos, la sustracción del bien externo no impide la acción buena, sino que, aun cuando introduce la adversidad, hay, todavía, posibilidad de acción virtuosa: el de semblante feísimo o el que, como Príamo, ve morir a sus hijos y sufrir a su pueblo, puede, pese a todo, soportar estos infortunios con la debida calma; en esta aplomada resignación estribaría la acción virtuosa, que por ser realizada en la adversidad, hará brillar la nobleza del desafortunado³. En este sentido, las últimas dos razones (empañamiento de la dicha y calamidad) de dependencia de los bienes externos son más débiles que la primera, porque no amenazan algo que es esencial a la definición misma de la felicidad, sino que pareciera más una cuestión de grado, como la propia idea de empañamiento sugiere (un vidrio que se empaña no pierde toda su transparencia, pero la

²El que actúa según la virtud (condición necesaria pero no suficiente de la felicidad) “siente aversión por las [acciones] que proceden del vicio” (EN 1170 a8). Y quien estuviese rodeado de viciosos, o bien acabaría convirtiéndose en uno de ellos, o bien viviría con permanente aversión, lo cual hace suponer que, según Aristóteles, tampoco permitiría el pleno florecimiento de una vida humana.

³Así también el esfuerzo físico brilla o se acusa en mayor medida ante la adversidad, como quien corre con el viento en contra y advierte la tenacidad y el empeño a que se ve sometido en cada paso de su carrera, a diferencia de quien va con el viento a favor, que hace menos reconocible el esfuerzo propio.

pierde en cierto grado y se vuelve translúcido): “uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser *feliz del todo*” (EN 1099b4, el subrayado es mío). Esto no debe interpretarse, sin embargo, como una concesión al que se ve empañado en su dicha o al que padece una calamidad: no ser feliz del todo no significa aquí ser al menos un poco feliz, sino dejar abierta la posibilidad a que aun estas situaciones puedan no ser sinónimo de desgracia si quien las vive es un hombre virtuoso⁴.

En cambio, carecer de aquellos instrumentos o recursos que permiten hacer el bien, es decir, verse imposibilitado, por esta carencia, de desplegar aquella función propia del hombre (sobre esto volveré luego) que es su bien, o, en otras palabras, de “realizar aquella actividad del alma de acuerdo con la virtud [*areté*: excelencia] perfecta” (EN 1102a5) es exactamente negar la definición misma de la felicidad. Se ve, pues, por qué Aristóteles considera que el hombre es, por naturaleza, un ser social que precisa de amigos y por qué, en consecuencia, no sólo un hombre solitario no puede ser feliz (precisamente por carecer de los recursos para ello), sino que es un desgraciado. De una desgracia tal estaba todavía exento el que sufre una calamidad o el que es muy feo, de ahí que esta primera razón sea el argumento más contundente para una concepción no autárquica de la felicidad, es decir, una concepción que hace depender la felicidad de ciertos bienes externos, entendidos como recursos que posibilitan algo esencial a la felicidad misma. Quisiera, con todo, detallar las razones que Aristóteles ofrece para apoyar esta posición.

Los recursos imprescindibles para poder hacer el bien, son, pues, tres: i) amigos; ii) poder político; iii) riqueza. El caso de la riqueza es

⁴“Así, si las actividades rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil. Nosotros creemos, pues, que el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército de que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices. Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo” (EN 1100b32-1101a7).

quizá el que requiere menos argumentación: si mi ocupación central es proveerme, cada día, de aquello que me asegure mis necesidades más básicas, entonces estaré siempre atado a la consecución de fines particulares, y no podré ocuparme de aquello de que se ocupa el hombre prudente (*phrónimos*), aquel que es la medida de la virtud y de la buena vida, y al que le es propio “deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, *no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, la fuerza, sino para vivir bien en general*” (EN 1140a25, el subrayado es mío). Aquí Aristóteles se refiere al *phrónimos* ocupado de sí mismo, pero apenas unas líneas más adelante, bajo el ejemplo de Pericles, se complementa este carácter individual, atribuyendo a los hombres prudentes la capacidad de poder ver “lo que es bueno para ellos y para los hombres”, cualidad ésta “propia de los administradores y los políticos”. Por esto mismo, la acción del hombre prudente (la recta deliberación que conduce a la justa elección de los medios para alcanzar la felicidad de la *polis* y de sí mismo) requiere, a modo de instrumento, también del poder político: sin este recurso se vuelve inviable su acción y, por tanto, el ejercicio de su virtud o excelencia. Se trata aquí, en efecto, de la privación, por falta de recursos, de una *actividad* deliberante del alma, propia de quien tiene la sabiduría práctica.

Pero podría decirse lo siguiente: de hecho, la actividad deliberante que lleva a cabo el hombre prudente en su alma podría darse en forma privada, individual, aun cuando él estuviera, por determinados motivos, privado de ejercerla públicamente, de llevar a cabo esa deliberación junto a otros hombres políticos. En este sentido, quizá la carencia de poder político significaría la imposibilidad de hacer el bien a la *polis*, pero no la imposibilidad de hacerse el bien a sí mismo y de tener, en consecuencia, una buena vida. Pero esto para Aristóteles sería, en el mejor de los casos, incompleto; en el peor, inconcebible. Incompleto “porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades” (EN 1094b9); inconcebible, quizá (y esto es una especulación mía), porque una persona que se viera privada de servir a la *polis* con su sabiduría práctica, estaría en tal situación, ya por impedimentos físicos, ya por haber cometido al-

guna clase de acción reproducible que le hubiera granjeado la censura (o el destierro): si lo primero, no se puede ser enteramente feliz, porque se padece una calamidad física; si lo segundo, entonces no estamos ante un hombre virtuoso, pues sus acciones han sido censuradas⁵.

Por otro lado, una deliberación individual, privada, aun cuando coincidiera con la recta razón, al carecer el agente de poder político, se vería privado de poder llevar adelante la decisión o elección (*proairesis*) a que ha conducido la deliberación previa, con lo cual la ejecución no se llevaría a término; esto, al menos, en lo que atañe a la *polis*, pues quizá el agente tenga poder para poder ejecutar las acciones que crea adecuadas para su vida individual, pero este asunto es justo el que se ha planteado en el párrafo anterior. Aquí sólo quería dejar sentado el hecho de que para Aristóteles una deliberación que no conduzca a una elección consecuente (y las elecciones son justo lo que permite juzgar a los hombres, pero no las deliberaciones por sí mismas, desprovistas de elección consecuente) tiene un algo de proceso inconcluso: la deliberación debe concluir en una elección⁶.

Por último, los amigos, que “parecen ser el mayor de los bienes externos”, también resultan ser instrumentos indispensables para poder hacer el bien, o más específicamente, para poder desplegar la actividad propia del hombre bueno. En IX, 9 de la *Ética Nicomáquea*,⁷ Aristóteles aborda explícitamente el tema de la amistad como un bien necesario para la felicidad. Se parte de la pregunta acerca de por qué alguien que ya fuera dichoso y tuviese todos los bienes necesitaría, además, de amigos. Lo primero es una respuesta naturalista: el hombre es un ser social, “dispuesto

⁵ Quizá también sea importante recordar que para Aristóteles individuo y *polis* se retroalimentan en cuanto a la consecución de sus fines: la felicidad del individuo sólo puede darse a través de la felicidad de la *polis* y viceversa. Como bien comenta Ross: “en un Estado imperfecto el individuo no puede vivir una vida perfecta”; en W. D. ROSS: *Aristóteles*, trad. Diego F. Pró, 2ª ed., Buenos Aires: Charcas 1981, p. 311.

⁶ Cfr. *EN* III, 2-3. Aristóteles rechaza una deliberación que se perpetuara indefinidamente (véase *EN* 1113a2). Por otra parte, la verdad práctica (*alétheia praktiké*) requiere acciones consumadas conforme a un modelo: el médico produce verdad práctica si cura; el escultor, si su obra se ajusta al modelo; el virtuoso, si su vida es testimonio o da cuenta de que él ha sabido escoger los medios adecuados para tener una buena vida.

⁷ Me concentraré en este ensayo únicamente en la *Ética Nicomáquea*.

por naturaleza a vivir con otros”. Pero Aristóteles da, además, cuatro argumentos. Presentaré tres de ellos con algún detenimiento; el cuarto, por motivos que indicaré luego, será referido de manera sucinta.

Primer argumento: los destinatarios de nuestras buenas acciones (EN 1169b10 y ss.)

Se trata de un desarrollo algo más sofisticado del argumento que hablaba de instrumentos o recursos:

P1 Es propio del hombre bueno hacer el bien.

P2 Es más noble hacer el bien a los amigos que a los extraños.

Luego, el hombre bueno necesita de amigos a los que favorecer.

La segunda premisa es, desde luego, objetable. Aquella idea de “hacer el bien sin mirar a quién” parece querer decir que, en el fondo, el destinatario no importa, que lo que importa es, ante todo, hacer el bien a quien fuere, quizá sin esperar siquiera la reciprocidad que podríamos esperar de un amigo. Aristóteles podría a su vez replicar con su filosofía de la amistad por qué es preferible hacer el bien a los amigos y, especialmente, a los amigos en sentido estricto, esto es, a los iguales y virtuosos, que a cualquier otro: acaso porque la buena vida, que es el fin al que se apunta, reclama por naturaleza tener amigos y éstos, a su vez, reclaman buenas acciones a ellos destinadas como parte de la reciprocidad con que han de correspondernos. Pero, en todo caso, *no es nada claro que alguien que no tuviera amigos se viera enteramente impedido de hacer el bien*: podría perfectamente hacerlo hacia cualquier otra persona, fuese o no amiga, aunque es cierto que si es mayor el bien que resulta de una acción *A* que el de una acción *B*, pareciera haber mayor necesidad de destinatarios susceptibles de acciones *A*, es decir, de amigos. Pero así y todo, sigue siendo un asunto de grado: con o sin amigos parece posible hacer el bien, aunque no se trate del bien más noble.

En cuanto a la primera premisa: Aristóteles está apelando a lo propio del hombre y, en particular, del hombre bueno. Lo propio del hombre,

nos había ya dicho, es un cierto tipo de actividad o función (*ergon*) específicamente humana, es decir, del “ente que tiene razón” y de allí se concluía que “la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas buena y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud” (EN I, 1098a10 y ss.). Este segundo argumento se asienta, pues, sobre otro argumento previo, que podríamos llamar funcionalista (y que discutiré un poco más): el bien de algo radica en su función; por tanto, para conocer el bien del hombre hay que preguntarse cuál es su función específica. Y resulta que esa función es una cierta actividad (*enérgeia*) del alma según la razón, etcétera: esto es lo específicamente humano. Baste, por ahora, con tener esto presente; luego diré por qué creo que este funcionalismo es, en el fondo, lo que determina una concepción no autárquica de la felicidad. En parte, se vislumbra ya, pues es justo por esta actividad específicamente humana, cuya expresión es hacer el bien, que es preciso tener alguien a quien favorecer y alguien que sea digno de ello: los amigos. Y los amigos son bienes externos.

Segundo argumento: el deseo de contemplar buenas acciones (EN 1169b27-1170a1)

- P1 La felicidad es una actividad.
- P2 La actividad es algo que se produce a través de la acción (no es algo que se posee).
- P3 Percibimos mejor las actividades o acciones de los otros que las propias.
- P4 El virtuoso hace buenas acciones.
- P5 El hombre virtuoso desea contemplar buenas acciones para poder apropiárselas.
- P6 Por definición, el amigo es otra persona y es virtuoso (en el caso de la amistad perfecta o por virtud, caracterizada en VIII, 3), es decir, hace buenas acciones.

Ahora, puesto que el virtuoso desea contemplar buenas acciones para poder imitarlas (P5), y que se perciben mejor las acciones de otros que las propias (P3) y que un amigo es otro (o mejor, con Aristóteles: otro yo) y que, además, hace buenas acciones (P6), entonces el deseo del virtuoso (y será un recto deseo, por ser él un virtuoso) sólo puede satisfacerse a través de los amigos; luego, los amigos son necesarios para poder perfeccionar la virtud, a fuerza de imitar sus buenas acciones. Y puesto que la felicidad es una actividad conforme a la virtud o excelencia (*areté*), si es más excelente aquel que tiene amigos, entonces será más feliz.

Con todo, tampoco veo que haya aquí un argumento que eche por tierra la posibilidad de ser feliz en soledad; se trata también aquí de un asunto de grado, que de alguna manera enfatiza la necesidad de amigos para satisfacer un recto deseo y potenciar, por así decir, el ejercicio de las buenas acciones, pero no se da un argumento que haga ver que es *imposible* hacer buenas acciones sin amigos a los que imitar. Si, pongamos por caso, nos fuera imposible percibir nuestras propias actividades y sólo pudiéramos percibir las de otros (cosa, desde luego, absurda), entonces sí sería un argumento determinante; pero aquí se trata, insisto, más bien de un matiz: percibimos *mejor* las actividades de los otros; el virtuoso *desea* (pero no es que necesite absolutamente) contemplar las acciones de otros, etcétera.

Por otro lado, ya desde la primera premisa, Aristóteles remite, de nuevo y como en el caso del argumento anterior, a la *actividad* específicamente humana, es decir, al *ergon*.

Tercer argumento: continuidad de la actividad (EN 1170a5 y ss.)

Aquí Aristóteles da una razón que apoya su naturalismo (i.e. el hombre es un ser social por naturaleza): si la felicidad es una actividad, el solitario está mucho más impedido de ser feliz que quien se halla acom-

pañado, pues “no le es fácil estar continuamente activo consigo mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil”⁸.

También aquí se apela a la posibilidad de poder desplegar la actividad en que consiste la felicidad y por eso decía, hacia el comienzo de este ensayo, que la primera razón que daba Aristóteles acerca de la necesidad de bienes tales como amigos, riqueza y poder político era ciertamente las más contundente, pues lo que se pone en entredicho, al parecer, no es un asunto de grado, sino algo que atañe a la definición misma de la felicidad: la felicidad es cierto tipo de actividad y carecer de estos bienes amenaza la posibilidad misma de ejercerla. Pero, por otra parte, si la carencia de riquezas parecía obstaculizar en forma contundente el ejercicio de la actividad propia del *phrónimos* (deliberar rectamente sobre los medios adecuados para la buena vida, entendida como una totalidad) y si la carencia de poder político, de alguna manera, también comprometía esta posibilidad, para los amigos, que Aristóteles considera “el mayor de los bienes externos” no hay argumentos del todo contundentes.

Hemos visto que el primero de los argumentos no comprometía enteramente la posibilidad de que hubiera algún destinatario a quien favorecer con nuestras buenas acciones. En el caso del segundo argumento, parecía más un asunto de grado que de necesidad; en el de este tercero, no se dice tampoco que sea imposible estar activo continuamente en soledad, sino que es difícil hacerlo y que esto resulta más fácil en compañía de otros. De nuevo, un asunto de grado.

Los tres argumentos intentan hacer ver que carecer de amigos atenta contra la *actividad específicamente humana* en que consiste la felicidad. Pero atentar no quiere decir comprometer enteramente el ejercicio de dicha actividad y por eso Aristóteles parece, con estos tres argumentos, dar más bien indicios, casi ejemplos, de que su naturalismo está en lo cierto, aun cuando no pueda probarlo en forma categórica. O dicho de otro modo: casi cualquier persona que haya padecido la soledad o que se haya visto privada de amigos por algún tiempo podría asentir fácilmente a las

⁸ Análogamente, se invocará en X, 7 un argumento de continuidad a favor de la vida contemplativa sobre la vida política: la actividad que podemos desarrollar con mayor continuidad es la contemplación.

razones que Aristóteles ofrece: sí, es difícil mantenerse continuamente activo en soledad (aunque por otro lado, en una situación tal, nadie hará las cosas por ti si tú no las haces); sí, es cierto que prefiero ver a mis amigos florecer que a algún extraño, acaso porque los primeros me inspiran un amor que no me inspiran los segundos, o por las razones que fuere; también es cierto que la virtud de mis amigos me incita a ser mejor y que quizá la mía pueda inspirar en ellos buenas acciones. Pero todo esto no clausura la posibilidad de un contraejemplo, de un monje cartujo (por poner un caso occidental extremo) que viviera en una celda en la montaña, en completa soledad, y estuviese permanentemente activo con sus plegarias y ejercicios espirituales, y pudiera hacer el bien a otros trabajando en una huerta cuya producción fuese destinada a personas indigentes, y se bastara con ello.

Así y todo, un contraejemplo aquí, o dos o tres no son críticos: la falta de contundencia argumental es prevista por Aristóteles desde el primer libro (I, 3) de la *Ética*, cuando nos ataja de que es absurdo exigirle a la ciencia política la misma exactitud que a las matemáticas. Así, pues, aquí se habla de lo que sucede la mayoría de las veces (*epi to polú*) y si se alcanzan conclusiones que abarquen ese universo mayoritario ya será mucho.

He discutido esto antes de pasar al cuarto argumento, porque este último es, por una parte, más complejo; por otra, refiere menos explícitamente al argumento funcionalista (al *ergon*), que es lo que aquí me interesa estudiar, y, por otra, porque es también un argumento naturalista, en el sentido de que se apela a lo que es bueno por naturaleza para el virtuoso. En el corazón de este argumento se halla, no tanto el argumento funcionalista, cuanto la idea de que el *spoudaios*, el hombre virtuoso, es la medida de lo bueno, a la vez que es por sus buenas acciones que él se vuelve virtuoso (medida de lo bueno). Hay allí una especie de circularidad (virtuosa, justamente, que no viciosa) cuya discusión, aunque interesante, me desviaría de mi propósito aquí, de modo que dejaré de lado la presentación de este cuarto argumento. Como sea, no creo que Aristóteles aquí dé una razón de mayor fuerza que en los casos anteriores como para que este argumento merezca una discusión particular,

sino que el propio naturalismo nos pide aceptar que las cosas son así por naturaleza (aunque tampoco esto es de desdeñar).

II

En la sección anterior intenté hacer ver que la razón de mayor peso para sostener que la felicidad depende de bienes externos es una razón que, tanto en el caso de la riqueza como en el del poder político, como en el de los amigos, estriba en que la sustracción o carencia de esos bienes amenaza la posibilidad de que el hombre ejerza aquello que es propio de sí, su función o actividad específica, en la cual reside su bien. Si la función de un zapatero es hacer zapatos, su bien, como zapatero, será desarrollar con excelencia esa función, es decir, hacer zapatos excelentes. Así, pues, si hay una función que es propiamente humana, el bien humano no será sino desplegar la función específicamente humana (y hacerlo lo mejor posible). Se pregunta Aristóteles:

¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas y aquí buscamos lo propio (*EN* 1097b28 y ss.).

Importa notar que siempre se habla de una actividad (*enérgeia*) y que carecer de función es carecer de actividad. Lo que se busca es, pues, aquella actividad que, por ser específicamente humana, no pueda ser tan general como vivir. Al preguntarse por la función del hombre, Aristóteles se está preguntando qué es vivir humanamente, más allá de aquello que compartimos con otros seres vivos. Pero contestar qué es vivir humanamente la vida es ya, de suyo, contestar qué es vivir *bien* la vida humana, en el sentido de que vivir la vida de acuerdo con las propie-

dades del viviente es ya vivir esa vida como se debe⁹. Aquí los planos descriptivo y normativo parecen juntarse: describir *qué es propio* de la vida humana es ya decir *cómo debe* ésta vivirse. Y esta caracterización es justo el punto en el cual se determina el ámbito de lo humano: sus posibilidades y sus limitaciones. La buena vida será aquella que se restrinja a este ámbito: ni la vida de las bestias, que viven de acuerdo con sus apetitos y sus necesidades inmediatas, ni la vida de los dioses, eterna, inmortal, exenta de contingencia e indeterminación. De aquí resulta la definición que Aristóteles da de la felicidad: “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera” (EN 1098a16). De modo que quien sepa conducir una vida conforme a lo específicamente humano, será el hombre virtuoso (*spoudaîos*); si, además, goza de los bienes externos requeridos, durante toda su vida, será un hombre feliz.

Hay, pues, dos condiciones de posibilidad, por así decir, de la felicidad humana: una depende del hombre y es el ejercicio de la virtud más excelente; la otra, no depende de él y son los bienes externos. El hombre aparece, en este sentido, limitado desde el comienzo por una serie de bienes que no está en sus manos decidir. Y sin embargo, justamente de decidir (o elegir) se trata aquello que sí está en sus manos. El *phrónimos* es el sabio de los asuntos humanos, precisamente por saber elegir lo mejor en cada caso, por poder oponer al azar y la contingencia su prudente destreza práctica destinada a alcanzar, de la mejor manera posible, el fin del hombre. No podrá evitar la calamidad, pero sabrá arrostrarla mejor que nadie; y ya que no es posible medirse de igual a igual con la fortuna, al menos se puede todavía ser el mejor hombre de que se es capaz para lidiar con aquello que es superior a nosotros. Por eso Pierre Aubenque enfatiza tanto el llamado aristotélico a lo propio del hombre, al reconocimiento de sus límites, pero también al florecimiento de sus capacidades:

⁹De ahí que Aristóteles diga: “esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista [...]” (EN 1098a7).

la *phrónesis* es el saber, pero limitado y consciente de sus límites; es el pensamiento, pero humano, que se sabe y se quiere humano. Es una determinación intelectual, también en tanto que atributo del hombre, y de un hombre consciente de su condición de hombre, y una calificación moral, pues hay algún mérito en limitar el deseo natural de conocer, en no intentar rivalizar con los dioses, en limitar al hombre y sus intereses un pensamiento al que inspira o acecha en cada instante la tentación de lo sobrehumano¹⁰.

La tesis fuerte de Aubenque es que en Aristóteles rezuma el rasgo trágico del mundo griego y que esto se expresa tanto en una cosmología que da un lugar al azar y la fortuna, como en una antropología que busca la manera, específicamente humana, de habérselas con esas fuerzas —si así se les puede llamar— superiores al hombre, de las que no hay ni puede haber ciencia y que son, por lo mismo, las que abren la posibilidad de la deliberación (pues no se delibera sobre lo necesario ni sobre lo azaroso ni sobre lo imposible) y la acción humanas.

Pero habría todavía que examinar el tipo de vida “más autárquica” posible: la vida contemplativa. Lo interesante aquí es que una vida tal se desprende ya de lo privativamente humano e introduce la dimensión divina: el sabio (o científico o filósofo) tiene una vida “superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él” (1177b26). No entraré aquí ni en las razones por las cuales Aristóteles considera que la vida contemplativa es preferible a la vida política, ni en los argumentos que él ofrece para sostener que la primera es más “autárquica” que la segunda (y esto es, en esencia, lo que la vuelve preferible). Pero importa destacar que Aristóteles se permite aquí introducir la aspiración a inmortalizarnos “en la medida de lo posible”, aduciendo que por ser hombres y mortales no “debemos pensar sólo humanamente” y “ocuparnos sólo de las cosas mortales”.

¹⁰P. AUBENQUE: *La prudencia en Aristóteles*, trad. M^a José Torres Gómez-Pallete, Barcelona: Crítica 1999, p. 183.

No obstante lo anterior, es claro que para los asuntos humanos debemos asumir una sabiduría específicamente humana, que apela a la actividad propia del hombre: a su *ergon*. Es ésta su posibilidad de florecimiento, al tiempo que es su límite. Al buscar lo propio del hombre y desarrollar, en consecuencia, una teoría de la acción, Aristóteles describe la vida como hombre, desde dentro de la vida humana, con la humanidad de quien puede y debe enojarse si ha sido dolosamente injuriado, de quien puede y debe temer lo temible, aunque siempre en la justa medida; describe con la compasión (la trágica compasión, se diría) de mirar la ruina y el sufrimiento de un hombre justo a quien su justicia no le ha granjeado la dicha. Es la *perspectiva humana*, activamente —enérgicamente— humana, la que determina, no sólo la imposibilidad de una concepción autárquica de la felicidad, sino también el rechazo a la impavidez socrática,¹¹ que en ocasiones constituye, para Aristóteles, insensibilidad, si no una especie de somnolencia —y el hombre que vive en permanente sueño no puede, para Aristóteles, ser feliz, pues la felicidad es un cierto tipo de actividad.

Ahora bien, una teoría de la acción que entrañara una concepción autárquica de la felicidad debería seguir más bien el camino que Aristóteles esboza en el libro X, donde defiende la supremacía de la vida contemplativa, pero debería, además, radicalizar este desprendimiento de lo que es propio del hombre. Se trataría de una teoría que, en lugar de describir (y prescribir) qué es una buena vida desde dentro de la perspectiva humana, lo hiciera desde una perspectiva trascendente a lo humano, donde el acento, más bien que en la actividad propia del hombre, estaría acaso en una pasividad (o activa pasividad) que buscara, no ya lo específicamente humano en relación a los demás vivientes, sino, al revés, armonizar la vida humana con la Vida toda. Así, por ejemplo, dice Aubenque del sabio estoico:

El sabio no actúa, pues, sobre el mundo, sino que lo “sigue”, pone su vida privada de acuerdo con la armonía uni-

¹¹ Véase a este respecto la exposición de NUSSBAUM: “Las emociones y la salud ética en Aristóteles” en *La terapia del deseo*, pp. 111-137.

versal, consiente a los decretos de una Providencia que, incluso bajo las apariencias inevitables del mal, permanece siendo la expresión más elevada del Logos. El sabio es una parte del mundo del cual sigue el orden; como el mundo cuya armonía reproduce en sí mismo, él es una obra de arte¹².

Esta perspectiva sustituye lo específicamente humano por aquello universal que hay en el hombre; en lugar de apostar por la actividad lo hace por un pasivo (aunque adiestrado) “seguimiento”. Así, se yergue con el afán de eliminar el sufrimiento de quien vive demasiado replegado en su propia vida individual y pierde de vista, no sólo quizá la futilidad de muchas de las tribulaciones que lo aquejan ante su inexorable condición mortal, sino la posibilidad de participar de la trascendencia de la que él también forma parte. El adiestramiento en percibirse a sí mismo como parte de una totalidad trascendente debe poder eliminar el miedo (o la angustia) a la muerte y ganar, a cambio de ello, la serenidad de espíritu que permita vivir la vida plenamente —y aquí el florecimiento pleno sería más bien una vida que no se viera empañada por el sufrimiento. Todo esto, desde luego, requeriría mayor argumentación y detalle, pero aquí sólo deseo caracterizar de manera muy general cuáles son las motivaciones que podrían seguirse para adoptar un cambio de perspectiva en relación a la ética-política de Aristóteles. Versiones posibles de una formulación tan amplia como la que aquí se ha dado son, no sólo el estoicismo, sino el taoísmo, el budismo y seguramente otras escuelas de Oriente y Occidente.

Pero entonces, ¿es preferible ser aristotélico, restringirse a la prudente perspectiva humana, aspirando a la inmortalidad pero sólo en la medida de lo posible, o lanzarse a la búsqueda de una “felicidad autárquica”, a partir de una perspectiva decididamente trascendente? Se trata aquí de dos filosofías prácticas que pueden oponer razones, pero siempre en el impreciso terreno de lo que sucede en la mayoría de los casos (según Aristóteles y creo que con razón) y, por lo demás, sujetas al es-

¹²AUBENQUE: *La prudencia en Aristóteles*, pp. 102-103.

crutinio de la verdad práctica, que reclamará de cada doctrina, no sólo razones, sino testimonios consumados de sus aciertos. Más allá de estas inevitables limitaciones, parece haber un cierto equilibrio de razones. Las filosofías que apuestan por una perspectiva trascendente, en el sentido señalado, tienen a su favor el hecho de declarar la batalla al sufrimiento humano con vistas a extinguirlo y así otorgarle a la felicidad¹³ el carácter de algo que depende pura y exclusivamente del agente. El aristotélico y, más generalmente, quien se ubica en la perspectiva de lo propiamente humano, tiene a su favor una teoría de la acción que, al mantenerse dentro de lo específico del hombre, se presenta a sí, desde el comienzo, como una filosofía de realización plausible, exenta de una severidad sobrehumana;¹⁴ como una teoría, en fin, que siempre podrá replicar por derecho propio: ¿acaso eso que tú propones es humanamente posible?

Bibliografía

ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*, trad. y notas Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos 1985.

AUBENQUE, P.: *La prudencia en Aristóteles*, trad. M^a José Torres Gómez-Pallete, Barcelona: Crítica 1999.

NUSSBAUM, M. C.: *La terapia del deseo*, trad. Miguel Candel, Barcelona: Paidós 2003.

ROSS, W. D.: *Aristóteles*, trad. Diego F. Pró, 2^a ed., Buenos Aires: Charcas 1981.

¹³Ciertamente, la idea de felicidad aquí se parecería más a la *ataraxia* o serenidad de espíritu que perseguía el escepticismo pirrónico. Pero en todo caso, en ello estribaría, no sólo el mayor bien del hombre, sino su pleno florecimiento (en la medida en que no se vería empañado por el sufrimiento) y es en este sentido, creo, que es admisible una comparación entre las dos nociones de felicidad: la aristotélica y la de una teoría de la acción que se le opusiera en los aspectos que muy generalmente he delineado aquí.

¹⁴Como podría decirse, quizá, del estoicismo o de filosofías prácticas que alientan la contención o, en el mejor de los casos, la disolución de las pasiones.

