

LA FELICIDAD ARISTOTÉLICA: PASADO Y PRESENTE*

Oscar Godoy Arcaya

A fin de responder a la cuestión de la actualidad del concepto aristotélico de felicidad, el autor propone tomar como punto de partida el análisis que hace el filósofo griego acerca de sus condiciones externas o posibilitantes. Estos es, el análisis de la *pólis* como una comunidad autosuficiente para darles a los individuos los medios para alcanzar la felicidad. Una vez esclarecido este tema, el autor entra directamente en la noción de felicidad como perfección de la vida propia y estrictamente humana, que es la vida según la razón. Así, la felicidad, determinada esencialmente como una continuidad y una sucesión de actos felices, es lo que sitúa y da sentido al placer, la riqueza, el poder, etc. Frente a los paradigmas de los regímenes de felicidad colectiva, surgidos y en decadencia en el presente siglo, la felicidad aristotélica —concluye Oscar Godoy— nos invita a volver a nosotros mismos, en un giro hacia la interioridad, la libertad y la autonomía del espíritu humano.

OSCAR GODOY ARCAYA. Doctor en Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Profesor Titular de Teoría Política y Director del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de Número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos.

* Conferencia pronunciada en el ciclo "De la felicidad", organizado por el Centro de Estudios Públicos el segundo semestre de 1992.

El problema de la felicidad

Todos aspiramos a ser felices. Esta afirmación parece ser tan irrefutable como su negación: nadie aspira a ser infeliz. El problema consiste en la dificultad para saber y definir qué es la felicidad. A veces pensamos que ser feliz es poseer ciertas cosas, tales o cuales bienes materiales, pues sin ellos nos parece que la vida no es completa. En otras ocasiones, suponemos que la felicidad es gozar de este o aquel placer y lo buscamos con encarnizamiento y tenacidad. En uno u otro, caso, nos deja insatisfechos y frustrados no conseguir lo que queremos, y nos consideramos infelices. También el deseo de amar a alguien, y ser correspondido, nos produce la impresión de felicidad. Creemos que en el amor realizado encontramos la felicidad, pues sin ese amor nuestra vida perdería su sentido.

De este modo, la felicidad podría consistir en la posesión de bienes materiales, ojalá ilimitada, en cuyo caso solamente el rico sería feliz. Quizás, como alternativa, la felicidad se encontraría en la vida del político, o del hombre público, cargado de poder, gloria y honores y los bienes que le son anexos. Una tercera posibilidad es que ella no sea otra cosa que nuestra instalación en una continuidad ininterrumpida de placeres, como lo pretende el hedonista. Sin embargo, sabemos que el rico, el hombre público y el hedonista no son siempre felices.

Parece que aquello que mejor se aproxima a nuestra intuición primaria sobre la felicidad se encuentra en la imagen del amor. El amor, en primer término, recoge en sí mismo algo que también percibimos en la posesión de bienes, en el poder y en el placer, que es el hecho de que ellos se nos presentan como bienes, como deseables. Nadie busca el mal, algo malo; solamente deseamos el bien y cuando buscamos el mal, lo hacemos generalmente sin saberlo, oculto bajo un aspecto o símil de bien. Pero, además, el amor incluye el placer, como una dimensión que lo acompaña.

Cuando amamos, moral y corporalmente, el placer puede alcanzar su máxima intensidad. Y, por último, hay que agregar que el amor es más o va más allá del placer. Y ese "más allá" es algo que todos conocemos. Consiste en querer sostenidamente el bien de la persona que amamos, por ella misma, y no solamente nuestro propio bien, aun cuando ello nos resulte doloroso. Es sabido que el amor, por otra parte, no busca ni necesita la riqueza, y como está más allá del placer, se sostiene en la pobreza y la adversidad, en la carencia y el dolor. El amor, por esta razón, parece que puede ser tanto feliz como infeliz. Si esto es así, posiblemente la felicidad tampoco consiste en el amor, pues ella no puede ser compatible con la infelicidad.

De esta breve discusión podemos sacar algunas conclusiones preliminares. En efecto, establezcamos como primer axioma ético la afirmación de que todos buscamos la felicidad y evitamos la infelicidad. Si la felicidad es una aspiración de nuestras vidas, quiere decir que ella es un bien, porque nadie busca su propio mal. De este segundo axioma podemos deducir un tercero, que dice así: si la felicidad es el bien más deseado de nuestra existencia, es, además, el bien último, porque no aspiramos a nada ulterior y, si ello ocurriera, habría que denominar a este último bien como la felicidad. La felicidad es aquello máximo que buscamos.

Pero, dejemos en suspenso este hilo argumental, al que volveremos más adelante. Miremos ahora al asunto desde otra perspectiva.

La ciudad como ámbito de la felicidad

Aristóteles desarrolla su teoría sobre la felicidad en sus tratados éticos: la *Ética nicomaquea* y la *Ética eudemia*. Sin embargo, el tema de la felicidad también aparece en sus escritos de filosofía política, donde se la vincula a la existencia de la *pólis*, a la ciudad, término griego que para nosotros significa parcialmente el Estado (con sentido histórico, define exactamente a la "ciudad-estado"). Parece interesante revisar sus ideas sobre la felicidad desde la perspectiva de la ciudad, porque ello nos permite situar el problema en un contexto distinto, externo al individuo que aspira a ser feliz, pero que no puede serlo sino en su interior. Este aspecto del problema es iluminador. En efecto, muchos problemas suscitados por la felicidad se han expresado en términos políticos.

Para Aristóteles la política es una ciencia arquitectónica que incluye en su esfera a la ética. De este modo, existe una continuidad entre ambos saberes prácticos, y así el discurso ético se prolonga y culmina en la política.¹ Por otra parte, la historia nos enseña que muchas veces el poder político ha decidido a quiénes abrir y hacer accesible el estatuto de la felicidad.² Por estas y otras razones la impronta de la política marca el tema de la felicidad, incluso impregnándolo con su propio lenguaje. Y eso explica también por qué la felicidad ha sido una meta de muchos proyectos políticos y la propuesta de un importante contingente de filósofos e intelectuales que han reflexionado acerca de la sociedad civil y el Estado.

¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 1, 1.094a 25-30; X,9, 1.180b a 30-1. 181b 25.

² Me refiero a la mayor o menor extensión de las libertades que conceden los regímenes políticos. Y la libertad parece ser una condición de la felicidad.

Aristóteles analiza la relación entre la felicidad y la *pólis* en el libro introductorio de la *Política*, pero no usa el término propio y específico con que los griegos significaban la felicidad, o sea, no usa la palabra *eudaimonía*. Revisemos esa relación, pues ella nos da la clave que nos permite comprender el recurso a un término sinónimo y situar el ámbito donde el hombre puede alcanzar la felicidad.

Aristóteles explica la existencia de comunidades humanas por medio de dos argumentos centrales. Por una parte, por la constitución social o política de la naturaleza humana. El hombre es un *zoon politikón* y ello se prueba por la posesión del lenguaje.³ La palabra racional supone una naturaleza abierta a la comunicación, y ésta culmina en el otro, sin el cual aquella no tendría sentido. Por otra parte, el hombre individual necesita ir constituyendo, con otros seres humanos, unidades de autarquía o autosuficiencia para realizar muchos de sus fines.⁴ En realidad, este último argumento es una explicitación del primero. El filósofo nos quiere decir que el hombre individual no se basta a sí mismo para alcanzar sus propios fines, necesita de los demás para ello. La primera comunidad (*koinomía*) natural así lo muestra. Si el individuo humano quiere dar curso a su impulso procreador no lo puede hacer solo, necesita constituir la comunidad "varón-hembra", que es autosuficiente o autárquica para realizar ese fin. A partir de esa primera comunidad de autosuficiencia, el argumento va a establecer para distintos fines, cada vez más complejos, diferentes niveles de comunidad, adecuados para alcanzar la autosuficiencia necesaria para sus respectivas realizaciones. De este modo, hay una serie de fines que desbordan el ámbito de la pequeña comunidad familiar y que solamente pueden conseguirse a través de una comunidad más vasta, que puede denominarse aldea. Y así sucesivamente. Como el argumento no puede remontarse hasta el infinito, se concluye que existe una comunidad plenamente autosuficiente para alcanzar "todos" los fines humanos. Ese ámbito comunitario de plena autarquía se llama *pólis*.

Ahora bien, junto con el argumento que hemos recorrido rápidamente, discurren otros que dan más espesor al pensamiento del filósofo, como aquel referido a la índole natural o según la naturaleza (*katà physin*) que caracteriza a las comunidades humanas que van desde la familia a la constitución de la

³ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1.253a 15-17.

⁴ La noción de *autarkeia*, autosuficiencia o autarquía, se refiere a la capacidad para realizar las actividades humanas. Hay algunos actos que podemos realizar con la autosuficiencia de nuestras propias facultades, como ver u oír, por ejemplo. En cambio, hay otros actos que no son realizables sino con la cooperación de un agente externo; en definitiva, de los demás.

pólis. Necesariamente tenemos que dejarlos de lado, para ceñirnos a nuestro tema. Pero hay uno de ellos que nos conecta directamente con la idea de la felicidad. En efecto, en el momento culminante del proceso de autosuficiencias, que remata en su modalidad plenaria, la ciudad, Aristóteles nos dice que ésta “tiene por así decirlo el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades del vivir (*zēen*), pero existe ahora para bien vivir (*eu zēen*)”.⁵

El tema del fin de la ciudad se ha situado en la vida humana y la relación entre sus distintas instancias y los escenarios en que ellas discurren. Lo que Aristóteles acaba de afirmar es que debemos distinguir el mero vivir y el bien vivir, *zēen* y *eu zēen*. Pero, además, que el *eu zēen* es rigurosa y estrictamente un modo de vivir que solamente puede ejercerse en la *pólis*. Ello significa que los correlatos del mero vivir son las comunidades inferiores a la ciudad, y que, por lo mismo, en ellas no son posibles las actividades propias del bien vivir. Ahora bien, ¿qué es el *eu zēen*?

Felicidad (*eudaimonía*) y bien vivir (*eu zēen*) son en griego palabras sinónimas. Ambas empiezan con la misma partícula *eu*, que significa bien. El término *eudaimonía* une esa partícula a la palabra *daimon*, y el resultado literal es buen demonio, buen genio interior que nos dicta u orienta nuestra conducta recta. *Eu zēen* es entonces sinónimo de felicidad, porque todo bien vivir no puede ser sino *eudamonia*.

Para Aristóteles la vida es una actividad (*energeia*). Y esa actividad es extraordinariamente compleja, porque en ella se acumulan formas de vida que se dan en otros seres. En efecto, el hombre comparte la vida vegetativa (de la nutrición y el crecimiento) y la vida sensitiva con las plantas y los animales respectivamente. Pero hay una vida que le es propia y que solamente él puede ejercer: “la vida activa de la parte racional”.⁶ La vida humana tiene una unidad, cuyo principio unificante es justamente el *lógos*, la razón. Esto significa que en el caso del hombre la razón penetra y permea de racionalidad las otras esferas de la vida, y que, de algún modo, ninguna de ellas es puramente vegetativa, ni puramente sensitiva. Sin embargo, ellas mantienen su identidad. E incluso hay ámbitos en que la razón parece no intervenir (la circulación de la sangre, por ejemplo). Y, por lo mismo, se puede atribuir el término *zēen* a la vida en general, con énfasis en la vida vegetativa y sensitiva, en el caso del hombre. Vidas, reitero, no desprovistas de la presencia de la razón.

⁵ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1.252b 27-30; III, 9, 1.280b 35-40; VIII, 8, 1.328a 35 1.328b 2.

⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 7, 1.098a 1-3.

Ahora bien, si la vida es una actividad, los actos que se suceden en su continuidad siempre tienen algún fin. Ya hemos visto que muchos de esos fines solamente pueden realizarse con los demás; constituyendo esferas de autarquía o suficiencia para hacerlos efectivos. La idea es que debe haber una comunidad cuya característica fundamental es hacer efectivamente realizables todos nuestros fines. Según Aristóteles esa comunidad es la *pólis*. Fuera de la ciudad no podemos ser felices, porque en esa situación solamente podemos actualizar las actividades propias del mero vivir. Sin ciudad, no se dan las condiciones para alcanzar la felicidad. No es que se lleve una vida no humana, o sea, irracional o animal; simplemente no se puede alcanzar el más alto grado de la vida según la razón, por no existir las condiciones necesarias y suficientes para ello.

El argumento expuesto aparece en Aristóteles como la integración del individuo en un todo al cual pertenece *ex natura*. Nos dice, "es evidente que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación a un todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios".⁷ La integración a la ciudad viene a ser la culminación de un movimiento que proviene de la esencia del hombre; en ella, cada individuo satisface una radical nostalgia de pertenencia al todo humano. Sólo inserto en ese todo es posible la práctica del *eu zeen*. Nuevamente se puede reconstruir el argumento anterior: fuera de la ciudad el hombre sólo puede conocer un conato de vida feliz, porque ella transcurre como una parte desunida del todo al cual pertenece últimamente, como la mano separada del cuerpo.

Podemos seguir otra pista argumental para fortalecer la idea que acabo de exponer. La pertenencia a la ciudad se da en grado pleno en la ciudadanía. Los ciudadanos son los individuos naturalmente aptos y legalmente habilitados para participar en el proceso de deliberación y toma de decisión sobre los asuntos públicos y ocupar posiciones de autoridad y poder en la estructura política de la ciudad. Ahora bien, en el mundo antiguo, solamente los hombres libres podían acceder a la ciudadanía. Por lo tanto, la condición de sujeto libre era necesaria para acceder al estatuto jurídico de ciudadano. La libertad, en consecuencia, era una cuestión central.

¿Quién es aquel que posee la libertad? la respuesta de Aristóteles es múltiple. En primer término, es libre aquel que posee en sí mismo su propio fin, y no en otro.⁸ Enseguida, es libre aquel que es dueño de sí mismo, y no de

⁷ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1.253 a 25-29.

⁸ *Ibíd.*, I, 4, 1.254a 10-15.

otro. Y, finalmente, es libre aquel que hace lo que quiere, y no lo que quiere otro. Las tres formulaciones expresan un principio fuerte de libertad como autonomía. La contrafigura de esta condición del hombre libre es el esclavo. En efecto, el esclavo no posee su fin en sí mismo, ni es dueño de sí ni hace lo que quiere, pues su fin, su propiedad y su voluntad están en otro, que es su señor, su *despotés*.

Por otra parte, sabemos que los atenienses codificaron rigurosamente las esferas de la vida pública y la vida privada. Suponían que esta última estaba reservada a las acciones más directamente vinculadas con el mero vivir (*zeen*), a la subsistencia material, a los secretos de la vida conyugal y al cultivo de los dioses familiares. En la familia, en efecto, se resolvían los problemas básicos de la adquisición y administración de los bienes, los secretos de la intimidad y la procreación, la educación de los hijos y el culto a las divinidades y tradiciones de la familia. Por esta razón, la vida privada no era visible, estaba vedada a los ojos y oídos de los extraños.

En cambio, el *bíos politikós*, la vida política, es la vida de la participación de los individuos en los asuntos públicos, su discusión, deliberación y decisión. El ingreso a esa esfera de la vida era privilegiada, porque ella permitía el ejercicio de todos los actos humanos posibles, sin limitaciones. La reclusión en la vida privada, como lo dice esta última palabra, entraña carecer de algo, estar reducido a la esfera de la pequeña comunidad, sin integrarse al todo, que es la ciudad. Por esta razón, para los griegos, en el *bíos politikós* democrático —que es el que maximiza la participación ciudadana— los hombres libres investidos del estatuto ciudadano participan en la *Ekklesía*, y en virtud de la igualdad de la ley (*isonomía*) hacen uso de la libertad de palabra (*isegoría*) para deliberar, adoptar decisiones, formular la ley y elegir autoridades. En esta actividad son honrados, o sea, reconocidos por el resto de los ciudadanos, e incluso su persona y sus actos pueden quedar guardados en la memoria del pueblo, que es una forma de inmortalidad.

Todo indica que aquellos que son elegibles para ser felices son los hombres libres integrados a la ciudad, y cuyas vidas realizan todas las virtualidades de la vida privada y la vida pública, sin limitación alguna. La participación en la vida de la ciudad, fundada en la libertad, viene a ser una dimensión de la felicidad de extraordinaria importancia. Cuando Aristóteles se plantea la cuestión del mejor régimen político, antes de dar una respuesta concreta, señala cuáles son los problemas preliminares que deben resolverse, y nos dice: hay que analizar “si es preferible la vida de participación en la política y en la comunidad civil o la extraña y desligada de la comunidad política; y además, qué régimen y qué organización de la ciudad deben considerarse mejores, y si sea preferible para todos participar en la ciudad o no lo sea para algunos, aunque sí para la mayoría”. La respuesta a estos asuntos es

central, porque, agrega Aristóteles, “es evidente que el régimen mejor será forzosamente aquel cuya organización permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz”.⁹

La felicidad considerada en sí misma

Se ha hablado del ámbito o escenario de la felicidad. Y también del individuo que puede llegar a ser feliz, de aquel que puede constituirse en sujeto de la felicidad. Pero no se ha dicho en qué consiste la felicidad.

Aristóteles abre su discusión sobre la felicidad estableciendo una equivalencia entre fin (*télos*) y bien (*agathon*). Todos los actos realizan algo a lo cual se aspira. Y así justamente se define el bien y el fin. Ahora bien, como existen múltiples acciones, también son múltiples los fines. Nos dice, a modo de ejemplo, “el fin de la medicina es la salud, el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria, y el de la ciencia económica, la riqueza”. Se puede observar que hay algunos fines que se ordenan o subordinan a otros, que ejercen una función unitaria y ordenante: por ejemplo, la fabricación de frenos al arreo de los caballos, y éste a la equitación, y ambos a las acciones militares, que encuentran su culminación en la estrategia.¹⁰ Pues bien, los fines subordinantes son superiores a los subordinados, porque es en “atención a los primeros que se persiguen los demás”.

Existen, en suma, bienes o fines y jerarquía entre ellos. Pero hay un límite: en el proceso de subordinar fines, para establecer aquellos que son superiores, tampoco podemos remontarnos al infinito, pues tal intento sería vano. Por otra parte, parece que hay fines que se quieren por sí mismos y no en función de otro. Ambos axiomas permiten establecer que debe haber un fin querido por sí mismo y que es un fin final (*télos télion*). Ese fin es supremo o soberano.

No todos los fines son, entonces, finales. Solamente aquello que se persigue por sí mismo es más final que lo que se busca para alcanzar otra cosa. Debe existir, entonces, un fin finalísimo, que jamás se desea como un paso a algo ulterior. Ese fin es absolutamente final, y así caracteriza Aristóteles la felicidad. Buscamos la felicidad por ella misma, no para cumplir otro fin más allá de ella misma.

Enseguida, Aristóteles nos entrega un segundo aspecto de la felicidad. Nos dice que el bien final es autosuficiente, se basta a sí mismo. Y vean

⁹ Aristóteles, *Política*, VII, 2, 1.324a 15-30.

¹⁰ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 1, 1.094a 10-18.

ustedes como esta idea, ahora expuesta en un texto de Aristóteles, enlaza con la primera parte de nuestra exposición: “la autosuficiencia (*autarkeia*) la entendemos con referencia no a un hombre solo que viva una vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer y, en general, amigos conciudadanos, puesto que por naturaleza el hombre es algo que pertenece a la ciudad”.¹¹ Ese bien final es autosuficiente, dice Aristóteles, porque hace la vida amable y en nada necesitada, “y tal bien pensamos que es la felicidad”.

Un tercer argumento viene a precisar mejor las características de la felicidad. Aristóteles se plantea el tema de si existe un acto específico del hombre como tal. Es la pregunta por el *érgon* u obra propia del hombre. Este es un tópico platónico, ya desarrollado en la *República*. Es fácil entenderlo acudiendo al ejemplo de los que producen obras o desempeñan una actividad o bien de las funciones de los órganos de los seres vivientes. En efecto, el *érgon* del escultor es la escultura; el del arquitecto, la casa o el edificio; el del médico, la salud del paciente; el del ojo es ver; el del oído, escuchar, etc. Ahora bien, la cuestión principal, para nosotros, es la siguiente: ¿existe un *érgon*, una obra propia, del hombre como tal?

Ya indirectamente hemos recorrido el grueso de la argumentación. La obra propia del hombre no es la vida vegetativa ni la vida sensitiva, sino la “vida activa de la parte racional del hombre”. Dicho de otra manera, “el acto del hombre es la actividad del alma según la razón, o al menos no sin ella”. Pero, por otra parte, Aristóteles agrega que toda actividad puede realizarse de acuerdo a su naturaleza espontánea o a los cánones normales definidos para su ejecución, por una parte; o bien, en conformidad a su perfección, por otra. En este segundo caso, a la normalidad de la actividad se agrega la superioridad de su perfección. Es distinto, en efecto, tocar el piano, que tocarlo bien; o ver, que ver bien. Y ciertamente, vivir que bien vivir; o sea, dejar discurrir espontáneamente la *energeia* de la vida humana que ejercerla según su perfección.

Si todo lo anterior es verdadero, Aristóteles sintetiza el camino recorrido estableciendo los siguientes hitos: a) el acto propio del hombre es una cierta vida: ella consiste en la actividad y obras del alma asociadas con el principio racional; b) el acto de un hombre bueno es hacer su obra propia bien y bellamente; c) dado que cada obra se realiza bien según la perfección que le es propia, se sigue que el bien de la actividad del hombre es el resultado de su realización según su perfección; d) y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta. A esta secuencia argumental, Aristóteles agrega un elemento fundamental para precisar el contorno esencial de la felicidad: e) “y todo esto,

¹¹ *Ibídem*, I, 7, 1.097b 14-16.

además, en una vida completa”.¹² “Una golondrina no hace verano”, nos dice el filósofo, para enfatizar la continuidad de la vida perfecta.

Existe una palabra para designar la perfección sostenida en el tiempo de los actos, ella es *areté*, o sea, la virtud. La actividad humana es una simple disposición natural; ella se hace virtuosa cuando se ejerce constantemente de acuerdo a su perfección. Y la adquisición de la virtud exige un cuidado y trabajo de sí, que consisten en el cultivo permanente de la actividad asociada a la razón, con el objeto de hacérsola nuestra, para incluirla en la raíz de nuestra existencia. Es en la duración de esa perfección que radica la vida feliz. Es por eso que a la acción perfecta, en tanto permanente, arraigada a nuestro modo de ser, la denominamos *habitud*, *héxis*. Sin ella, a lo más, podemos lograr actos felices, como algo accidental y pasajero, dispersos y alternados con actos infelices, en una vida no feliz.

En este contexto, todas aquellas dimensiones posibles de la vida humana, en cuya parcialidad muchas veces se pone la felicidad, adquieren un sentido. Así, entonces, el placer asociado a la actividad humana pasa a integrarse como un estado gozoso del cuerpo y del alma que acompaña a los actos felices. Pierde las características de “ornato circundante”, o de una añadidura a la vida del virtuoso, que podría asumir sin una referencia a la totalidad de la vida.¹³ Algo similar acontece con los bienes externos; la realización de la obra perfecta del hombre reclama la posesión de cosas concretas, sin las cuales es imposible, o al menos muy difícil, que la vida sea una sucesión de actos felices. Ahora, nuevamente, la felicidad es la que da sentido a los bienes y no al revés. Es evidente que los bienes externos tienen otra dimensión en el ámbito básico y primario del mero vivir: ellos son la condición de la existencia, en el sentido de sobrevivencia. En el caso de la felicidad estamos hablando de los bienes materiales como una condición, no para sobrevivir sino para realizar acciones virtuosas o perfectas. Y, tanto en referencia al placer como a los bienes materiales, el estado de felicidad nos hace libres frente a ellos. Nos permite ser la antítesis del tirano, que es esclavo de los placeres y la riqueza.

La conclusión de Aristóteles es, en suma, la siguiente: la felicidad consiste en la perfección de la obra propia del hombre durante una vida completa. Siendo ella lo mejor, incluye lo bello y placentero, y “exige un suplemento de prosperidad”, la posesión de bienes.

Pero esta caracterización de la felicidad aristotélica estaría incompleta si no agregáramos que la vida según la razón nos plantea la perfección en dos dimensiones: como perfección de los actos externos del hombre, de todas sus actividades que lo relacionan con los demás y el mundo; y, además, como

¹² *Ibíd.*, I, 7, 1.098a 13-20.

¹³ *Ibíd.*, I, 8, 1.099a 15.

perfección de la pura actividad de la razón, en tanto ella "solamente piensa". Esta última actividad es la *theoría*. Por sus características de interioridad, autosuficiencia y capacidad para introducirse en el ámbito de las realidades necesarias y eternas, la *theoría* es la actividad superior del hombre y, por lo mismo, el extremo de la felicidad. En nuestra tradición cultural ha sido denominada contemplación. En su campo de acción hace su aparición lo divino.

El presente de la felicidad aristotélica

Solamente me resta hacer dos breves consideraciones acerca del presente y la felicidad aristotélica. No voy a repetir la argumentación de la presencia insoslayable de la ética aristotélica en toda la filosofía y la discusión moral que recorre nuestra historia cultural. Ni su influjo en el cristianismo, a través de Tomás de Aquino y la escolástica medieval y la Iglesia hasta nuestros días. Querrían enfatizar, más bien, que si la felicidad aristotélica nos propone una toma de posesión de nuestra propia capacidad de ser libres y autónomos, ella viene a colmar un vacío y una necesidad de la sociedad contemporánea. Una de las características de este fin de siglo es la desaparición de una serie de parámetros que permitían situar y orientar la vida de millones de individuos, en tanto muchedumbres, superficies homogéneas y dominables, y encauzarlos hacia la construcción de estructuras colectivas de felicidad. La tarea de construir regímenes de felicidad colectiva, y la desaparición de la interioridad de cada cual, parece haber sido un signo del siglo XX. Todos esos regímenes, que se nos han presentado como ideologías e "ismos", están en plena extinción. No hay otro recurso para encontrar un sentido a la vida humana que el retorno a sí mismo. Y ese es el eje de la felicidad aristotélica.

Por otra parte, también Aristóteles nos plantea un espacio político, a escala humana, como ámbito de la felicidad. Si despojamos sus argumentos de las impregnaciones coyunturales e históricas en que fueron elaborados, hay al menos una idea fundamental que debemos rescatar. La felicidad solamente puede cultivarse allí donde hoy el hombre es libre. Sin libertad el individuo no puede dejar su estado primario de viviente humano, sin acceso a un modo de vida superior. Carente de la posibilidad real y concreta de desarrollar plenamente todas sus virtualidades, las exigencias de su razón se encontrarán con el muro levantado por aquellos que han confiscado su libertad, aunque éstos lo hayan hecho para su mayor bien o felicidad, como es la justificación de todos los despotismos. La felicidad no consiste en que alguien o algo externo a nosotros nos haga felices. Ella se logra en la libertad de nosotros mismos y en la libertad de una ciudad libre. □