



**Universidad Nacional Autónoma de México**  
**Facultad de Filosofía y Letras**

**La felicidad y el sentido de la vida**  
**Concepciones objetivas y subjetivas**

**Tesis que para obtener el grado de**  
**Doctora en Filosofía presenta:**

**María del Rocío Cázares Blanco**

**Asesora: Dra. Margarita M. Valdés Villarreal**

**2007**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 13

PRIMERA PARTE: LA FELICIDAD. CONCEPCIONES OBJETIVAS Y SUBJETIVAS

CAPÍTULO 1: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN ARISTÓTELES	31
1.1 LAS ACCIONES Y SUS FINES	32
1.1.1 La subordinación de los bienes	33
1.1.2 ¿Hay uno o varios bienes finales?	34
1.1.3 Tipos de subordinación	37
1.2 LAS CONDICIONES FORMALES DEL FIN ÚLTIMO	39
1.2.1 El fin último tiene que ser practicable, autosuficiente y deseable sólo como fin	39
1.2.2 ¿Qué es aquello que satisface las condiciones formales del fin último?	41
1.3 EL ARGUMENTO DEL ERGON	43
1.3.1 La felicidad como la realización del ergon del ser humano	43
1.3.2 ¿Cuál es el ergon del ser humano?	46
1.4 INTERPRETACIONES INTELLECTUALISTA y COMPREHENSIVA DE LA FELICIDAD	49
1.4.1 La felicidad como el ejercicio del pensamiento teórico (intelectualismo)	50
1.4.2 La felicidad como la suma de todos los bienes (inclusivismo)	57
1.5 ¿ES ACEPTABLE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA FELICIDAD?	63
CAPITULO 2: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN LOS ESTOICOS	67
2.1 LA FELICIDAD Y LA VIDA RACIONAL	68
2.2 ¿LA VIDA RACIONAL ES LA VIDA VIRTUOSA?	71
2.2.1 La vida racional y la vida conforme a la naturaleza	72
2.2.2 La virtud como una disposición interna	75
2.3 LA VIRTUD, LOS "INDIFERENTES" Y LA ATARAXIA	78
2.3.1 El valor de la virtud y el valor de los "indiferentes"	78
2.3.2 La virtud y la ataraxia	81
2.4 UNA EVALUACIÓN DE LA TEORÍA ESTOICA DE LA FELICIDAD	84
2.4.1 Felicidad y ausencia de temor	85
2.4.2 Felicidad, racionalidad y ataraxia	89
2.4.3 Felicidad, bien y virtud	91

CAPÍTULO 3: LA CONCEPCIÓN UTILITARISTA DE LA FELICIDAD EN JOHN STUART MILL	95
3.1 LA FELICIDAD Y EL PRINCIPIO DE UTILIDAD	96
3.1.1 El hedonismo psicológico y el hedonismo ético subjetivo	96
3.1.2 La felicidad general como el criterio último de la moralidad	101
3.2 ¿EN QUÉ CONSISTE LA FELICIDAD?	105
3.2.1 La felicidad como placer y ausencia de dolor	105
3.2.2 ¿Utilitarismo del acto o utilitarismo de la regla?	113
3.3 UNA EVALUACIÓN DE LA TEORÍA MILLEANA DE LOS DESEOS Y DE LOS VALORES	118
3.3.1 ¿Qué son los deseos?	119
3.3.2 Tipos de deseos y valor moral	121
3.4 ALGUNAS OBJECIONES A LA TEORÍA MILLEANA DE LA FELICIDAD	128
3.4.1 Si la felicidad es una noción no-específica, entonces no puede definirse como placer y ausencia de dolor	129
3.4.2 Dos consecuencias contraintuitivas: La condiciones externas de las vidas de las personas y el valor de los objetos últimos de sus deseos son irrelevantes para su felicidad	132
CAPÍTULO 4: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN EL NEOARISTOTELISMO DE PHILIPPA FOOT	135
4.1 DISTINTOS USOS DEL TÉRMINO "FELICIDAD"	135
4.2 LA FELICIDAD ENTENDIDA COMO LA VIDA BUENA O EL BIEN PARA LOS HUMANOS	140
4.2.1 Bondad natural, medio ambiente y bien de un ser vivo	140
4.2.2 ¿En qué consiste la felicidad o el bien para los humanos?	147
4.3 EL BIEN PARA LOS HUMANOS Y LAS OTRAS ACEPTACIONES DEL TÉRMINO "FELICIDAD"	154
4.4 BUEN USO DE LA RAZÓN PRÁCTICA	158
4.4.1 ¿Cuáles son los tipos de acciones requeridos por el buen uso de la razón práctica?	160
4.4.2 ¿Las acciones inmorales pueden ser compatibles con el buen uso de la razón práctica?	164
4.5 UN BALANCE GENERAL DE LA TEORÍA DE LA FELICIDAD DE FOOT Y UNA PROPUESTA OBJETIVISTA DE LA VIDA FELIZ	170
SEGUNDA PARTE: EL SENTIDO DE LA VIDA. CONCEPCIONES OBJETIVAS Y SUBJETIVAS	
CAPÍTULO 5: ¿POR QUÉ EL PROBLEMA DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA NO SE PLANTEA EN LAS ÉTICAS ARISTOTELICA Y ESTOICA?	177
5.1 UNA ÉTICA NATURALISTA ¿PERMITE FUNDAMENTAR UNA CONCEPCIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA?	178

5.2 LAS EXPLICACIONES TELEOLÓGICAS DE ARISTÓTELES ¿SON ADECUADAS PARA FUNDAMENTAR UNA CONCEPCIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA?	183
5.2.1 Teleología o causas finales en la naturaleza	184
5.2.2 Teleología aristotélica y sentido de la vida humana	189
5.3 LA TELEOLÓGIA DE LOS ESTOICOS ¿PERMITE FUNDAMENTAR UNA CONCEPCIÓN ACEPTABLE DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA?	195
5.3.1 Teleología y racionalidad del universo	195
5.3.2 Teleología estoica y sentido de la vida humana	201
5.4 UN BALANCE GENERAL DE LAS POSIBILIDADES DE FUNDAMENTAR UNA CONCEPCIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA EN LAS ÉTICAS ARISTOTÉLICA Y ESTOICA	204
CAPÍTULO 6: DOS PLANTEAMIENTOS ESCÉPTICOS SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA	209
6.1 ¿QUÉ ES LO ABSURDO?	210
6.2 PERSPECTIVAS EXTERNA, ORDINARIA E IRREFLEXIVA SOBRE LA VIDA	218
6.3 EL ESCEPTICISMO DE THOMAS NAGEL SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA	223
6.3.1 ¿Cómo surge el sentimiento de que la vida es absurda?	223
6.3.2 ¿Es imposible justificar el valor objetivo de cualquier meta y pauta de vida, desde una perspectiva externa?	230
6.4 EL ESCEPTICISMO DE ALBERT CAMUS SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA	234
6.4.1 ¿Qué es, según Camus, lo que hace absurda la vida humana?	235
6.4.2 ¿Hay buenas justificaciones para creer que el mundo es irracional o no-razional?	241
6.4.3 El hecho de que vayamos a morir ¿hace irracional cualquier acción y elección?	245
6.5 UNA EVALUACIÓN DE LOS ARGUMENTOS ESCÉPTICOS SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA	249
CAPÍTULO 7: CONCEPCIONES SUBJETIVISTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA	255
7.1 ARGUMENTOS A FAVOR DEL SUBJETIVISMO RESPECTO DEL SENTIDO DE LA VIDA	256
7.1.1 La teoría humeana de la acción y los planteamientos subjetivistas del sentido de la vida	256
7.1.2 La vida humana vista desde la perspectiva objetiva de la ciencia	259
7.1.3 Finitud, aburrimiento y carencia de un sentido objetivo de la vida	263
7.2 EL NO-COGNOSCITIVISMO ÉTICO, COMO MARCO GENERAL DE LAS CONCEPCIONES SUBJETIVISTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA	265
7.3 TRES CONCEPCIONES SUBJETIVISTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA	270
7.3.1 Subjetivismo radical respecto del sentido de la vida, en Richard Taylor y A. J. Ayer	270
7.3.2 Subjetivismo matizado sobre el sentido de la vida, en William James y Elmer Klemke	272

7.3.3	Subjetivismo sobre el sentido de la vida, pero no sobre su valor, en Paul Edwards	275
7.4	UNA EVALUACIÓN CRÍTICA DEL SUBJETIVISMO	277
7.4.1	Tipos de acciones y sentido de la vida humana	277
7.4.2	Los juicios sobre el sentido de la vida pueden, en principio, criticarse racionalmente	280
7.4.3	Es un hecho que los agentes no podemos juzgar como significativa nuestra vida, únicamente porque hacemos lo que deseamos hacer.	284
7.5	SÍNTESIS DE LAS OBJECIONES AL SUBJETIVISMO SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA	287
CAPÍTULO 8: CONCEPCIONES OBJETIVISTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA		289
8.1	TRES TIPOS DE CONCEPCIONES DISTINTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA	290
8.2	EL SENTIDO DE LA VIDA COMO ORIENTACIÓN HACIA METAS OBJETIVAMENTE VALIOSAS	295
8.2.1	¿Qué tipos de metas objetivamente valiosas pueden darle sentido a la vida?	296
8.2.2	Las metas que contribuyen a darle sentido a la vida ¿pueden ser inmorales, a condición de que posean valor estético, científico o de algún otro tipo?	304
8.2.3	El deseo genuino por las metas que se persiguen ¿es una condición de la vida con sentido?	306
8.3	LA VIDA CON SENTIDO COMO AQUELLA QUE SE CONECTA CON ALGO QUE ES DISTINTO DE ELLA MISMA Y OBJETIVAMENTE VALIOSO	308
8.3.1	Ir más allá de los límites personales, como condición de una vida significativa	308
8.3.2	La personalidad y el sentido de la vida	313
8.4	EL SENTIDO DE LA VIDA COMO REALIZACIÓN DE DIVERSAS COSAS VALIOSAS QUE SE TIENEN EN ALTA ESTIMA	318
8.4.1	La coincidencia del valor objetivo y del interés subjetivo del agente	318
8.4.2	La experiencia de realización	322
8.5	UNA PROPUESTA OBJETIVISTA DE LA VIDA CON SENTIDO	326
CONCLUSIONES: LA FELICIDAD Y EL SENTIDO DE LA VIDA		329
	“Felicidad” y “Sentido de la vida” como conceptos esencialmente impugnados	329
	Las condiciones requeridas para la felicidad	332
	Las condiciones requeridas para la vida con sentido	339
	Una vida feliz ¿es necesariamente una vida con sentido?	348
	Una vida con sentido ¿es necesariamente una vida feliz?	354

## INTRODUCCIÓN

La mayoría de las personas coincidimos en señalar que la felicidad es una meta racional de nuestras acciones o, dicho en otras palabras, que una de las cosas que buscamos consciente y propositivamente al actuar es la felicidad —entendida ésta, grosso modo, como la existencia más plena posible para las personas. En cambio, parece menos generalizada o menos obvia la búsqueda consciente y propositiva de una vida significativa, esto es, la búsqueda de una vida que no sea trivial y mucho menos absurda. Resulta difícil ofrecer una explicación convincente de las nociones de vida feliz y de vida con sentido y, sin embargo, ambos temas son fundamentales para la ética; si uno de los propósitos centrales de ética es investigar lo que es la vida buena, y si tener una vida feliz y con sentido son estados buenos o deseables de la vida humana, entonces, la felicidad y el sentido de la vida son temas ineludibles para la ética.

El interés por indagar en qué consiste la felicidad y ofrecer una explicación coherente y adecuada de ella ha estado presente en la filosofía prácticamente desde sus orígenes, a diferencia del interés por el sentido de la vida que apareció mucho más tardíamente en la historia, hacia finales del siglo XVIII. La relevancia que han tenido uno y el otro tema ha variado enormemente de una época a otra y de una teoría ética a otra. En algunas teorías éticas en donde el deber moral y la racionalidad práctica son los temas centrales al investigar la vida buena, la felicidad y el sentido de la vida son asuntos que se han visto desplazados a un lugar secundario.

Para las teorías éticas antiguas —como las de Aristóteles, los estoicos y los epicúreos— ofrecer una explicación adecuada de la *eudaimonia* o la vida feliz fue una de las preocupaciones centrales. ¿Qué hemos de hacer para vivir bien? o ¿Cómo podemos tener una vida buena o deseable? fue considerada por dichas teorías la cuestión fundamental de la ética<sup>1</sup> y, en general, coincidieron en sostener que la vida buena o deseable es la vida feliz, aun cuando no estuvieran de acuerdo en cómo hay que entender a ésta. En una vida buena, argumentaban estos filósofos, los muy diversos propósitos que el individuo persigue a lo largo de su vida están unificados u organizados en torno a la búsqueda de la felicidad, que es el fin último o el bien supremo de la vida humana.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, N.Y.: Macmillan, 1966. Aquí sigo la traducción al español de Roberto Juan Walton, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1982, p. 89.

<sup>2</sup> Cfr. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, N.Y.: Oxford University Press, 1993, p. 440.

Si bien es cierto que a primera vista no es descabellado atribuirles a filósofos como Aristóteles y los estoicos una concepción de la vida humana como significativa,<sup>3</sup> en tanto que —como he dicho— afirman que nuestras vidas están orientada hacia un propósito último que es la *eudaimonia*, cabe tener en cuenta que su preocupación filosófica directa no es, de ninguna manera, indagar si la vida humana tiene sentido o, por el contrario, es absurda. Aristóteles y los estoicos *dan por hecho* que la vida humana tiene sentido y de lo que se ocupan es de esclarecer la naturaleza de la meta que, según ellos, le da su sentido a la existencia humana, es decir, la naturaleza de la *eudaimonia* o la felicidad.

La cultura judeocristiana, que permeó el pensamiento occidental desde los primeros siglos de nuestra era y hasta finales del siglo XVIII, tampoco se planteó siquiera la posibilidad de que la vida de los seres humanos fuese irremediablemente absurda.<sup>4</sup> En la tradición judeocristiana se asume que no estamos en este mundo a la deriva y sin más destino que la muerte, sino que esta vida se concibe como un tránsito hacia la verdadera vida (que es la vida eterna), la cual dota de sentido a todo lo que hacemos aquí.<sup>5</sup> De manera, pues, que nuestra vida en este mundo se concibe como teniendo un sentido trascendente, un sentido que se ubica más allá de esta vida, en la vida después de la muerte.

De acuerdo con el cristianismo, en esta vida de lo contingente y perecedero sería un error moral buscar tener una vida feliz en el sentido que los griegos dieron a ese término. Lo único que hace que una vida sea buena, según este modo de ver las cosas, es la determinación de obedecer la voluntad de Dios, aun cuando obedecerla nos acarree sufrimientos graves, incluso la muerte, y aun cuando, algunas veces, seamos incapaces de comprender los designios de Dios (piénsese en la disposición de Abraham para cumplir con el mandato divino de sacrificar a su hijo o en la paciencia con que Job afrontó las difíciles pruebas que Dios le impuso o en las historias de tantos mártires cristianos). La felicidad perfecta después de nuestra muerte es la recompensa que obtendremos por seguir la voluntad divina en esta vida terrenal, felicidad que —según el cristianismo— consiste en la contemplación inmediata y eterna de Dios.<sup>6</sup> Aunque, ciertamente, la obediencia a Dios no debiera estar motivada simplemente por el deseo egoísta de procurarnos esa contemplación inmediata de él en la que consiste nuestra felicidad perfecta, sino que debiera estar motivada por el

---

<sup>3</sup> Cfr. 1) Oswald Hanfling, "Introduction"; en Oswald Hanfling (ed.), *Life and Meaning. A Reader*, Oxford y Cambridge: Blackwell y The Open University, 1988, p. 1. 2) John Kekes, "The Meaning of Life"; en Peter A. French, y Howard K. Wettstein (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics (Midwest Studies in Philosophy, Vol. XXIV)*, Malden, Mass: Blackwell Publisher, 2000, pp. 23 y 27. 3) Richard Taylor, "The Meaning of Life"; en *Philosophy Now*, No. 24, 1999, [www.philosophynow.org/archive/articles/24taylor.htm](http://www.philosophynow.org/archive/articles/24taylor.htm)

<sup>4</sup> Cfr. Julian Young, *The Death of God and the Meaning of Life*, Londres y N.Y.: Routledge, 2003, pp. 21-23.

<sup>5</sup> Cfr. Jean Delumeau, "La invención del paraíso"; en André Comte-Sponville, Jean Delumeau y Arlette Farge, *La historia más bella de la felicidad*, (tr. Óscar Luis Molia S.), Barcelona: Anagrama, 2005, p. 95. Este libro se publicó por primera vez en francés, con el título *La Plus Belle Histoire du Bonheur*, París: Editions du Seuil, 2004.

<sup>6</sup> Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, México: Coeditores Católicos de México, 1993, 2ª ed., §1023-1029, pp. 270-272.



reconocimiento de que él es nuestro creador y el ser absolutamente supremo en poder y en bondad.

A semejanza de las éticas antiguas de Aristóteles y de los estoicos, pues, la cultura judeo-cristiana da por hecho que la vida humana tiene sentido y sigue concibiendo a la felicidad como el bien supremo para los humanos, pero, a diferencia de aquéllas, deja de considerar que la felicidad puede alcanzarse de manera plena o completa en esta vida y la coloca en la vida después de la muerte.<sup>7</sup>

En la Alemania protestante del XVIII, dentro de la cual se desarrolla la ética de Kant, el tema de la felicidad va perdiendo el lugar centralísimo que anteriormente tuvo en la ética y la atención se desplaza poco a poco hacia los temas del deber y de la ley moral.<sup>8</sup> Kant sostuvo que las resoluciones a las que llegamos haciendo uso de nuestra razón práctica determinan aquello que debemos hacer, con independencia de cualquier consideración relativa a nuestra propia felicidad. Ciertamente, la búsqueda de la felicidad puede ser una meta legítima para los humanos, afirma Kant, pero siempre y cuando esté supeditada al cumplimiento del deber y de la ley moral, la cual se nos revela al hacer uso de la racionalidad práctica. Más aún, aunque Kant invoca a Dios como poder que puede coronar con la felicidad eterna una vida consagrada al cumplimiento de la ley moral, él sostiene, sin embargo, que no hay un vínculo necesario entre actuar moralmente y alcanzar las metas personales que nos proponemos —incluyendo la de la felicidad. La ética kantiana, pues, se ocupa fundamentalmente del deber y de la ley moral, y de la felicidad sólo subsidiariamente, ya que se le otorga una importancia mucho menor que la que tuvo en las teorías éticas de la Antigüedad.

Es a finales del mismo siglo XVIII y durante el siglo XIX donde algunos estudiosos ubican el surgimiento de los primeros planteamientos que cuestionan abiertamente el sentido de la vida humana, en las obras de escritores como —por ejemplo— Novalis, Goethe y Tolstoi.<sup>9</sup> Los descubrimientos astronómicos que venían haciéndose desde el Renacimiento habían calado ya muy hondo en la concepción que los seres humanos tenían de sí mismos en relación con el universo, haciéndoles cobrar consciencia de que eran criaturas insignificantes en un universo infinito. Pero la creciente confianza en el poder de la razón y de las potencialidades humanas, propia de la

---

<sup>7</sup> Cfr. 1) MacIntyre, *Historia de la ética, op. cit.*, pp. 113 y 115-116. 2) Enrique Suárez-Iñiguez, *La felicidad. Una visión a través de los grandes filósofos*, México: Patria, 1999, pp. 75-111.

<sup>8</sup> Cfr. Leonardo Rodríguez Duplá, "El estado de la cuestión. La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea."; en *Diálogo filosófico*, N° 50, mayo-agosto 2001, pp. 194-195.

<sup>9</sup> Cfr. 1) Iddo Landau, "Why has the Question of the Meaning of Life Arisen in the Last Two and a Half Centuries?"; en *Philosophy Today*, Vol. 41, N° 2, Verano de 1997, pp. 263-265. 2) David Wiggins, *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 3ª ed. corregida, pp. 90-91. 3) Robert C. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 30-34.

Ilustración, así como el fuerte límite que la teoría de la evolución de Darwin le impuso a la visión religiosa del mundo, ofreciendo las bases para una explicación de la existencia de los seres humanos como un producto más de procesos mecánicos de selección natural, fueron —sin duda— dos factores importantes que propiciaron un escepticismo creciente respecto del sentido trascendente que la religión le otorga a la vida humana, a la par que propiciaron la búsqueda de un sentido inmanente para nuestra vida,<sup>10</sup> es decir, de un sentido que esté ubicado dentro de nuestra propia existencia. Es pues a partir de finales del XVIII que se empieza a plantear con claridad la pregunta por el sentido de la vida.

La cultura laica que se ha ido expandiendo desde el siglo XIX y hasta nuestros días, haciendo que las religiones dejen de ser un marco de referencia incuestionable acerca de cómo debemos vivir; los ideales democráticos a los que aspiramos, que requieren fundamentarse en el respeto a todos los puntos de vista y en la no imposición de ideales o metas ajenas; la industrialización y la economía de mercado propias de las sociedades contemporáneas, que agrupan a personas de diferentes nacionalidades, convicciones políticas, creencias religiosas, etc., dando lugar a sociedades cada vez más plurales donde los individuos se ven confrontados con sistemas de valores y formas de vida muy distintos entre sí e incluso incompatibles;<sup>11</sup> etc., son algunos de los factores que hoy en día nos enfrentan a las personas con la necesidad de elegir libremente la forma en la que hemos de orientar nuestras vidas y esto nos lleva, entre otras cosas, a plantearnos las cuestiones que abordaré en esta tesis: ¿en qué consiste una vida feliz? ¿qué puede darle sentido a nuestra existencia? y ¿qué tan compatible es la búsqueda de una vida feliz y la búsqueda de una vida con sentido?

Aunque los temas de la felicidad y del sentido de la vida han estado presentes, con mayor o menor fuerza, a lo largo de la historia de la ética, hay, sin duda, muchos temas de filosofía moral cuyo tratamiento no presupone necesariamente una clarificación de las concepciones de la felicidad y del sentido de la vida; por ejemplo, los temas de la naturaleza distintiva de los juicios morales, la cuestión de la existencia o no de hechos morales, la caracterización adecuada de la autonomía moral, etc. No obstante, aclarar y comprender en qué consiste una vida feliz y con sentido es indispensable para contestar a la pregunta más general de la ética acerca de cómo hemos de vivir, o de cuál es la vida buena o más deseable.

---

<sup>10</sup> Cfr. Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, París: Bernard Grasset, 2002. Aquí sigo la traducción al español de Marta Pino Moreno, *¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 56-61.

<sup>11</sup> Cfr. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 1995. Aquí sigo la traducción al español del Centro de Estudios Públicos, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 74-77.

Ahora bien, además de la importancia que tiene para la ética la pregunta de cómo hemos de vivir nuestras vidas, es un hecho que la mayoría de las personas solemos preocuparnos (en uno u otro momento y de manera más o menos consciente) por nuestra propia felicidad, así como por la felicidad de aquellos a quienes amamos. Cuando fracasa algún proyecto profesional en el que hemos trabajado muchos años, cuando se deteriora nuestra relación con alguien a quien amamos y con quien hemos compartido buena parte de nuestra vida, cuando no estamos seguros de querer la vida que tenemos y nos sentimos insatisfechos, cuando nos angustia pensar que alguno de nuestros hijos o hermanos o amigos está dañando gravemente su vida al actuar de cierta forma, etc., solemos preguntarnos qué es aquello que requeriríamos tener y no tenemos para ser felices.

De manera similar, hay muchas situaciones que pueden ser detonantes de la preocupación por el sentido de nuestra vida —aunque, como decíamos, esto quizás no sea una preocupación tan generalizada como aquella por alcanzar la felicidad. El fastidio que a veces nos provoca la rutina de la vida diaria y la sospecha de que esa rutina no es sino un largo y aburrido camino que recorreremos hacia la muerte; la decepción que algunas veces experimentamos después de haber alcanzado una meta que pensábamos que colmaría nuestra vida; el sentimiento de pequeñez y de inutilidad que a veces nos asalta, cuando pensamos en lo efímera que es nuestra existencia en el contexto de la escala cósmica del tiempo; el sentimiento de vacío que a veces descubrimos agazapado detrás de una existencia cómoda y aparentemente satisfactoria; etc., son algunos de los factores que algunas veces hacen dudar a las personas reflexivas de que tenga realmente algún sentido la vida humana.

Al reflexionar filosóficamente sobre la felicidad y el sentido de la vida tenemos que preguntarnos, ¿qué tan aceptables son las intuiciones comunes que las personas tienen acerca de la felicidad y del sentido de la vida? Por ejemplo, ¿qué tan sostenible es la idea, relativamente extendida, de que la felicidad consiste en lograr hacer lo que a cada uno le gusta o le satisface? o ¿qué tan razonable resulta pretender, como lo hacen muchas personas, que la vida tiene exclusivamente aquel sentido que el propio agente le otorga?... Esta investigación ha estado orientada, precisamente, por la búsqueda de una respuesta satisfactoria, desde un punto de vista filosófico, para las preguntas: ¿En qué consiste la felicidad? ¿En qué consiste el sentido de la vida? y ¿Qué vínculos hay entre una vida feliz y una vida con sentido? Sin embargo, tal vez la mayor contribución de esta tesis sea mostrar lo difícil que resulta desarrollar concepciones convincentes de la felicidad y del sentido de la vida, y lo intrincado de las relaciones entre una y otro.

Asumo, como punto de partida, una comprensión muy general de la felicidad que me parece compatible con las diversas intuiciones que las personas solemos tener de ésta. En una primera aproximación entiendo por “felicidad” la vida más plena posible, la existencia más deseable

para las personas o, dicho en otras palabras, la vida mejor que uno puede esperar.<sup>12</sup> También en una primera aproximación, asumo una comprensión tentativa y muy general de “vida significativa”, como aquella en la que el conjunto de las acciones que el agente realiza puede entenderse a la luz de algún propósito o de algún ideal que él valora y que pretende alcanzar.

No pretendo, por supuesto, dar *la* respuesta a las preguntas de “¿En qué consiste la felicidad?” y “¿En qué consiste una vida con sentido?”, y tampoco pretendo hacer un análisis exhaustivo de las diversas posiciones que, a lo largo de la historia de la ética, los filósofos han defendido en relación con estos temas. Mis aspiraciones son más modestas; en términos generales, lo que me propongo en esta tesis es precisar y sistematizar las nociones de felicidad y de sentido de la vida, hasta donde sea posible, así como intentar aclarar la relación que hay entre ambas nociones.

La tesis está dividida en dos partes, la primera está dedicada al tema de la felicidad y la segunda al tema del sentido de la vida, y cada una de estas partes se compone de cuatro capítulos. En ellos exploro diferentes concepciones objetivas y subjetivas de cada uno de esos temas. Las concepciones objetivas coinciden en señalar que la felicidad y el sentido de la vida consisten en la satisfacción de ciertas condiciones que son independientes de los deseos y preferencias personales de los agentes, mientras que las concepciones subjetivas hacen depender de éstos la felicidad y el sentido de la vida. En la última parte de la tesis, es decir, en las conclusiones, analizó las relaciones lógicas que hay entre las concepciones de vida feliz y de vida con sentido. Pero antes de entrar propiamente en materia, quisiera ofrecer una visión de conjunto de lo que ha sido mi investigación.

## **La felicidad**

En la primera parte de la tesis, compuesta por los capítulos del 1 al 4, reviso y evalúo algunas teorías filosóficas acerca de la felicidad que combinan de manera distinta lo que considero paradigmas en torno a este tema e intento, a partir de eso, ofrecer una caracterización de la felicidad que evite los problemas y las limitaciones que señalo en el caso de las teorías revisadas. Los cuatro grandes paradigmas que elijo para mi análisis de las teorías en torno a la felicidad son: Por un lado, el paradigma que concibe a la felicidad como una experiencia subjetiva y el que la concibe como un estado objetivo, y, por otro lado, el que sostiene que la felicidad es un estado interno a la persona y el que sostiene que, además de un estado interno, requiere de ciertas condiciones externas. Veamos, a grandes rasgos, qué es lo que caracteriza a cada uno de estos paradigmas.

---

<sup>12</sup> Cfr. Julián Marías, *La felicidad humana*, Madrid: Alianza, 1987, p. 24.

Las teorías de corte *subjetivista* sostienen que aquello en lo que consiste la felicidad puede variar enormemente de una persona a otra, dependiendo de sus muy particulares gustos, deseos, preferencias, intereses, etc.; si, por ejemplo, la felicidad se entiende como el goce que cada agente experimenta cuando logra satisfacer sus deseos o intereses, entonces, cabe la posibilidad de que aquello que a ti te hace feliz sea totalmente distinto de lo que a mí o a cualquier otra persona nos hace felices, porque es posible que cada una encuentre satisfacción en situaciones u objetos de muy distinta naturaleza. Así, de acuerdo con estas teorías no se puede sostener que ciertas situaciones objetivas y no otras son constituyentes de la felicidad, puesto que la felicidad se concibe exclusivamente como una experiencia subjetiva, una experiencia que es independiente, en principio, de cuáles sean las fuentes de las creencias y las causas de las experiencias de los sujetos. Las teorías de corte *objetivista*, en cambio, ponen el énfasis en algún criterio que —en mayor o menor medida— se considera independiente de las preferencias, los gustos o los intereses de cada agente y, a partir de ese criterio, determinan en qué consiste la felicidad o la mejor vida para una persona. En la categoría de las teorías objetivistas caen, por ejemplo, aquellas que conciben a la felicidad como una vida en la que se actualizan las capacidades y se ejercitan las funciones propias de la naturaleza humana. Es importante notar que tanto las teorías subjetivistas como las teorías objetivistas coinciden en considerar que el fin de la vida humana es la autorrealización de la persona, el logro de la vida más deseable o valiosa para ella, pero mientras que las teorías subjetivistas sostienen que aquello en lo que consiste la autorrealización puede variar de persona a persona, dependiendo de los gustos o las preferencias de cada una, las teorías objetivistas argumentan que para todas las personas la autorrealización consiste en lograr el mismo *tipo* de cosas.

Las teorías *puramente interioristas* conciben a la felicidad como un estado exclusivamente interno a la persona, el cual puede ser independiente de las preferencias personales y en ese sentido ser objetivo, o puede depender de éstas y en ese sentido ser subjetivo. Ese estado en el que consiste la felicidad, de acuerdo con las teorías puramente interioristas, puede alcanzarse sin importar cuáles sean las condiciones externas de la vida del agente. Si la felicidad se entiende, por ejemplo, como una experiencia de tipo místico o como placer o como iluminación y aceptación interior de las circunstancias de la propia vida, entonces, cabe la posibilidad de que alguien sea feliz aunque sea pobre, esté enfermo, viva en una dictadura, etc. En contraste, las teorías *interiorista/exterioristas* —a las que en lo sucesivo me referiré también como “teorías compuestas” o “teorías mixtas”— conciben a la felicidad de tal manera que para alcanzarla se requiere necesariamente de ciertos estados internos a la persona (por ejemplo el sentimiento de satisfacción

con la propia vida o el goce de experiencias placenteras), así como de ciertas condiciones externas favorables (por ejemplo, tener salud, tener amigos o que se respeten nuestros derechos humanos).

Las cuatro teorías de la felicidad que he elegido para su análisis son la de Aristóteles, la de los estoicos, la de John Stuart Mill y la neoaristotélica de Philippa Foot. Como dije, he elegido estas teorías porque cada una representa distintas combinaciones de los paradigmas objetivista/subjetivista e interiorista/compuesto, pero, además, porque me parece que son teorías atractivas debido a otras razones que a continuación expongo.

La teoría utilitarista de John Stuart Mill tiene el encanto de que, a primera vista, parece recoger la idea más o menos común de que ser feliz consiste en conseguir lo que nos gusta o lo que deseamos o lo que nos da placer; esta idea de la felicidad es la que suelen tener en mente quienes dicen cosas tales como que nadie puede juzgar sobre lo que podría o no hacer feliz a una determinada persona ni cuestionar la manera en que otros conciben su propia felicidad. La felicidad, así entendida, tiene la posibilidad de poderse comparar cuantitativamente, pues un agente será más feliz en la medida en que se satisfaga un mayor número de sus deseos. Desde el siglo XX, las éticas utilitaristas han cobrado un renovado interés en el ámbito de las discusiones sobre políticas económicas y sociales, para las cuales resulta fundamental la cuestión de cómo cuantificar el bienestar de los ciudadanos y cómo distribuir equitativamente los bienes que contribuyen a lograr dicho bienestar. Ciertamente, las nociones de "felicidad" y de "bienestar" no son exactamente las mismas,<sup>13</sup> pero sí hay estrechas relaciones entre ellas.

Algo particularmente interesante de la ética estoica es que su concepción de la felicidad como una vida de tranquilidad interior hace eco, en cierta forma, de la idea —compartida por muchas personas— de que la deseabilidad de la existencia no depende de las cosas externas o materiales que se poseen, sino del logro de un estado de paz o de tranquilidad o de armonía interior; este estado interior, según piensan algunos, puede conseguirse a través de prácticas diversas como las de la meditación, la acción virtuosa, la oración etc. Aunque probablemente esta manera de concebir la felicidad se encuentre más frecuentemente en personas con fuertes convicciones religiosas, no es, por supuesto, privativa de éstas.

---

<sup>13</sup> Mientras que John Stuart Mill establece un estrecho nexo entre las nociones de utilidad y de felicidad, utilitaristas contemporáneos como James Griffin —por ejemplo— no hablan de la felicidad, sino del bienestar. El bienestar o la utilidad consiste, para Griffin, en la satisfacción de los deseos informados del agente. Cfr. 1) James Griffin, *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford: Clarendon Press, 1986. 2) James Griffin, "Against the Taste Model"; en Jon Elster y John E. Roemer (eds.), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Traducción al español de Jorge Malem Seña, "Contra el modelo del gusto"; en *Doxa*, N° 9, 1991, pp. 41-68.

La teoría naturalista de Aristóteles y la teoría neoaristotélica de Philippa Foot tienen, por su parte, el atractivo de ofrecer una concepción de la felicidad que responde de manera satisfactoria a la intuición más o menos generalizada de que la vida más deseable o buena para nosotros es aquella en la que *todos* los aspectos de nuestra existencia van bien: lo material, la salud, nuestras relaciones personales, el trabajo, la diversión, etc. Estas propuestas, además, no caen en un relativismo difícil de defender (como el que veremos que está presente en la teoría milleana) y tampoco caen en un desapego casi inhumano respecto de los bienes externos y corporales (como el que veremos que defienden los estoicos).

Después de examinar las distintas concepciones de la felicidad, al final de la primera parte, defenderé la tesis de que la concepción más adecuada de la felicidad es similar a la que ofrece Philippa Foot, pero con ciertas modificaciones importantes. La concepción de la felicidad de Foot está inspirada y sigue de cerca a la de Aristóteles, aunque tiene algunas ventajas sobre ella: Foot le presta más atención a la relevancia que tienen las condiciones particulares del agente para su felicidad, incluyendo entre tales condiciones las que tienen que ver con su situación socio-histórica y las propiamente individuales. Además, a diferencia de Aristóteles, Foot no se compromete con un exagerado perfeccionismo según el cual para ser feliz el agente tendría que alcanzar la excelencia en el ejercicio de todas y cada una de sus facultades (teóricas, contemplativas, estéticas, morales, físicas, etc.). Sin embargo, como veremos, Foot parece exigir demasiado para poder hacer juicios acerca de la felicidad y no parece tener en cuenta de qué manera la solidaridad en las sociedades contemporáneas puede remediar ciertas importantes limitaciones humanas.

En esta primera parte de la tesis pretendo sostener que la felicidad no es una mera experiencia subjetiva, sino que es un estado objetivo que requiere de la satisfacción de ciertas condiciones externas e internas a la persona, las cuales incluyen el buen uso de su racionalidad práctica, un mínimo de buena suerte que le permita conseguir, efectivamente, los diversos bienes a los que tienden sus acciones, y la satisfacción de poder elegir y perseguir a través de sus acciones ciertos bienes, así como el disfrute de aquellos bienes que ya posee.

En el capítulo 1 examino la teoría de la *eudaimonia* o de la felicidad defendida por Aristóteles y sostengo que ésta puede considerarse una teoría objetivista y compuesta. "Objetivista" porque, como argumentaré, Aristóteles considera que aquello en lo que consiste la felicidad no varía de una persona a otra y "compuesta" porque él afirma que no basta con tener ciertos estados internos para alcanzar la felicidad, sino que ésta depende también de muchas condiciones externas al agente. El término griego "*eudaimonia*" suele traducirse como "felicidad" y yo utilizo indistintamente ambos términos; sin embargo, hay que tener en cuenta que en la filosofía

antigua "*eudaimonia*" se utilizó para referir a aquello que constituye el sumo bien para los humanos, lo que de hecho constituye el bien más deseable para las personas, mientras que en el lenguaje cotidiano de nuestros días es muy común que "felicidad" se utilice con otros sentidos, por ejemplo, para hacer referencia simplemente a un sentimiento subjetivo de satisfacción o de contento.

Comienzo el capítulo dedicado a Aristóteles analizando su muy polémica afirmación de que es necesario que exista un único fin último para todas las acciones humanas, así como las condiciones formales que, según él, tiene que satisfacer aquello que se identifique con dicho fin último. Después me detengo en el argumento que Aristóteles propone para sostener que la *eudaimonia* es lo único que puede considerarse el fin último de la vida humana, analizando dos de las interpretaciones que sobre aquélla han dado los expertos: la concepción comprensiva y la concepción intelectualista de la *eudaimonia*. Como veremos, las dos interpretaciones de la teoría aristotélica de la *eudaimonia* coinciden en que la felicidad es algo compuesto, en el sentido de que para alcanzarla se requiere de una diversidad de tipos de bienes. Al final hago una evaluación de la teoría aristotélica de la *eudaimonia*, y argumento que la interpretación comprensiva ofrece una mejor explicación de la felicidad.

Aristóteles le otorgó a la fortuna un papel relevante dentro de su teoría moral. Es importante notar esto porque la teoría de los filósofos estoicos griegos y grecorromanos, que analizaré en el capítulo 2, surgió —en gran parte— como una reacción a la idea aristotélica de la fragilidad de la felicidad, esto es, de que la fortuna puede echar a perder la felicidad. Los estoicos desarrollaron una teoría de acuerdo con la cual la felicidad es algo que está bajo el control total y absoluto del agente.

En el capítulo dedicado a los estoicos argumento que su teoría de la felicidad es objetivista, como la de Aristóteles, pero, a diferencia de ésta, es puramente interiorista. Pese a las diferencias que hay en las formulaciones particulares de la concepción de la *eudaimonia* que hacen distintos representantes del estoicismo, no hay duda de que para todos ellos la felicidad es algo interno a la persona: Los estoicos identifican a la felicidad con la virtud y con el estado de *ataraxia* que se deriva de ésta, y sostienen que las condiciones externas en las que viva la persona son, a fin de cuentas, absolutamente indiferentes para su felicidad. Dado que los estoicos sostienen que la virtud consiste en una disposición interior que tiene las mismas características en el caso de cualquier agente y que se alcanza necesariamente a través de un camino similar, su teoría de la *eudaimonia* puede considerarse también una teoría objetivista.



En el capítulo 2 intento mostrar lo discutible que resulta la tesis estoica de que la persona que vive racionalmente alcanza necesariamente un estado de *ataraxia* o de tranquilidad interior. Para ser justos con los estoicos hay que tener en cuenta, también, que aunque la virtud es lo único que ellos consideran relevante para la felicidad, reconocen, sin embargo, que hay otras cosas que son dignas de ser elegidas —como por ejemplo la salud, la amistad o el honor. Termino este capítulo haciendo una valoración general de la concepción estoica de la felicidad y argumento, entre otras cosas, que resulta profundamente contraintuitiva la tesis de que para la felicidad no cuentan en absoluto las condiciones externas en las que viven las personas, así como que no hay buenas razones para suponer que vivir racionalmente conduzca necesariamente a un estado de imperturbabilidad o, al menos, de tranquilidad interior.

Haciendo un gran salto en el tiempo y dejando atrás la filosofía antigua examino, en el capítulo 3, la teoría utilitarista de la felicidad de John Stuart Mill. Sostengo que la teoría de Mill, como la de los estoicos, es también una teoría puramente interiorista, pero a diferencia de ésta y de la de Aristóteles es una teoría subjetivista. Para Mill la felicidad consiste básicamente en el placer y en la ausencia de dolor, las cuales son experiencias completamente internas a la persona que pueden producirse independientemente de cuáles sean las condiciones externas de su vida; piénsese, por ejemplo, en el placer que puede provocar una droga como el éxtasis, pese a las condiciones miserables en las que pudiera encontrarse la persona que la consume. En tanto que el placer puede ser producido en las distintas personas por diferentes vías o como respuesta a distintas situaciones objetivas, aquello que haga la vida placentera, y por ende feliz, variará de persona a persona —en oposición clara a la tesis estoica de que hay una única manera de alcanzar la virtud y el estado interno de *ataraxia*, que es lo propio de la vida feliz. Para finalizar este capítulo hago una evaluación de la concepción de la felicidad formulada por Mill, mostrando que resulta insostenible el radical subjetivismo con el que su teoría ética se ve comprometida al identificar a la felicidad básicamente con el placer.

En el capítulo 4, y último de esta primera parte de la tesis, examino la teoría ética naturalista de Philippa Foot. Esta teoría se ha desarrollado en el marco de la revaloración de la ética aristotélica que se ha venido gestando desde el siglo pasado,<sup>14</sup> tanto a través de planteamientos neotomistas que se han hecho al interior de la teología moral católica, como a través de la revisión y reinterpretación directa de los textos de Aristóteles. Como argumento en el capítulo 4, la teoría footiana de la felicidad es una teoría objetivista y compuesta como la de Aristóteles, pero tiene algunas ventajas en relación con ésta. Sostengo que Foot concibe a la felicidad de manera objetiva, porque la hace depender de la forma de vida propia de la especie humana. De acuerdo con su

---

<sup>14</sup> Cfr. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 218-223.

teoría, la felicidad o la vida buena requiere tanto de factores internos al agente, como de factores externos a él.

En el capítulo sobre Foot hago una revisión detallada de los distintos usos del término “felicidad” y especialmente de aquel que, entre todos ellos, resulta relevante para la filosofía moral. A continuación, analizo la relación que ella establece entre la vida feliz y el buen uso de la racionalidad práctica. Discuto, además, la estrategia footeana para responder a la difícil cuestión de si la racionalidad práctica es compatible o no con la realización de acciones malas. Por último, hago una evaluación general de su teoría de la felicidad y argumento que, aun cuando ésta recupera las ideas más vigentes de la propuesta aristotélica, tiene algunas deficiencias. En la última parte del capítulo 4 es precisamente donde ofreceré una caracterización de la felicidad, que considero resalta los aciertos de la propuesta footeana y evita sus limitaciones.

## **El sentido de la vida**

En la segunda parte de la tesis, que abarca de los capítulos 5 al 8, examino las razones por las que algunos filósofos han considerado que la vida humana puede ser vista como absurda, así como los argumentos que otros han esgrimido para sostener que es posible que las personas tengamos vidas genuinamente significativa. A partir del análisis de diversas propuestas filosóficas sobre este tema, me propongo caracterizar —hasta donde sea posible— las condiciones que tiene que satisfacer una vida con sentido. Como en el caso de la felicidad, para el análisis de las distintas concepciones del sentido de la vida tendré presentes lo que consideraré cuatro grandes paradigmas en torno a este tema: Por un lado, el paradigma que sostiene que el sentido de la vida depende de algo que trasciende a la vida humana y el que sostiene que depende de algo inmanente a ésta, y por otro lado, el que considera que el sentido de la vida depende exclusivamente de la percepción subjetiva que el agente tenga sobre su propia vida y el que sostiene que, además de la percepción subjetiva del agente, hay ciertas condiciones objetivas que se tienen que satisfacer.

Las concepciones *trascendentistas* del sentido de la vida son las que hacen depender tal sentido de algo que está fuera o más allá de la vida humana misma; por ejemplo, las concepciones religiosas según las cuales esta vida tiene sentido en tanto que es un camino de tránsito hacia la otra vida, así como las que consideran que los humanos tenemos una función o un rol que cumplir dentro de un plan universal que nos contienen y que supuestamente le da sentido a nuestra existencia. De acuerdo con las concepciones trascendentistas, pues, en sí misma la vida humana carece de sentido y es sólo su relación con algo distinto de ella (una vida después de la muerte, un plan cósmico del que forma parte, etc.) lo que puede hacer que sea significativa. En contraste con

lo anterior, para las concepciones *inmanentistas* el sentido de la vida se halla en alguna o algunas características inherentes a la vida humana misma; por ejemplo, las concepciones para las que el sentido de la vida depende del logro de metas moralmente valiosas que el agente se propone y que son alcanzables dentro de la propia vida, como sería la meta de contribuir al logro de una sociedad más justa donde se respeten los derechos de las minorías o de alcanzar el reconocimiento y el éxito profesionales. Así, las concepciones inmanentistas consideran que el sentido de la vida humana depende de las características que ésta tiene, en vez de depender de algo externo que la rebasa.

Las concepciones *subjetivistas* consideran que para que la vida tenga sentido basta con que la persona persiga propósitos o realice actividades que satisfacen sus deseos, preferencias o intereses, y que tenga la creencia de que tiene éxito en el logro de esos propósitos o en la realización de esas actividades, aunque esto no sea así; de modo que, de acuerdo con tales concepciones, la naturaleza de los propósitos y de las actividades que le dan sentido a una vida puede variar enormemente de un individuo a otro. Se asume una concepción subjetivista si se considerara significativa, por ejemplo, la vida de un hombre que se propone ser un novelista brillante y cree haber alcanzado su meta, aunque en realidad no sea más que un escritor mediocre, o la vida de una mujer que experimenta una gran satisfacción recogiendo guijarros mientras camina por la calle y eso le parece una meta satisfactoria para su vida. En contraste con lo anterior, las concepciones *objetivistas* consideran que para que una vida tenga sentido se requiere no únicamente que la persona piense o crea que sus acciones y propósitos se dirige hacia algo valioso en sí mismo, sino que efectivamente sea valioso, y que no únicamente crea que tiene éxito en la realización de esas actividades o en logro de esas metas valiosas, sino que efectivamente sea así.

Las diversas propuestas filosóficas que he escogido para su análisis representan posiciones escépticas y no-escépticas sobre el sentido de la vida, así como distintas combinaciones de los paradigmas trascendentista/inmanentista y objetivista/subjetivista de los que he hablado.

A las posiciones escépticas de Camus y Nagel veremos que cabe oponerles concepciones del sentido de la vida formuladas en los dos últimos siglos, que han renunciado a cualquier pretensión trascendentista y que mantienen que la vida puede ser: o bien subjetivamente significativa, si realizamos acciones y perseguimos metas que satisfacen nuestras preferencias o intereses, o bien objetivamente significativa, si nos proponemos y logramos cosas que poseen valor intrínseco. Quienes se oponen a la posición escéptica y coinciden en que la vida humana tiene un sentido que es determinable y alcanzable dentro de la vida humana misma, pues, difieren en considerar a tal sentido como valioso únicamente de manera subjetiva o valioso, también, de manera objetiva.

Como señalé antes, filósofos de la Antigüedad como Aristóteles y los estoicos no abordaron explícitamente el tema del sentido de la vida, sin embargo, cabe atribuirles un rechazo de la posición escéptica, en tanto que argumentan que la búsqueda de la *eudaimonia* confiere sentido a todas nuestras acciones. La *eudaimonia* es para Aristóteles y para los estoicos una meta objetivamente valiosa, pero —según se recurra o no a una cierta interpretación de sus respectivas concepciones teleológica del mundo natural para sostener que, de acuerdo con ellos, los humanos estamos naturalmente orientados hacia la búsqueda de tal meta— se apoyará o no la tesis de que las concepciones del sentido de la vida que están implícitas en sus teorías éticas son trascendentistas. En otras palabras, si a Aristóteles y los estoicos se les atribuyen concepciones del sentido de la vida que se conectan de manera necesaria con una interpretación de sus teorías teleológicas, según la cual los humanos —igual que cualquier otra criatura— tenemos por naturaleza una función o un *telos* que cumplir dentro del universo, entonces, tales concepciones tendrán que ser reconocidas como trascendentistas.

A partir del análisis de las diversas propuestas sobre el sentido de la vida que realicé en los capítulos del 5 al 8, pretendo sostener la tesis de que las llamadas concepciones “trascendentistas” e “inmanentistas subjetivistas” del sentido de la vida humana son insostenibles filosóficamente y que, en cambio, es filosóficamente plausible sostener una concepción inmanentista y objetivista del sentido de la vida humana. En la parte final del capítulo 8 ofrezco lo que considero son condiciones necesarias, aunque tal vez no suficientes, de una vida con sentido: que el agente tenga una vida objetivamente valiosa, que se conecte con algo que esté más allá de lo que son sus intereses estrictamente personales, que haya consonancia entre la personalidad del agente y el conjunto de las cosas valiosas con las que se compromete, y que encuentre realización en lo que hace.

En el capítulo 5 intento determinar si las éticas eudemonistas de Aristóteles y de los estoicos pueden considerarse teorías filosóficamente aceptables sobre el sentido de la vida. Este asunto es importante, porque las tesis teleológicas presentes en la filosofía de estos autores no sólo dan lugar a pensar que ellos asumen implícitamente que la vida humana tiene un sentido o una orientación, sino que también dan lugar a polemizar acerca de si sus respectivas caracterizaciones del *telos* de la vida humana son tales que ésta puede concebirse como teniendo un sentido trascendente o, por el contrario, un sentido inmanente. Cabría considerar a la vida humana como teniendo un sentido trascendente, si nuestro *telos* se concibe como una función que los humanos tenemos que cumplir dentro de un plan cósmico o universal que supuestamente nos abarca; pero tendría que considerarse que el sentido de la vida humana es inmanente, si nuestro *telos* se

concede como la realización de la propia naturaleza que los humanos tenemos debido a las características de nuestra constitución y forma de vida.

Dado que las reflexiones acerca del sentido de la vida frecuentemente surgen a partir de un sentimiento o de una sospecha que las personas tenemos de estar viviendo una vida carente de sentido, me parece importante intentar refutar algunos de los más importantes argumentos que sostienen que la vida humana es absurda, cosa que haré en el capítulo 6 de esta tesis. Más particularmente, examinaré qué tan aceptables son, filosóficamente hablando, dos propuestas escépticas sobre el sentido de la vida: la de Albert Camus y la de Thomas Nagel.

Argumentaré, en el capítulo 6, que Nagel y Camus presuponen una distinción entre dos perspectivas desde las cuales puede verse la vida humana: la perspectiva inmediata o espontánea, desde la cual se suele dar por hecho que nuestras metas y acciones son intrínsecamente valiosas, y la perspectiva reflexiva o crítica, desde la cual uno se cuestiona acerca de la justificación última de sus elecciones y acciones. Luego, examinaré las explicaciones de Nagel y de Camus acerca de cómo surge el sentimiento de que la vida es absurda. Finalmente, elaboraré algunas conclusiones generales acerca de las propuestas escépticas sobre el sentido de la vida y sostendré que no hay buenas razones para creer que, desde un punto de vista reflexivo o crítico, la vida humana es absurda.

Asumir una posición escéptica respecto del sentido de la vida puede motivar diversos tipos de actitudes y respuestas entre las personas. Puede haber quienes, asumiendo que objetivamente la vida humana no tienen ningún sentido, adoptan una actitud irónica e incluso cínica respecto de sus propias elecciones y acciones; otros más, tal vez se sienten derrotados por considerar que nada de lo que hacen o persiguen vale realmente la pena y adoptan una actitud pasiva ante su propia existencia, dejándose llevar tal vez por lo que otros esperan que hagan o lo que sus roles sociales les demandan; pero hay también quienes, ante la aparente imposibilidad de tener una vida objetivamente significativa, se proponen al menos darle *otro tipo de sentido* a su vida, un sentido que sea subjetivamente valioso, esto es, valioso desde el punto de vista del propio agente. Son las concepciones subjetivistas sobre el sentido de la vida las que me propongo examinar en el capítulo 7 de esta tesis.

En este capítulo ofrezco una caracterización de la posición subjetivista sobre el sentido de la vida. Luego, examino la estrecha relación que tienen las concepciones subjetivistas del sentido de la vida con el no-cognoscitismo ético. A continuación considero una serie de objeciones que cabe hacerles a las concepciones subjetivistas, algunas de ellas dirigidas únicamente a *cierto* tipo

de concepciones subjetivistas y otras más que son igualmente válidas para cualquier posición que mantenga que el único sentido posible para la vida humana es un sentido subjetivo. Finalmente, presento algunas conclusiones generales sobre el subjetivismo respecto del sentido de la vida.

En el capítulo 8 examino diversas concepciones objetivistas de tipo inmanentista sobre el sentido de la vida humana, con el propósito de clarificar cuáles son las condiciones que, desde esta perspectiva, tendrían que satisfacerse en una vida con sentido. Identifico tres maneras distintas de concebir el sentido de la vida desde una perspectiva objetivista, dependiendo de si se pone el énfasis en el logro de metas, en la trascendencia de los límites personales o en el compromiso activo con una diversidad de cosas valiosas que el agente tiene en alta estima. Luego, examino críticamente las propuestas de diversos filósofos que han defendido alguno de aquellos tres tipos de concepciones objetivistas del sentido de la vida. Por último, hago una valoración de las propuestas examinadas y ofrezco una caracterización general de lo que considero son las condiciones de toda vida significativa, desde una perspectiva objetivista.

En las conclusiones de esta tesis, por último, hago una recapitulación de las condiciones que se tienen que satisfacer para una vida feliz y las condiciones que se tienen que satisfacer para una vida con sentido, lo cual es la base para discutir la cuestión medular de esta tesis, a saber, las relaciones lógicas que hay entre el concepto de "vida feliz" y el concepto de "vida con sentido". Determinar si una vida que ejemplifica al concepto de "vida feliz" necesariamente ejemplifica al concepto de "vida con sentido" y viceversa es el principal propósito del apartado dedicado a las conclusiones; esto tiene importancia para la ética porque, como veremos, permite clarificar la contribución que una vida feliz y una vida con sentido tienen, respectivamente, en el logro de la vida mejor o más buena para un ser humano.

**PRIMERA PARTE:**

**LA FELICIDAD. CONCEPCIONES OBJETIVAS Y SUBJETIVAS**

## CAPÍTULO 1: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN ARISTÓTELES

Las ideas de Aristóteles sobre la ética están expuestas en la *Ética nicomaquea*, la *Ética eudemia* y la *Magna moralia*. El análisis que en este capítulo se hace de su teoría de la *eudaimonia* está centrado en la *Ética nicomaquea*,<sup>1</sup> que ha sido la fuente principal para los estudiosos contemporáneos de la teoría moral aristotélica y es también el texto que los especialistas consideran, en general, menos problemático.<sup>2</sup>

Como se dijo antes, el término griego "*eudaimonia*" suele traducirse como "felicidad" y en esta tesis se utilizan indistintamente ambos términos, aunque hay que tener presente que para Aristóteles la felicidad no consiste en un sentimiento subjetivo de satisfacción o de contento (como sostuvieron mucho más adelante algunos filósofos utilitaristas y como hoy en día suele asumirse en el lenguaje cotidiano), sino que la felicidad se identifica con aquello que objetivamente constituye el sumo bien para los humanos, aquello que de hecho constituye el bien más *deseable* para las personas.<sup>3</sup>

Todas las acciones humanas, según Aristóteles, están dirigidas hacia la consecución de un fin último que él identifica con la *eudaimonia*, puesto que, dice, ésta es el bien más perfecto que existe y, por tanto, la meta más alta a la que pueden aspirar los humanos. Así, la *eudaimonia* no es una más de las preocupaciones de su filosofía moral, sino que ocupa un rol central dentro de ésta.<sup>4</sup>

La teoría aristotélica de la *eudaimonia* es compleja y está abierta a la controversia, ya que —como han argumentado algunos especialistas— parece que con base en la *Ética nicomaquea* pueden sostenerse al menos dos interpretaciones distintas de la felicidad: la exclusivista o intelectualista y la inclusivista o comprehensiva. Pero, ya sea que se le atribuya a Aristóteles una concepción exclusivista o una concepción inclusivista de la felicidad, hay razones para sostener que su noción de la *eudaimonia* es una noción objetiva y compuesta.

Sostengo que la concepción de la felicidad de Aristóteles es objetiva, puesto que, independientemente de las controversias que hay en relación con el inclusivismo y el exclusivismo, él afirma que aquello en lo que consiste la vida feliz depende de las características de la naturaleza

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, (tr. Antonio Gómez Robledo), México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas (colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1983, 2ª ed.

<sup>2</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>3</sup> Cfr. Christopher Rowe, "Ethics in Ancient Greece"; en Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackell Publishing, 1993, p. 122.

<sup>4</sup> Cfr. 1) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 11-12. 2) "Eudemonismo"; en José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 1999, tomo 2, p. 1153.



humana,<sup>5</sup> la cual, por supuesto, es la misma para todas las personas. Además, sostengo que su concepción de la felicidad es compuesta, porque él considera que para que una persona pueda alcanzar la felicidad requiere de una multiplicidad de bienes. Como se verá más adelante, en el caso de la interpretación exclusivista o intelectualista estos bienes son condiciones necesarias para alcanzar la felicidad, pero no componentes de ésta; mientras que en el caso de la interpretación inclusivista o comprensiva dichos bienes son los componentes de la felicidad y, por lo tanto, también son condiciones necesarias de ésta. De cualquier modo, para Aristóteles la felicidad es algo que tiene que ver con la situación interna de los propios sujetos, así como con las condiciones externas de sus vidas o, dicho en sus términos, la felicidad requiere tanto de los bienes internos o del alma, como de los bienes externos —cuya posesión, como sabemos, está sujeta a los avatares de la fortuna.

En la primera sección de este capítulo se presentará y discutirá la tesis aristotélica según la cual es necesario que exista un fin último o un bien soberano al que tiendan todas las acciones que realizan los seres humanos. Después, en la segunda sección, se examinarán las condiciones formales que, según Aristóteles, tiene que satisfacer aquello que sea el fin último de las acciones y se revisarán los argumentos que él utiliza para identificar ese fin último con la felicidad. En la tercera sección se analizará la conexión que Aristóteles establece entre la felicidad y lo que él concibe como el *ergon* o la función propia de los humanos. Posteriormente, en la cuarta sección, se presentarán y discutirán las interpretaciones intelectualista y comprensiva de la concepción aristotélica de la felicidad. En la quinta y última sección se hará una evaluación general de la teoría aristotélica de la *eudaimonia*, con el propósito de identificar sus principales ventajas y las objeciones que podrían hacersele.

## 1.1 LAS ACCIONES Y SUS FINES

Si observamos cualquiera de las acciones que realizan los seres humanos, explica Aristóteles,<sup>6</sup> podemos darnos cuenta de que siempre están dirigidas a la consecución de algún bien particular, es decir, podemos darnos cuenta de que siempre que una persona realiza alguna acción de manera intencional es porque persigue un determinado bien como fin de su acción. Así, por ejemplo, tomamos una medicina para recobrar la salud, hacemos un largo viaje para visitar una ciudad que nos gusta, aconsejamos a nuestros hijos esperando ser una influencia positiva para ellos, etc.

---

<sup>5</sup> Lo que haya de entenderse por "natural" para el caso del hombre es una cuestión abierta a la discusión; así como hay autores que, incluso, han considerado que nada en el hombre es "natural", que el hombre no tiene ninguna "esencia" o "naturaleza", también hay autores —como Saul Kripke— que en años recientes han tratado de reivindicar con mucha fuerza la noción de "naturaleza" de inspiración aristotélica. No hay nada decidido, pues, respecto de la discusión sobre la naturaleza humana, la cual —por otra parte— yo no abordaré aquí, pues sería tema para otra tesis.

<sup>6</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1094a 1-5 (I.1, p. 1).

Alguien podría objetar que hay muchos casos en que aquello que persigue un agente como fin de su acción no es un bien, ni para él mismo ni para otras personas; considérese, por ejemplo, el caso de quien fuma a pesar de sufrir una grave enfermedad respiratoria o el caso de quien se suicida por una decepción amorosa. Pero ¿no es cierto que aun en estos casos los agentes actúan buscando algo que ellos ven, de alguna manera, como un bien? El fumador, por ejemplo, no quiere morir ahogado, sino que busca el placer que el cigarro le proporciona y, muy probablemente, lo que pretende el suicida es ponerle fin a la angustia que lo agobia. El placer y la supresión de la angustia son, sin duda, cosas valiosas y los agentes de los ejemplos anteriores no se equivocan respecto de eso, sino que su error proviene de no considerar que esas cosas no son bienes de manera irrestricta: Las circunstancias particulares en las cuales se encuentran los agentes, los medios que utilizan para lograr sus propósitos y las consecuencias globales de sus actos son algunos de los factores relevantes para juzgar acerca del beneficio o del perjuicio que una acción particular produce. Los agentes pueden equivocarse al juzgar acerca de qué es lo benéfico para ellos mismos o para otros y, también, pueden equivocarse al asumir un punto de vista parcial respecto de los beneficios y los perjuicios que resultan de alguna de sus acciones; no obstante, para que sea razonable perseguir algún fin es necesario que ellos puedan verlo como algo bueno para sí mismos o para otras personas por quienes ellos se interesan.

Ahora bien, entre los bienes particulares que persiguen los agentes a través de sus acciones, siempre es posible distinguir algunos que están subordinados, es decir, algunos bienes que los agentes buscan porque les permiten conseguir otros bienes. Veamos.

### **1.1.1 La subordinación de los bienes**

Entre todos bienes particulares susceptibles de ser perseguidos por los seres humanos a través de sus acciones es posible distinguir algunos que están subordinados a otros y, dado que los diversos bienes particulares que se persiguen son los fines particulares de cada una de las acciones realizadas, es posible también distinguir algunos fines que están subordinados a otros: Un joven, por ejemplo, puede querer conseguir trabajo para poder ahorrar dinero y puede querer ahorrar dinero para inscribirse en una escuela de actuación y puede querer estudiar actuación porque desea convertirse en una estrella de cine y, a su vez, este propósito puede estar subordinado a algún otro. Sin embargo, sostiene Aristóteles, no todos los fines pueden estar subordinados a otros, porque si así fuera tendríamos que remontarnos hasta el infinito sin llegar nunca a un fin último y,

entonces, “nuestro deseo sería vacío e insensato”;<sup>7</sup> de modo que la cadena de subordinación de fines particulares tiene que terminar en algún fin último.

Pero ¿qué quiere decir Aristóteles con que la falta de un fin último vuelve vacíos e insensatos a nuestros deseos? Si se examinan los múltiples fines o bienes particulares que las personas perseguimos a lo largo de nuestras vidas puede establecerse una cadena de fines o bienes subordinados entre sí, de manera que se distinga cómo es que perseguimos el bien<sub>1</sub> como una forma de alcanzar el bien<sub>2</sub>, el bien<sub>2</sub> como una manera de conseguir el bien<sub>3</sub>, el bien<sub>3</sub> como un modo de acceder al bien<sub>4</sub>,... Pero no puede haber una progresión infinita de bienes que desean alcanzarse a través de otros bienes, porque si la cadena de bienes fuera interminable nuestros deseos serían vacíos, en el sentido de que no existiría una fuente que pudiera dotar de deseabilidad a los objetos de nuestros deseos.<sup>8</sup> En una cadena finita de bienes el bien último o soberano de la cadena es el que hace deseables a todos los bienes que le preceden —el penúltimo bien se desea como algo subordinado al bien último o soberano; el antepenúltimo bien se desea como algo subordinado al penúltimo bien, que a su vez está subordinado al bien último; y así sucesivamente. Pero si la cadena fuera infinita entonces no habría un bien último que explicara la deseabilidad de todos los demás bienes.

Además, como explica Sarah Brodie,<sup>9</sup> si cada bien particular que uno persigue a través de cualquiera de sus acciones fuera un eslabón de una cadena interminable de bienes, sería imposible saber *por completo* qué es lo que estamos llevando a cabo con cualquiera de nuestras acciones y, por supuesto, también sería imposible plantearnos como propósito el alcanzar todos y cada uno de los bienes que forman parte de la cadena; así que siempre e irremediamente actuaríamos sin saber, por completo, cuáles son los fines que perseguimos con nuestros actos. Aún más, dado que en una serie infinita de bienes subordinados entre sí cualquiera de dichos bienes no es en sí mismo el propósito perseguido por el agente, sino que vale en la medida en que permite alcanzar el siguiente bien de la serie, los agentes actuaríamos sin que hubiera realmente un objeto que fuera en sí mismo el bien que perseguimos y por ello nuestra acción sería estúpida o insensata.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1094a 20-22 (I.II, p. 2). Para la primera parte de la cita sigo la traducción de W.D. Ross, quien traduce *kenon* como “vacío”. Para la segunda parte de la cita traduzco *mataian* como “insensato”, de acuerdo con Scott Liddell y Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1968; ver la entrada “mataios”.

<sup>8</sup> Cfr. 1) Stephen Everson, “Aristotle on Nature and Value”; en Stephen Everson (ed.), *Ethics. Companions to Ancient Thought: 4.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, nota 16 en p. 81. 2) Sarah Brodie, *Ethics with Aristotle*, N.Y.: Oxford University Press, 1991, p. 13.

<sup>9</sup> Cfr. Brodie, *op. cit.*, p. 13.

Si Aristóteles tiene razón en que la subordinación entre bienes no puede ser infinita, ¿dónde concluye dicha subordinación? ¿Es uno o son varios los bienes finales hacia los cuales tienden las acciones?

### 1.1.2 ¿Hay uno o varios bienes finales?

Del hecho de que toda acción tenga que terminar en algún fin último, no se sigue, por supuesto, que exista un único fin en el cual terminen todas y cada una de las acciones humanas. Parece perfectamente plausible que existan varias cadenas finitas de bienes, de manera que la cadena<sub>1</sub> termine en el bien final<sub>1</sub>, la cadena<sub>2</sub> en el bien final<sub>2</sub> y así sucesivamente. Si se piensa en la vida humana de esta manera, puede verse a las personas como dirigiendo las diversas acciones de su vida hacia varias metas distintas y relativamente independientes, de manera que —por ejemplo— una cadena de acciones estaría dirigida hacia una meta final relacionada con la vida profesional, otra cadena hacia una meta final relacionada con la vida familiar, una más hacia una meta final relacionada con el disfrute de satisfactores externos y materiales, etc.; sin necesidad de asumir que esas distintas metas son simples eslabones para llegar a una fin superior que les confiere su valor o su sentido último.<sup>10</sup>

Sin embargo, Aristóteles no sostuvo simplemente (1) 'Todas las acciones tienden a algún fin último, porque los fines no pueden subordinarse hasta el infinito', sino que sostuvo, además, (2) 'Hay un único fin último al que tienden todas las acciones.' A partir de constatar lo anterior, algunos especialistas han querido atribuirle a Aristóteles la falacia de pretender deducir (2) desde (1); esto es lo que hace James Urmson cuando dice: "[...] parece [...] que Aristóteles pasa desde la verdad obvia de que toda acción tiene algún fin, a la afirmación de que hay algún fin al cual apunta toda acción; esto no es más justificable que pasar desde 'Cada chica linda ama a un marinero' a 'Hay un marinero al cual toda chica linda ama'".<sup>11</sup>

Pero ¿realmente comete Aristóteles la falacia que se le imputa? John Cooper<sup>12</sup> piensa que no es así y afirma que 1094a18-22 muestra que Aristóteles sostiene las tesis (1) y (2) de manera independiente y no pretende deducir la segunda a partir de la primera. El pasaje dice así: "*Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra —sería tanto como remontar al infinito, y nuestro deseo*

<sup>10</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 14. 2) John Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1986, pp. 93-96.

<sup>11</sup> J. O. Urmson, *Aristotle's Ethics*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, p. 10. [La traducción es mía.]

<sup>12</sup> Cfr. Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle, op. cit.*, p. 93.

sería vano y miserable—, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano.”<sup>13</sup>

De acuerdo con la explicación de Cooper, Aristóteles inicia el pasaje anterior afirmando que hay un fin último al que tienden todos los actos (es decir la tesis (2)), como un supuesto que no se ocupa de probar en ese momento; después sostiene que la subordinación entre bienes tiene que terminar en algún punto (o sea la tesis (1)), a favor de la cual ya había argüido en pasajes anteriores; y concluye afirmando que, si ambas tesis son verdaderas, entonces el fin último de todas las acciones tiene que ser el bien soberano que persiguen los humanos. Siguiendo esta interpretación del pasaje, Aristóteles llega a la conclusión señalada haciendo uso de (1) y (2), pero asume a éstas como tesis independientes una de la otra. Ahora bien, si efectivamente Aristóteles sostiene (2) independientemente de (1), todavía hay que argumentar a favor de la verdad de (2), es decir, a favor de que tiene que existir un único fin último al que tiendan todas las acciones.

Parece ser que la razón por la que Aristóteles cree que tiene que haber un único fin último para todas las acciones es que él piensa que sólo de esa manera es posible explicar cómo es que los agentes establecen un orden de preferencia y de elección respecto de sus diversos propósitos particulares, de modo que éstos se integren de manera adecuada en un plan racional de vida.<sup>14</sup> Las circunstancias suelen plantearles a los agentes conflictos en los que tienen que decidir entre diversos cursos de acción que favorecen la consecución de algunos de sus propósitos, a costa de tener que relegar o incluso renunciar a la consecución de otros; un comerciante, por ejemplo, puede tener que decidir entre mantener abierta su tienda hasta las 10 de la noche para obtener más ganancias o cerrar más temprano para poder pasar más tiempo con sus hijos, y un médico puede tener que elegir entre respetar los preceptos sobre anticoncepción de su religión u ofrecer a sus pacientes las medidas anticonceptivas que se le exigen en su trabajo. ¿Cómo se pueden resolver estos conflictos entre propósitos particulares? Aristóteles piensa que para que un agente pueda resolver racionalmente los conflictos que se le presentan entre propósitos particulares es necesario que su vida, considerada como un todo, esté orientada hacia la consecución de un único fin último; así, ante el conflicto lo racional para el agente será elegir aquel curso de acción que, en último término, contribuya más al logro del fin último o bien soberano que persigue:

[T]odo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien [...] y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necesidad), es preciso, pues, principalmente determinar, ante todo, en sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, en qué cosa de las que nos pertenecen consiste el vivir bien y cuáles son condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1094a 18-22 (I.II. p. 2). [Las cursivas son mías.]

<sup>14</sup> Cfr. Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, pp. 93-96.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Ética eudemia*, (tr. Julio Pallí Bonet), Madrid: Gredos, 1985, 1214b 5-15 (I.2, pp. 413-414).

No es, pues, que Aristóteles haya sido poco imaginativo y no haya considerado la opción de que existan varias cadenas de propósitos subordinados que terminen en distintos fines últimos; lo que sucede es que él descartó esa opción porque consideró que la falta de único fin último haría imposible la resolución de conflictos entre propósitos particulares.

Habría que preguntarnos, ahora, cuál es exactamente el tipo de subordinación que, según Aristóteles, hay entre los bienes particulares y el bien soberano o fin último de las acciones, porque, como se hará evidente más adelante, esto es fundamental para entender la concepción aristotélica de la felicidad. Empecemos por distinguir los diversos tipos de subordinación que, en general, pueden darse entre las acciones.

### **1.1.3 Tipos de subordinación**

La subordinación que hay entre las acciones puede ser de varios tipos. Como hacen notar algunos especialistas,<sup>16</sup> para el análisis de la teoría de la *eudaimonia* de Aristóteles lo relevante es identificar dos de los criterios que permiten establecer cuál es el tipo de subordinación que hay entre diversas actividades. Un primer criterio consiste en distinguir si la actividad subordinada *guarda o no guarda una relación de identidad* con la actividad subordinante. Cuando hay una relación de identidad es porque la actividad subordinada forma parte de la actividad subordinante o, dicho de otro modo, porque esta última incluye o abarca a la primera; así, por ejemplo, mover los brazos de manera sincronizada es una actividad subordinada a la actividad de nadar y guarda una relación de identidad con ésta, porque el movimiento adecuado de los brazos es una de las cosas que hay que hacer cuando se nada. En cambio, cuando no hay una relación de identidad entre la actividad subordinada y la actividad subordinante es porque aquélla produce un resultado que es usado por la actividad subordinante, pero que no es parte de ella, de modo que lo que tenemos es una relación medio-fin entre una y otra actividad; por ejemplo, la actividad de manejar hasta la casa de nuestros padres está subordinada al propósito de celebrar con ellos su aniversario, pero no guarda una relación de identidad con éste porque la actividad de manejar no es un elemento constitutivo de la actividad de celebrar un acontecimiento.

---

<sup>16</sup> Cfr. 1) J. L. Ackrill, "Aristotle on *Eudaimonia*"; en Amélie O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980, pp. 18-19. Este texto de Ackrill apareció por primera vez en *Proceedings of the British Academy*, N° 60, 1974. 2) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, pp. 10-11. 3) Alfonso Gomez-Lobo, "Aristotle"; en Robert J. Cavalier, James Gouinlock y James P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, N.Y.: St. Martin's Press, 1989, pp. 38-39.

Un segundo criterio para establecer el tipo de subordinación entre actividades consiste en distinguir si la actividad subordinada *es valiosa en sí misma o sólo como un medio* para lograr la actividad subordinante, en otras palabras, si la actividad subordinada tiene un valor intrínseco o sólo un valor instrumental. Cuando la actividad subordinada tiene un valor intrínseco se puede decir que es en sí misma un fin y no sólo un medio para la actividad subordinante; por ejemplo, que un juez juzgue de manera imparcial es un medio para evitar la corrupción en el sistema judicial, pero es también algo valioso en sí mismo. En cambio, cuando una actividad subordinada posee sólo un valor instrumental se puede decir que ella sólo sirve como medio para la actividad subordinante, pero que no es un fin en sí misma; por ejemplo, aplicar exámenes es un medio para informarse sobre el aprendizaje de los alumnos y para tomar decisiones acerca de su promoción de un grado a otro, pero no es un fin en sí mismo.

En algunos casos sucede que la actividad subordinada no guarda una relación de identidad con la actividad subordinante y tampoco posee un valor intrínseco. Por ejemplo, seguir un tratamiento médico es una actividad subordinada al propósito de alcanzar la salud y tal actividad no guarda una relación de identidad con el propósito que persigue, porque seguir un tratamiento médico no es un componente de la salud sino algo distinto de ella; además, tal actividad tampoco es valiosa en sí misma porque no se realizaría si no fuera un medio para alcanzar la salud, de manera, pues, que su valor es sólo instrumental. Por supuesto, puede haber casos en que la actividad subordinada no guarde una relación de identidad con la actividad subordinante y sin embargo posea un valor intrínseco. Por ejemplo, realizar una investigación puede ser una actividad subordinada al propósito de curar el cáncer y tal actividad no guarda una relación de identidad con el propósito que persigue, porque la investigación es algo distinto de la cura del cáncer; sin embargo, la investigación es valiosa en sí misma como una forma de conocimiento, independientemente de los beneficios prácticos que pudiera aportar.

En otros casos sucede que la actividad subordinada guarda una relación de identidad con la actividad subordinante, pero no posee un valor intrínseco. Por ejemplo, mover los pies de cierta manera puede ser una actividad subordinada al propósito de ir arrastrando una lata de refresco por la calle y guarda una relación de identidad con este propósito, porque dicho movimiento es parte de la actividad de patear un objeto; sin embargo, mover los pies de tal o cual manera no es algo que posea valor en sí mismo. Una última combinación posible es que la actividad subordinada guarde una relación de identidad con la actividad subordinante y además posea un valor intrínseco. Por ejemplo, platicar con nuestros hijos puede ser una actividad subordinada al propósito de tener una vida familiar satisfactoria y tal actividad guarda una relación de identidad con el propósito que se persigue, porque platicar con nuestros hijos es uno de los elementos constitutivos de la vida

familiar plena; dicha actividad, además, es valiosa en sí misma, es decir tiene un valor intrínseco, independientemente de que sea también valiosa como un medio para alcanzar una vida familiar satisfactoria.

Las distinciones hechas acerca de los tipos de subordinación que existen entre las actividades y los bienes que éstas persiguen son útiles, porque permiten el planteamiento de algunas preguntas más específicas acerca de la teoría de la *eudaimonia* de Aristóteles. Por ejemplo, ¿los bienes subordinados al bien supremo guardan o no guardan una relación de identidad con él? o, dicho de otro modo, ¿los bienes subordinados son elementos constitutivos del bien supremo o son sólo son condiciones necesarias para alcanzarlo? Contestar de una u otra manera es lo que conduce a una interpretación inclusivista o a una interpretación exclusivista de la teoría aristotélica de la felicidad. Además, habría que preguntarnos si para Aristóteles los bienes subordinados son valiosos solamente de manera instrumental o si poseen también un valor intrínseco, es decir, si un agente tendría razones para perseguir alguno de los bienes subordinados, aun cuando estuviera en una circunstancia tal que el bien supremo fuera inalcanzable para él. A lo largo de las siguientes secciones se examinarán las respuestas de Aristóteles a estas y otras preguntas cruciales para su teoría de la *eudaimonia*.

## **1.2 LAS CONDICIONES FORMALES DEL FIN ÚLTIMO**

Si aceptamos la tesis aristotélica de que tiene que existir un bien supremo o un fin último de la vida humana, resulta fundamental identificar en qué consiste exactamente dicho bien, pues sólo así podremos orientar adecuadamente nuestros esfuerzos para alcanzarlo, de modo que “como los arqueros al blanco, acertaremos mejor donde conviene.”<sup>17</sup>

Para allanar el camino hacia la identificación de aquello en lo que consiste el fin último de la vida humana, Aristóteles se pregunta cuáles son las condiciones formales que tendría que satisfacer una cosa para poder ser identificada con dicho fin último y, una vez establecidas éstas, se ocupa de mostrar que sólo la felicidad puede satisfacerlas.

### **1.2.1 El fin último tiene que ser practicable, autosuficiente y deseable sólo como fin**

Según Aristóteles, por razones conceptuales aquello que sea el fin último de las acciones tiene que ser necesariamente: (i) algo practicable o alcanzable primordialmente a través de las acciones, (ii) algo que sea siempre un fin y nunca un medio para alcanzar otra cosa, y (iii) algo autosuficiente

---

<sup>17</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1094a 23-25 (I.II, p.2).



para hacer la vida digna de vivirse.<sup>18</sup> Estas condiciones formales del fin último, como veremos en el siguiente capítulo, las reconocen también los estoicos.

El fin último o bien soberano tiene que ser un bien practicable<sup>19</sup> en el sentido de que tiene que ser de tal manera que el ser humano *pueda* alcanzarlo, tiene que ser un bien cuya consecución dependa primordialmente de los actos del agente y no de factores fuera de su control (como por ejemplo el azar, los fenómenos naturales o los actos de otros agentes), porque, obviamente, es irracional que un agente se plantee como fin de sus acciones algo que no es alcanzable a través de ellas. Es irracional, por ejemplo, que un agente se proponga lograr a través de sus actos que no maten a su hijo en la guerra, no sufrir las consecuencias de un terremoto o que su caballo favorito gane una carrera. Ciertamente, Aristóteles<sup>20</sup> reconoce que la buena o la mala fortuna facilita o entorpece el camino hacia el bien supremo, pero hace hincapié en que lo primordial para alcanzar la felicidad es el esfuerzo del agente y que, a través de dicho esfuerzo, éste generalmente logra sobreponerse a una gran dosis de infortunios para llegar a conseguir su *telos* o bien supremo.

Si el bien supremo es algo que el agente puede conseguir a través de sus acciones, entonces no es un ideal inalcanzable e inútil como guía de la acción de las personas —como resulta ser, según Aristóteles,<sup>21</sup> *la Idea del Bien* o *el Bien en sí* que, de acuerdo con la teoría platónica, es el arquetipo o lo forma eterna e inmutable de todos los bienes particulares. El Bien en sí, en cuanto que se concibe como algo que existe en el mundo inteligible, no puede ser practicado ni poseído por las personas, puesto que éstas pertenecen al mundo sensible y sólo tienen a su alcance los bienes particulares cambiantes y finitos que existen en éste. Pero, además, una supuesta Idea del Bien ni siquiera serviría como guía para ayudar a las personas a alcanzar los bienes particulares, puesto que lo bueno no es algo común y único que poseen todos los bienes particulares, sino que son cosas distintas las que explican en qué sentido es un bien, por ejemplo, la salud de nuestra mascota o la virtud de una persona o el filo de un cuchillo:

Podría, con todo, pensar alguno que es en todo caso mejor conocer el Bien en sí con la mira de los bienes posibles y hacederos, como quiera que teniendo a aquél por arquetipo, sabríamos mejor cuales son los bienes apropiados para nosotros, y sabiéndolo acertaríamos en su logro.

Por más que no deja de tener cierta verosimilitud este razonamiento, parece estar en desacuerdo con lo que ocurre en las diversas disciplinas, todas las cuales, por más que tiendan a algún bien y que procuren empeñosamente lo necesario para obtenerlo, omiten, con todo, el

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, 1094a 10-20 (I.I, pp.1-2), 1096a 11 - 1097b 20 (I.VI-VII, pp. 7-12) y 1100a 10 - 1101a 22 (I.X, pp. 19-22).

<sup>19</sup> Cfr. 1) Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994. En esta tesis sigo la traducción al español de Miguel Candel, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, Barcelona: Paidós, 2003, p. 91. 2) Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 292-293. 3) Aristóteles, *Ética eudemia*, *op. cit.*, 1215a 10-20 (I.3, p. 415). 4) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1099b 18-25.

<sup>20</sup> Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1100b 5-11 (I.X, p. 20) y 1099b 20-25 (I.IX, p. 18). 2) Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>21</sup> Cfr. 1) Everson, *op. cit.*, pp. 103-104. 2) Broadie, *op. cit.*, pp. 21-22. 3) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1096b 15 - 1097a 15 (I.VI, pp.9-10).

conocimiento del Bien en sí. [...] Difícil será decir qué provecho derivará para su arte el tejedor o el carpintero que conozca este Bien en sí, o cómo será mejor médico o general el que ha contemplado la Idea del Bien. Manifiesto es, en efecto, que el médico no considera ni aun la salud de esta manera, sino la salud del hombre, o por mejor decir la de este hombre, pues en particular cura a cada uno.<sup>22</sup>

Además de tener que cumplir con la condición de ser algo practicable, aquello que se identifique con el fin último tiene que ser necesariamente algo apetecible siempre por sí mismo y jamás por otra cosa, es decir, tiene que ser siempre un fin y nunca un medio o un componente de otra cosa, porque si fuera un medio o un componente de otra cosa —entonces— esa otra cosa sería el bien final que perseguimos. Como explica Aristóteles,<sup>23</sup> el fin más último de todos es aquel al que están subordinados todos los demás y, puesto que los fines subordinantes son más deseables que los subordinados (ya que estos últimos los deseamos porque son un medio de acceder a los primeros o porque son parte de los primeros), entonces, el fin más último de todos es también el fin más deseable de entre todos.

Por último, una cosa no puede ser el fin último de la vida si no es autosuficiente, es decir, si no es algo que se baste a sí mismo para hacer que la vida sea la más valiosa o la más digna de vivirse:<sup>24</sup> Si algún bien requiere recibir la adición de otro u otros bienes para hacer más deseable la vida, entonces no es el bien supremo o fin último al que debemos aspirar; en todo caso, a lo que deberíamos aspirar es al bien resultante de la suma de esos bienes, porque eso es lo que nos proporcionaría la vida más digna de vivirse.

Ahora bien, ¿qué es aquello que se identifica con el fin último de la vida y que, por tanto, tiene que poder satisfacer las condiciones formales que se han enumerado en los párrafos anteriores? Para contestar esta pregunta, Aristóteles<sup>25</sup> utiliza un procedimiento del que muy frecuentemente hecha mano en la *Ética nicomaquea*; este procedimiento consiste en partir de aquellas opiniones (*doxa*) que resultan más verosímiles o que son compartidas por el mayor número de personas, para discutir las razones que las apoyan o las refutan y, de este modo, llegar al conocimiento bien fundado o saber (*epistemē*).

---

<sup>22</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1096b 15 – 1097a 15 (I.VI, pp.9-10).

<sup>23</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, 1094a 10-20 (I, I, pp.1-2) y 1097a 15-34 (I, VII, pp.10-11). 2) Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, p. 92. 3) Gomez-Lobo, *op. cit.*, pp. 39-40. 4) T. H. Irwin, "Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness"; en Malcom Schofield y Gisela Striker (comps.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Aquí sigo la traducción al español de Julieta Bombona, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad"; en Malcom Schofield y Gisela Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, (tr. Julieta Fombona), Buenos Aires: Manantial, 1993, pp. 212 y 213. Este texto fue leído por Irwin en la Third International Conference on Hellenistic Philosophy, celebrada del 17 al 25 de agosto de 1983, en el centro de conferencias del Reimers-Stiftung en Bad Homburg.

<sup>24</sup> Cfr. 1) Gomez-Lobo, *op. cit.*, p. 40. 2) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 15-17 (I.VII, p.11).

<sup>25</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1095a 28-30 (I.IV, p.5) y 1098b 25-30 (I.VIII, p.15).

### 1.2.2 ¿Qué es aquello que satisface las condiciones formales del fin último?

Aristóteles se pregunta por las opiniones que tienen tanto el vulgo como los espíritus más selectos acerca de aquello en lo que consiste el fin último de la vida y encuentra que, para la mayoría de la gente, la felicidad o la *eudaimonia* es el fin último de la vida. Para saber si esta opinión es o no verdadera tenemos que preguntarnos si la felicidad puede realmente satisfacer las condiciones formales que, de acuerdo con lo dicho en el apartado anterior, tiene que cumplir aquello en lo que consista el *telos* de la vida humana. Lo que hay que hacer ahora, pues, es preguntarnos si la felicidad satisface realmente las condiciones de ser practicable, autosuficiente, y deseable siempre como fin y nunca como medio.

La *eudaimonia* puede considerarse un bien practicable, explica Aristóteles,<sup>26</sup> porque para alcanzarla lo fundamental es el esfuerzo del agente y la mejor de todas las fortunas no basta. Es preciso reconocer que, por mucho que se esfuerce un agente, no podrá ser feliz si padece de enormes y constantes desgracias; así, en casos extremos de mala fortuna una persona puede llegar a perder la felicidad que poseía, requiriendo de mucho esfuerzo y de un tiempo considerable para poder volver a alcanzarla.<sup>27</sup> Pensemos, por ejemplo, en un judío que sobrevivió a la persecución nazi, pero que, a causa de ella, perdió familiares, amigos y bienes materiales. No hay razones para afirmar que esta persona será necesariamente infeliz el resto de su vida; sin embargo, si recupera su felicidad será después de un cierto lapso de tiempo durante el cual tendrá que realizar grandes esfuerzos y orientar de manera adecuada sus acciones.

No obstante, los pequeños infortunios que sufrimos la mayoría de las personas a lo largo de nuestra vida —y aun los grandes infortunios, mientras no sean una constante en nuestra existencia— no nos condenan a la infelicidad; en estos casos, el esfuerzo realizado y la forma en que cada agente oriente sus acciones será lo que lo conduzca a la felicidad o a la infelicidad. De modo, pues, que aunque el esfuerzo personal no es una condición suficiente para la felicidad (puesto que, como dijimos, se requiere también de la buena fortuna de verse libres de enormes y constantes desgracias), sí es el elemento fundamental y, además, la única cosa que depende por completo del agente; en cambio, dice Aristóteles, la dosis de buena fortuna requerida es algo “complementario”.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, 1099b 18-25 (I.IX, p. 18), 1100b 5 - 1101a 15 (I.X, pp.20-22) y 1153b 15-21 (VII. XIII, pp. 177-178). 2) Aristóteles, *Ética eudemia*, *op. cit.*, 1215a 10-20 (I.3, pp. 415-416). 3) Aristóteles, *Política*, (tr. Manuela García Valdés), Madrid: Gredos, 1988, 1323b 10 (VII, pp. 401-402).

<sup>27</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1101a 10-15 (I.X, p.22).

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, 1100b 5 - 15 (I.X, p. 20).

La felicidad, por otro lado, es también la única cosa que se persigue siempre como un fin y nunca como un medio o un componente de otra cosa.<sup>29</sup> La virtud, el placer o la amistad, por ejemplo, son bienes que poseen un valor intrínseco y eso constituye una razón para buscarlos aun cuando, por una u otra cosa, el agente se viera inevitablemente impedido para alcanzar otros bienes indispensables para su felicidad; sin embargo, el caso es que la felicidad requiere de la contribución de dichos bienes y eso también es una razón para que el agente los busque. De modo pues que el placer, la amistad, la virtud y algunos otros bienes que poseen un valor intrínseco —excepto la felicidad— son deseables no únicamente por esta razón, sino también porque contribuyen a nuestra felicidad; en cambio, la felicidad es deseable en sí misma y, además, nunca la elegimos con la mira puesta en alguna otra cosa que pudiera ser más deseable que ella. Esto es lo que explica por qué no nos resulta extraño decir que deseamos la amistad o el placer o —incluso— la virtud porque eso contribuye a que seamos felices, mientras que sí resulta extraño afirmar que queremos ser felices porque eso contribuye a incrementar nuestro placer o nuestra virtud o cualquier otra cosa —aún más,<sup>30</sup> ni siquiera cabe esperar una respuesta a la pregunta de “¿Por qué quieres ser feliz?” o “¿Por qué quieres tener el tipo de vida más deseable posible?”

Por último, según Aristóteles,<sup>31</sup> la felicidad es también el único bien que cumple con la condición de ser autosuficiente, es decir, con la condición de bastarse a sí misma para hacer que la vida humana sea la más deseable posible y esto resulta evidente si observamos lo siguiente: Cuando alguien es feliz no necesita de ninguna otra cosa para sentir que su vida es digna de vivirse o, dicho de otro modo, una persona verdaderamente feliz no considera que su vida carezca de alguna cosa que la haría mejor de lo que es; en cambio, hay quienes poseen bienes muy estimables —como riqueza, fama, honores o placer— pero, a pesar de eso, padecen de males que los hacen infelices, como la falta de amigos o el sentirse avergonzados de la vida que llevan.

Aunque la mayoría de las personas pudiéramos estar de acuerdo en que nuestra propia felicidad es el bien supremo al que podemos aspirar y en que la felicidad es algo practicable, autosuficiente, y deseable siempre como fin y nunca como medio, esto no significa —sin embargo— que tengamos que coincidir necesariamente en nuestra comprensión de la felicidad. Podemos estar de acuerdo en que la felicidad es el *telos* o el bien supremo de la vida y, no obstante, concebir a la felicidad de maneras muy diferentes; algunas personas, por ejemplo, pueden pensar que su felicidad consiste en sentirse satisfechas, otras pueden pensar que ser feliz significa vivir

<sup>29</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, 1097a 15 - 1097b 7 (I,VII, pp. 10-11). 2) Marías, *op. cit.*, p. 72. 3) Broadie, *op. cit.*, pp 30-31. 4) Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 212-214.

<sup>30</sup> Cfr. 1) Everson, *op. cit.*, p. 84. 2) Ackrill, *op. cit.*, p. 21.

<sup>31</sup> Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 5-20 (I,VII, pp.11-12). 2) Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 212-214. 3) Marías, *op. cit.*, pp. 71-73. 4) Broadie, *op. cit.*, pp. 32-33.

virtuosamente y tener tranquilidad interior, otras más pueden pensar que la felicidad consiste en disfrutar de una gran cantidad de bienes materiales, etc.

Para comprender la teoría aristotélica de la felicidad, requerimos, entonces, saber algo más que lo que hasta ahora se ha dicho: Requerimos saber en qué consiste específicamente la vida feliz.

### **1.3 EL ARGUMENTO DEL *ERGON***

#### **1.3.1 La felicidad como la realización del *ergon* del ser humano**

Para responder a la pregunta “¿En qué consiste específicamente la vida feliz?” Aristóteles comienza por hacer notar que la felicidad es el mayor bien para los humanos o, como se ha venido diciendo, su bien supremo o fin último. Después, él se pregunta si existe algún criterio general que pudiera permitirnos saber cuál es el mayor bien para cualquier cosa que sometiéramos a nuestra consideración y cree encontrar que sí existe tal criterio: El mayor bien para cualquier cosa — sostiene— consiste en ejercer con excelencia o perfección la actividad o la función que le es peculiar, es decir, su *ergon*.

Hasta aquí, hay dos tesis en juego:<sup>32</sup> Primero, que la actividad o la función propia de cada cosa, es decir su *ergon*, es aquella que la distingue de otros tipos de cosas; por ejemplo, la actividad propia de un escultor es hacer esculturas y eso lo distingue de los pintores o de los arquitectos, la función propia de un martillo es clavar y eso lo distingue de las sierras o de las palas, etc. Segundo, que el mayor bien para una cosa consiste en ejercer con excelencia o perfección su *ergon*; por ejemplo, un buen escultor es el que posee excelencia en el arte de hacer esculturas, un buen martillo es el que clava perfectamente, etc. Dado que la felicidad es el mayor bien para los humanos, una respuesta preliminar a la pregunta planteada al inicio de esta sección es que la felicidad consiste en ejercer con excelencia o perfección la actividad o la función propia de los humanos.<sup>33</sup>

Nótese que, según Aristóteles, para que una cosa alcance su mayor bien no es suficiente con que ejercite su *ergon* sin que importe la calidad con que lo haga. Para alcanzar su mayor bien una cosa tiene que ejercitar con excelencia<sup>34</sup> o perfección<sup>35</sup> (*arete*) la función que le es propia, pues

---

<sup>32</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 22-34 (I, VII, p.12).

<sup>33</sup> Cfr. 1) *Idem.* 2) Gomez-Lobo, *op. cit.*, p. 41. 3) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>34</sup> Según la traducción que James Urmson hace del término *arete*. Cfr. Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, pp. 5 y 17-18.

la mediocridad nunca conduce hacia las cosas mejores. Así, para que el ejercicio de la actividad peculiar del ser humano le permita realmente alcanzar su mayor bien es necesario que tal actividad se realice con excelencia o perfección. Como dice Aristóteles, el acto de un buen guitarrista y de un mal guitarrista es genéricamente el mismo, pero para cualquier guitarrista se da el caso de que sea un buen guitarrista si es que desempeña a la perfección su actividad.<sup>36</sup> Del mismo modo, el ser humano sólo puede alcanzar la felicidad, que es su mayor bien, a través de un ejercicio perfecto o excelente de su función propia.

Algunos estudiosos de la ética aristotélica han señalado que la tesis de que el ser humano tiene una actividad o una función que le es peculiar supone considerar que "ser humano" es un término funcional,<sup>37</sup> es decir un término que refiere a una cosa que se distingue de las demás por su función o su uso. "Cuchillo", por ejemplo, es un término funcional porque refiere a una cosa que se define por su función: *servir para* cortar; "médico" es también un término funcional porque refiere a una persona que se caracteriza por el hecho de que *ejerce* la profesión de la medicina. Pero ¿el término "ser humano" es de este tipo? ¿Acaso los individuos de la especie humana tenemos una función o un uso que nos definen como tales?

"Ser humano", al igual que "caballo" o "aguacate" no parecen ser términos funcionales, porque las cosas a las que refieren no tienen por naturaleza una función o un uso que las define como lo que son. Es verdad que algunas personas usan los aguacates para hacer guacamole, pero "aguacate" no se define como "la fruta que sirve para hacer guacamole". De manera similar podemos decir que la gente suele usar a los caballos para cargar cosas o para trasladarse de un lugar a otro o para tirar carruajes, pero, como señala Urmson, "esto muestra solamente que el hombre es el imperialista del reino animal, y no que los caballos, por su propia naturaleza, tengan una función que realizar."<sup>38</sup>

Pese a que a primera vista es una objeción a Aristóteles señalar que "ser humano" no es un término funcional, podemos, sin embargo, tener una comprensión más justa de las razones por las que él sostiene la tesis de que los humanos tienen una función propia, si consideramos —como explican diversos estudiosos de su obra—<sup>39</sup> que en sus indagaciones acerca de la naturaleza

---

<sup>35</sup> Según la traducción que Antonio Gómez Robledo hace del término *arete*. Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1098a 7-18 (I.VII, p. 13).

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, 1098a 7-18 (I.VII, p.13).

<sup>37</sup> Cfr. 1) Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, pp. 146-147. 2) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>38</sup> Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, p. 19. [La traducción es mía.]

<sup>39</sup> Cfr. 1) Ingemar Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Carl Winter, 1966. En esta tesis sigo la traducción al español de Bernabé Navarro, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM/IIF, 1987, p. 371. 2) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, pp. 19- 20.

Aristóteles asume una visión teleológica acerca de algunas de las cosas que existen y ocurren en el mundo natural; él argumenta, por ejemplo, que en el caso de los seres vivos todo órgano existe para lograr algún determinado propósito o fin: "Podemos, piensa él, investigar cuál es la función del corazón, del hígado, de los riñones o del ojo y esperar encontrar una respuesta; ninguno de esos órganos son meras cosas superfluas, inútiles."<sup>40</sup>

Aunque las explicaciones teleológicas de la naturaleza están muy desacreditada hoy en día entre los teóricos del método científico, si es que tales explicaciones se interpretan como sosteniendo que el cumplimiento de un determinado propósito o fin es *causa* de la existencia o de la ocurrencia de ciertas cosas en la naturaleza,<sup>41</sup> notemos que tales explicaciones no son completamente ajenas a las intuiciones cotidianas de la gente; no es extraño, por ejemplo, que cuando visitamos un zoológico o cuando asistimos a una charla sobre animales planteemos preguntas tales como: "¿Para qué tienen colmillos los elefantes?" o "¿Para qué les sirven las rayas a los tigres?" Creo que reconocer que las intuiciones cotidianas tienen una base en la visión teleológica de los organismos vivos, permite considerar la tesis aristotélica de que los seres humanos tienen un *ergon* propio como algo que, por lo menos, no resulta descabellado o absurdo sostener. Más adelante, en el capítulo 5, examinarán con detalle los argumentos de Aristóteles a favor de una concepción teleológica de la naturaleza, así como las discusiones que hay entre los intérpretes de su obra en relación con el alcance que tal concepción teleológica de la naturaleza tiene en sus planteamientos éticos.

Pero volvamos a la cuestión de ¿en qué consiste el *ergon* propio de los humanos? Para contestar esta pregunta Aristóteles hace un análisis de los elementos constitutivos de los individuos de la especie humana, puesto que —de manera acorde con su concepción teleológica de los órganos o partes de los seres vivos— asume que las diversas funciones o actividades que los humanos pueden realizar (incluyendo su función o actividad distintiva) dependen de la forma en la que están constituidos.

### 1.3.2 ¿Cuál es el *ergon* del ser humano?

---

<sup>40</sup> Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, p. 20. [La traducción es mía.]

<sup>41</sup> Aristóteles sostuvo que los fines o propósitos a los que sirven algunas de las cosas y fenómenos del mundo natural son *una de las causas* (la causa final) que determina la existencia y la ocurrencia de éstos; que llueva, por ejemplo, no es algo que suceda por razones puramente mecánicas, sino que es algo que sucede con vistas a un fin (la germinación del trigo, el abastecimiento de las fuentes de donde beben los animales, etc.). Hoy en día hay filósofos y científicos que defienden la utilidad de las explicaciones teleológicas, sin embargo, ellos tienen claro que los propósitos a los que aluden este tipo de explicaciones sirven para comprender mejor ciertos fenómenos y procesos, pero no son causa de ellos. Cfr. 1) Aristóteles, *Física*, (tr. Guillermo R. de Echandía), Madrid: Gredos, 1995, 194b 15 - 195a 5 (II.3, pp. 140-142) y 198b 10 - 1099a 10 (II.8, pp. 161-164). 2) Margarita Ponce, *La explicación teleológica*, México: UNAM/IIF, 1987, pp. 50-57. 3) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, p. 20.

Los seres humanos somos un tipo de organismo vivo y, según Aristóteles,<sup>42</sup> todos los organismos vivos están compuestos por un cuerpo (*sōma*) y un alma (*psyche*). El alma se concibe como el principio vital que anima a un organismo, es decir, como aquello en virtud de lo cual éste realiza las actividades propias de un ser viviente —por ejemplo alimentarse y crecer. Así, tener un alma es lo que hace la diferencia entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto y, en ausencia del alma, los órganos que forman parte de un cuerpo no pueden realizar las actividades funcionales que los definen; por ejemplo, en ausencia del alma el corazón de un animal no puede bombear la sangre y la raíz de una planta no puede absorber los nutrientes.

La *psyche* específicamente humana está constituida de tal manera que las personas pueden realizar actividades funcionales similares a las de otros organismos vivos (como nutrirse, crecer, percibir, etc.), además de aquellas actividades que involucran al pensamiento y que no son propias ni de las plantas ni de otros animales (como deliberar para elegir el curso de sus acciones o elaborar una teoría para explicar un fenómeno). Atendiendo a la distinción anterior, Aristóteles sostiene que el alma humana tiene una parte irracional y otra parte racional,<sup>43</sup> cada una de las cuales se subdivide, a su vez, de acuerdo con las distintas funciones que realiza.

Así, Aristóteles sostiene, por un lado, que la parte irracional del alma humana incluye una parte vegetativa, una parte sensitiva y una parte concupiscible. La parte *vegetativa* del alma hace posibles las funciones relacionadas con la nutrición y el crecimiento, propias no sólo del ser humano, sino de cualquier organismo vivo. Oír, tocar, ver, oler, etc., son funciones que dependen de la parte *sensitiva* del alma; dichas funciones no son exclusivas de los humanos, puesto que —aunque las plantas no son capaces de realizarlas— hay otros animales, además de los humanos, que sí lo hacen. La parte *concupiscible* del alma es la que permite que los individuos experimenten inclinaciones y apetitos (por ejemplo el impulso de huir del peligro o el deseo sexual) y aunque los humanos no son los únicos animales que los experimentan, ellos sí son los únicos capaces de dirigirlos de manera racional; la persona cobarde, por ejemplo, permite que sus impulsos se impongan a lo que la razón aconseja, pero la persona valiente dirige sus impulsos de acuerdo con los dictados de la razón.<sup>44</sup> Así, dice Aristóteles, la parte concupiscible del alma humana es irracional, pero puede comunicarse, de alguna manera, con la parte racional.

---

<sup>42</sup> Cfr. 1) Aristóteles, *Acerca del alma*, (tr. Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos, 1978, 412a 12-25 (II.I, p. 168). 2) Everson, *op. cit.*, nota 26 en p. 86. 3) Jennifer Whiting, "Living Bodies"; en Martha C. Nussbaum y Amélie O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 77. 4) T.H. Irwin, "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics"; en Rorty (ed.), *op. cit.*, p. 41.

<sup>43</sup> Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 30 - 1098a 5 (I.VII, p. 12), 1102a 25 - 1103a 5 (I.XIII, pp. 25-27) y 1139a 1-36 (VI.I, pp. 134-135). 2) Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México: FCE y UNAM/Centro de Estudios Filosóficos, 1957, p. 23.

<sup>44</sup> Cfr. Gomez-Lobo, *op. cit.*, p. 47.



Por otro lado, la parte racional del alma humana incluye una parte deliberativa y una parte científica, cada una de las cuales hace posible la realización de actividades de las que —según Aristóteles— no son capaces ni las plantas ni otros animales. Las actividades del pensamiento que se dirigen al logro de un determinado propósito o a la resolución de algún problema de la vida práctica son posibles gracias a la parte *deliberativa* del alma racional;<sup>45</sup> ejercitamos la actividad del pensamiento práctico, por ejemplo, para decidir por qué partido político votar, cómo educar a nuestros hijos, cómo manejar nuestro enojo, cómo distribuir nuestro tiempo, qué hacer para poder comprar el coche que nos interesa, etc. Deliberar es indispensable en la vida práctica, porque la dirección que le damos a nuestra existencia no se nos impone como algo ineludible y no hay una única manera de enfrentar los diversos problemas que se nos presentan; cada situación tiene sus propias peculiaridades y permite una gama de opciones para ser abordada, de modo que las personas tenemos que deliberar y elegir racionalmente entre diversos cursos de acción.<sup>46</sup> Ahora bien, cuando el pensamiento no se ocupa de considerar la manera de alcanzar ciertos propósitos o de resolver ciertos problemas de la vida práctica, sino que tiene por objeto la comprensión y la contemplación de la verdad por sí misma, el agente está realizando una actividad de tipo teórico, la cual es posible gracias a la parte *científica* de su alma racional;<sup>47</sup> a través de la actividad del pensamiento teórico se puede, por ejemplo, conocer las propiedades de los triángulos, elaborar teorías para explicar qué es la verdad o cuál es el origen del universo, etc.

Aquellas disciplinas que no están encaminadas a la búsqueda de la verdad por sí misma, sino en cuanto que medio para el establecimiento de principios adecuados de acción, son disciplinas de tipo práctico.<sup>48</sup> La ciencia política, por ejemplo, no pretende simplemente elaborar argumentos correctos y verdaderos acerca de las formas de organización y de convivencia social, sino que busca que esos argumentos sean útiles o provechosos para mejorar la forma en la que los grupos humanos se organizan y conviven; de manera similar, la ciencia médica no pretende sólo construir teorías verdaderas acerca de la salud de los seres humanos, sino que busca que esas teorías sean útiles para lograr que las personas estén sanas. Las disciplinas teóricas, en cambio, están encaminadas a la búsqueda de la verdad por sí misma, lo que pretenden es construir teorías explicativas acerca de algún aspecto de la realidad, independientemente de que puedan o no derivarse aplicaciones prácticas de éstas; así, conocer las propiedades de los objetos matemáticos o las leyes que rigen el movimiento de los cuerpos celestes es algo valioso en sí mismo y su importancia no requiere ser justificada apelando a algo más. Un argumento ético o un argumento político es criticable si no es pertinente en relación con algún fin práctico importante, pero no es

---

<sup>45</sup> Cfr. 1) Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, nota 78 en p. 61. 2) Gomez-Lobo, *op. cit.*, pp. 36-37

<sup>46</sup> Cfr. Broadie, *op. cit.*, p. 19.

<sup>47</sup> Cfr. Gomez-Lobo, *op. cit.*, pp. 36-37

<sup>48</sup> Cfr. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, pp. 87-88.

criticable una teoría astronómica o matemática que permita explicar algún aspecto de la realidad, aunque no sea útil en relación con ningún fin práctico: "No es intrínseco a la naturaleza de cualquier rama de la matemática pura el ser aplicable (ni siquiera un poco) a objetos concretos. Su éxito como ese tipo de disciplina intelectual que es no depende de esto, sino del rigor interno y del poder teórico explicativo; y el matemático que no se interesa en las aplicaciones concretas no está equivocado sobre el propósito de su disciplina."<sup>49</sup>

Por supuesto que Aristóteles no está afirmando que las cuestiones prácticas tienen que abordarse sin referencia a la teoría ni que ésta sea necesariamente inaplicable a la resolución de problemas prácticos. Como explica Nussbaum,<sup>50</sup> él reconoce que hay una interrelación entre la teoría y la práctica, pero distingue entre aquello que *primariamente* perseguimos en uno y otro caso: Se ejercita la actividad del pensamiento práctico cuando se buscan conocimientos útiles respecto de lo que cae en el dominio del hacer y el obrar,<sup>51</sup> mientras que el pensamiento teórico persigue el conocimiento y la contemplación de la verdad por sí misma. A Tales y a Anaxágoras, dice Aristóteles, "les vemos ignorantes de las cosas que les son provechosas, reconociéndose, en cambio, que saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, bien que sean inútiles, puesto que no son los bienes humanos los que ellos buscan."<sup>52</sup>

Volvamos, ahora, a la cuestión crucial para la teoría de la felicidad que estamos considerando: Si las diversas partes racionales e irracionales de su alma les permiten a los seres humanos realizar tan diversas funciones (nutrirse, crecer, sentir, tener impulsos y apetitos, y razonar), ¿cuál de entre todas esas funciones es la distintiva de ellos? Aristóteles responde que nutrirse y crecer no pueden ser funciones distintivas de las personas, puesto que, como hemos visto, las realiza cualquier organismo vivo. Sentir y tener impulsos y apetitos tampoco pueden ser funciones distintivas de los humanos, porque otros animales también las realizan. Así, concluye Aristóteles,<sup>53</sup> el *ergon* de los seres humanos tiene que ser la única función que queda, es decir, la actividad de la razón; ésta, como se ha dicho, no es posible ni para las plantas ni para otros animales y por eso puede considerarse distintiva de los humanos.

Pero, cuando Aristóteles sostiene que la actividad de la razón es la función o el *ergon* propio de los humanos, ¿se refiere tanto a la actividad de la razón práctica como a la actividad de la razón teórica o únicamente a alguna de ellas? Las posibles respuestas a esta pregunta están

<sup>49</sup> Broadie, *op. cit.*, p. 18. [La traducción es mía.]

<sup>50</sup> Cfr. 1) Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, p. 88. 2) Aristóteles, *Ética eudemia*, *op. cit.*, 1216b 10-25 (I.5, p. 420). 3) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1095a 1-5 (I.III, pp. 3-4).

<sup>51</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1140a 1 - 1140b 30 (VI.IV-V, pp. 137-139).

<sup>52</sup> *Ibid.*, 1141b 5-10 (VI.VII, p. 141)

<sup>53</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, 1098a 5-10 (I.VII, p. 13). 2) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, p. 20. 3) Broadie, *op. cit.*, p. 35.

estrechamente conectadas con la polémica en torno a la interpretación intelectualista y a la interpretación comprensiva de su teoría de la felicidad.

#### 1.4 INTERPRETACIONES INTELECTUALISTA Y COMPREHENSIVA DE LA FELICIDAD

De acuerdo con lo dicho hasta aquí se podría pensar que, dado que para Aristóteles la felicidad consiste en el ejercicio perfecto o excelente del *ergon* propio de los humanos y dado que éste es la actividad de la razón, entonces, para él la vida feliz incluye al ejercicio excelente de la actividad de la razón en sus dos modalidades, es decir, la práctica y la teórica. No obstante, existe mucha polémica en torno a la cuestión de si tanto la actividad del pensamiento teórico como la actividad del pensamiento práctico constituyen —para Aristóteles— el *ergon* de los humanos y, por tanto, si ambas son elementos constitutivos de la *eudaimonia*.

Algunos especialistas han sostenido que con base en la *Ética nicomaquea* se pueden defender al menos dos concepciones distintas de la felicidad y algunos de ellos han intentado mostrar que una u otra de dichas concepciones es la más coherente con la ética aristotélica en su conjunto; en otros casos los especialistas no han distinguido claramente cada una de las posibles interpretaciones acerca de la felicidad, pero han asumido implícitamente alguna de aquéllas. Ackrill, Rorty, Irwin, Cooper, Urmson y Nussbaum son algunos de los filósofos que, en algunos de sus textos,<sup>54</sup> han argumentado a favor de una interpretación inclusivista o comprensiva de la teoría aristotélica de la *eudaimonia* —es decir— una interpretación según la cual la felicidad incluye el ejercicio excelente de la actividad de la razón en sus dos modalidades y, de acuerdo con algunos de intérpretes, también la excelencia corporal y el disfrute de algunos de los bienes externos. En contraste, en algunos de sus textos,<sup>55</sup> Gómez Robledo, Kenny y Clark han apoyado una interpretación intelectualista de la felicidad que hace consistir a ésta, ya sea de manera exclusiva o dominante, en el ejercicio excelente del pensamiento teórico. Por último, hay muchos casos en que los especialistas no se han ocupado en defender una u otra interpretación, sino que han explorado algunos problemas que se suscitan en relación con éstas.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Cfr. 1) Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, pp. 89-115. 2) Ackrill, *op. cit.*, pp.15-33. 3) Amélie O. Rorty, "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*"; en Rorty (ed.), *op. cit.*, pp. 377-394. Este texto apareció por primera vez en *Mind*, N° 87, 1978. 4) Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", *op. cit.*, pp. 211-250. 5) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, pp. 118-127. 6) Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, pp. 373-377.

<sup>55</sup> Cfr. 1) Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 131-140. 2) Anthony Kenny, "Happiness"; en *Proceedings of the Aristotelian Society*, N° 66, 1965-1966, pp. 93-102. 3) Stephen R.L Clark, *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975.

<sup>56</sup> Cfr. 1) Gavin Lawrence, "Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: Nicomachean Ethics 1.7.1097b16-20"; en *Phronesis*, Vol. XLII, N° I, 1997, pp. 32-76. 2) Thomas Nagel, "Aristotle on *Eudaimonia*"; en Rorty (ed.), *op. cit.*, pp. 7-14. Este artículo apareció originalmente en *Phronesis*, N° 17, 1972. 3) Kathleen V. Wilkes, "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics"; en Rorty (ed.), *op. cit.*, pp. 341-357. Este artículo apareció por primera vez en *Mind*, N° 87, 1987.

Consideraremos, primeramente, una formulación de la interpretación exclusivista o intelectualista de la felicidad, a la que se llega llevando hasta sus últimas consecuencias la tesis de que el *ergon* propio de los humanos es únicamente la actividad del pensamiento teórico.

#### **1.4.1 La felicidad como el ejercicio del pensamiento teórico (intelectualismo)**

De acuerdo con el análisis que hasta aquí se ha hecho del argumento aristotélico del *ergon* propio de los humanos, éste no radica ni en la vida vegetativa ni en la vida sensible ni en la vida concupiscible, sino en la vida racional. Sin embargo, hay quienes<sup>57</sup> señalan que siguiendo diversos pasajes de la *Ética nicomaquea*<sup>58</sup> es posible sostener que el argumento del *ergon* de Aristóteles incluye dos premisas adicionales que no hemos considerado: *Primero*, la premisa de que en caso de que una cosa realice más de una función o actividad distintiva de su especie, entonces, su *ergon* radica en aquella función que sea “la mejor y la más perfecta”<sup>59</sup> de entre todas; de modo que si el ser humano se distingue de otras especies tanto por la racionalidad teórica como por la racionalidad práctica, su *ergon* tiene que consistir en aquella de estas dos actividades que sea la mejor y la más perfecta. *Segundo*, la premisa de que la actividad de la razón teórica es la más perfecta o valiosa porque se ocupa de las cosas más excelentes que es posible conocer (como los cuerpos del sistema celeste, los objetos matemáticos o las cosas divinas), además de que, a diferencia de la actividad de la razón práctica, se ejercita sólo por sí misma y no como un medio para obtener un beneficio ulterior.

A partir de las dos premisas anteriores Aristóteles deduce, al parecer, la tesis de que el *ergon* de los humanos radica exclusivamente en la actividad de la razón teórica y —puesto que él había sostenido que la felicidad consiste en ejercer con excelencia el *ergon* de los humanos— esta tesis lo lleva a concluir que la *eudaimonia* consiste en ejercer excelentemente la actividad de la razón teórica.<sup>60</sup> Esta concepción de la felicidad ha sido calificada como “exclusivista” porque identifica a la felicidad con *un único bien particular* —a saber, la vida intelectual o sea aquella dedicada al conocimiento y a la contemplación de la verdad. Por ser este bien particular en el que se hace consistir a la felicidad, dicha concepción ha sido también llamada “concepción intelectualista”.

<sup>57</sup> Ver por ejemplo: 1) Wilkes, *op. cit.*, pp. 342-344. 2) Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 131-134.

<sup>58</sup> Ver por ejemplo, Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1098a 7-20 (I.VII, p. 13), 1139b 15 - 1141b 25 (VI.III-VII, pp.136-142), 1177a 20-25 (X.VII, p. 252) y 1177b 15 - 1178a 5 (X.VII, pp. 253-254).

<sup>59</sup> *Ibid.*, 1098a 15-20 (I.VII, p. 13). Además, Cfr. Rorty, *op. cit.*, p. 378.

<sup>60</sup> Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177a 11-20 (X.VII, pp. 251-252). 2) Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 133-134.

En el Libro X de la *Ética nicomaquea* es donde se encuentran la mayoría de los pasajes en los que se apoya la tesis exclusivista o intelectualista de la felicidad;<sup>61</sup> es ahí donde Aristóteles afirma, por ejemplo: "Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. [...] La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia."<sup>62</sup>

Pero, preguntémosnos, ¿satisface la vida intelectual las condiciones formales que, según Aristóteles, requiere la felicidad? ¿Tal tipo de vida es realmente un bien practicable, autosuficiente y deseable siempre como fin y nunca como medio para obtener un fin ulterior?

Según Aristóteles<sup>63</sup> la vida dedicada a la teoría es el bien más autosuficiente al que se pueda aspirar, puesto que para dedicarse a ella no se requiere de la presencia de otras personas y apenas se requieren de los bienes externos indispensables para mantenerse vivos, sanos y con el mínimo indispensable de confort. Hay que notar que la persona que se dedica a este tipo de vida necesita efectivamente de los bienes externos (un organismo saludable, alimentación suficiente, vestido adecuado, un lugar donde vivir, etc.), pero únicamente en cuanto que medios para conservar su vida en buen estado y tener el confort requerido para poder ejercer la actividad de la razón teórica. Así, si se asume la interpretación exclusivista de la felicidad, los bienes externos tienen que considerarse condiciones necesarias para alcanzar la felicidad, pero no partes de ésta: La felicidad se concibe como constituida única y exclusivamente por la actividad intelectual.

Cualquier otro tipo de vida —como por ejemplo la de quien se dedica al ejercicio de las virtudes morales o al goce de los placeres corporales— es menos autosuficiente, porque para realizarse requiere en mayor medida de los bienes externos y de la presencia de otras personas.<sup>64</sup> Para realizar actos de generosidad, por ejemplo, es necesario poseer dinero o algunos otros bienes materiales; para practicar actos de justicia se requiere que existan otras personas además de uno y algunas cosas para repartir; para gozar de los placeres culinarios se necesita de una considerable variedad y calidad de materias primas; etc. En estos casos, pues, para realizar la actividad en cuestión las personas no sólo requieren de los bienes externos indispensables para su subsistencia,

---

<sup>61</sup> Cfr. 1) Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, op. cit., pp. 375-376. 2) Ackrill, op. cit., p. 15. 3) Nagel, "Aristotle on *Eudaimonia*", op. cit., p. 7. 4) Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, op. cit., pp. 99-100.

<sup>62</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., 1177a 12-25 (X.VII, pp.251-252). Ver también *Ibid.*, 1177b 15 - 1178a 10 (X.VII, pp. 253-254).

<sup>63</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, 1177a 25-35 (X.VII, p.252). 2) Marías, op. cit., pp. 74-75. 3) Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, op. cit., p. 375. 4) Gómez Robledo, op. cit., p. 136.

<sup>64</sup> Cfr. 1) Gómez Robledo, op. cit., p. 136. 2) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., 1177a 25-35 (X.VII, p.252).

su salud y su confort, sino que la actividad misma a la que se dedican requiere, por su propia naturaleza, de otras personas y/o de la posesión de bienes externos.

Con base en lo anterior podemos concluir que la actividad intelectual es más autosuficiente que cualquier actividad práctica, pero, ¿satisface, además, la condición de ser deseable siempre como fin y nunca como medio para un bien ulterior? Aristóteles responde que sí, puesto que, dice, de la vida contemplativa “no resulta nada fuera de la contemplación”.<sup>65</sup> En cambio, quien lleva una vida dedicada a la acción práctica —como la del político, la del misionero o la del arquitecto— persigue siempre fines que están más allá de sus acciones;<sup>66</sup> un misionero, por ejemplo, puede buscar a través sus acciones aliviar la pobreza de la gente y contribuir a la salvación de su alma; un arquitecto quizás busca ganar fama y fortuna o crear diseños novedosos de construcción; etc.

Pese a lo que dice Aristóteles, habría que preguntarnos qué es lo que sucede en aquellos casos en que las personas se dedican a la vida intelectual (por ejemplo quienes investigan en el campo de las matemáticas, la filosofía o cualquiera de las llamadas “áreas puras” de las ciencias), pero que, sin embargo, no lo hacen debido al aprecio que sienten por el conocimiento y la contemplación de la verdad —o por lo menos no lo hacen sólo debido a eso— sino que buscan, además, cosas tales como reconocimiento social o satisfacer las expectativas de alguien a quien admiran o hacerse ricos escribiendo libros sobre los resultados de sus investigaciones. Por supuesto que es posible que las personas valoren la vida intelectual por sí misma y, además, como un medio para satisfacer sus deseos de riqueza o de reconocimiento; pero también es posible que la valoren únicamente de una manera instrumental. Es perfectamente plausible, por ejemplo, que un individuo busque el reconocimiento de su padre dedicándose a la investigación en el área de las matemáticas, no porque aprecie en sí misma esta actividad intelectual, sino porque supone que su padre la admira y cree que sólo dedicándose a ella podrá obtener su reconocimiento.

Me parece que casos como los anteriores muestran que, además de la posibilidad de dedicarse a la vida intelectual sólo por sí misma y nunca como un medio para otra cosa, caben —en contra de lo que sostiene Aristóteles— las siguientes dos posibilidades: 1) Que alguien dirija su vida hacia la consecución de una meta doble constituida por la actividad intelectual y determinados bienes externos (como por ejemplo el reconocimiento social o la riqueza), valorando a aquélla no sólo intrínsecamente, sino también como un medio para alcanzar dichos bienes externos. 2) Que alguien dirija su vida exclusivamente a la búsqueda de ciertos bienes externos (por ejemplo el

---

<sup>65</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177b 1-4 (X.VII, p.252).

<sup>66</sup> Cfr. Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 133.

poder), con la peculiaridad de que —por los motivos que sean y existiendo o no buenas razones para ello— la persona pretende conseguir tales bienes externos a través de la actividad intelectual.

Ciertamente, en situaciones similares a las dos que se describen en el párrafo anterior, los resultados que el agente espera obtener a través de su actividad intelectual no son, estrictamente, efectos producidos por dicha actividad dada su naturaleza: No hay nada en la naturaleza misma de la contemplación de la verdad que pudiera *producir* riqueza o poder o reconocimiento social, en el sentido en el cual —por ejemplo— el ejercicio de la profesión médica sí puede producir, por su propia naturaleza, un descenso en la tasa de mortalidad infantil de una comunidad. Hay que considerar, sin embargo, que es igualmente plausible que un agente se dedique a una actividad práctica buscando resultados que no necesariamente son efectos producidos por la naturaleza misma de la actividad; un médico puede dedicarse a atender a una comunidad marginada únicamente porque cree que ese es un medio para lograr que Dios le perdone los graves pecados que ha cometido o para hacer méritos que cree que le ayudarán a introducirse en la vida política. Quizás lo peculiar de la vida intelectual es que es posible, aunque no necesario, que los agentes la valoren sólo por sí misma y no como un medio para ninguna otra cosa; mientras que a la vida práctica se la valora necesariamente de manera instrumental.

Por último, a la pregunta de si la vida consagrada a la búsqueda y a la contemplación de la verdad es un bien practicable para el ser humano Aristóteles contesta que quizás no, que tal tipo de vida “podría estar por encima de la condición humana”,<sup>67</sup> ya que abrazarla supone ocuparse casi exclusivamente de aquella actividad que nos asemeja a los dioses, dejando de lado las preocupaciones más específicamente humanas relacionadas con la vida política, económica, familiar, etc. Sin embargo, Aristóteles sostiene que hasta donde nos sea posible debemos dedicarnos a la búsqueda y a la contemplación de la verdad, porque —como dije antes— la parte racional de nuestra alma que se ocupa de dicha actividad es lo mejor y lo más perfecto que hay en nosotros (por lo cual, como hemos visto, la función del pensamiento teórico puede ser identificada con el *ergon* propiamente humano):

Si, pues, la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay en nosotros, y que por pequeño que sea el espacio que ocupe, sobrepasa con mucho a todo el resto en poder y dignidad.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177b 25-29 (X.VII, p. 253). Además Cfr. Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 138-140.

<sup>68</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1177b 30-35 (X.VII, p. 254).

Más allá de la polémica en torno al asunto de si la vida intelectual satisface o no las condiciones formales de la felicidad establecidas por Aristóteles, tendríamos que preguntarnos si es correcto el argumento que éste utiliza para identificar al *ergon* de los seres humanos con la actividad de la razón y no con las otras funciones que realizan los seres humanos —como nutrirse, crecer, sentir y tener apetitos—, pues dicho argumento es fundamental para la interpretación exclusivista o intelectualista de la felicidad. Revisemos de nuevo aquel argumento.

Aristóteles sostiene, como se recordará, que las funciones que realizan los seres humanos son las siguientes: a) nutrirse y crecer, b) sentir, c) tener apetitos y d) razonar. Nutrirse y crecer son funciones que los humanos compartimos con cualquier organismo vivo y por eso no son distintivas de nosotros; sentir y tener apetitos son funciones que también realizan otros animales, además de los humanos, y por eso tampoco son lo que nos distingue; así, la función distintiva de los humanos tiene que ser la única que queda, la cual cumple con la condición de ser algo que las personas no comparten ni con las plantas ni con otros animales, a saber, la actividad de la razón. No obstante, como Thomas Nagel<sup>69</sup> ha hecho notar, éste es un argumento por eliminación y su forma es inválida, como queda claro a través de la siguiente analogía.

Las funciones que realiza un sacacorchos-destapador son las de quitar corchos y tapaderas de las botellas. Ahora bien, supongamos que ante la pregunta de “¿Cuál es el *ergon* o la función distintiva de un sacacorchos-destapador?” se argumenta que, puesto que este instrumento comparte con cualquier simple destapador la función de quitar tapaderas de las botellas eso no es distintivo de él y, entonces, su función distintiva tiene que ser la única que queda, es decir, la de quitar corchos. Esta conclusión —que, como Nagel explica, se obtiene ciñéndose a la forma de argumentación por eliminación a la que recurre Aristóteles— es obviamente falsa, porque quitar corchos es algo que realizan tanto los simples sacacorchos como los sacacorchos-destapadores y, por ello, no puede ser la función distintiva de estos últimos. Más aún, sin violentar la posición de Aristóteles podría replicársele<sup>70</sup> que, ya que los dioses poseen la facultad del pensamiento racional sin poseer todas las otras facultades que tienen los seres humanos (es decir, nutrirse, crecer, sentir y tener apetitos), entonces, aquella facultad es la distintiva de los dioses y no puede ser también la distintiva de los seres humanos. De modo que, nos aconseja Nagel, “tenemos que abandonar este método de argumentación por eliminación.”<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Cfr. Nagel, “Aristotle on *Eudaimonia*”, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>70</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 10. 2) Wilkes, *op. cit.*, pp. 344-345.

<sup>71</sup> Nagel, “Aristotle on *Eudaimonia*”, *op. cit.*, p. 10. [La traducción es mía.]



Otra forma de intentar apoyar la idea de que la función distintiva de los humanos es la actividad racional podría consistir en argumentar lo siguiente:

- (i) Aquello en lo que consista la felicidad tiene que satisfacer la condición formal de ser un bien practicable, es decir, de ser algo que dependa de la voluntad del agente. [Como se sostuvo en la sección 1.2 de este capítulo.]
- (ii) La felicidad se identifica con el ejercicio excelente de la función distintiva de los humanos, es decir, de su *ergon*.
- (iii) El *ergon* de los humanos tiene que ser alguna función que éstos realicen de manera voluntaria. [A partir de (i) y (ii).]
- (iv) Las funciones que realizan los seres humanos son las siguientes: crecer, nutrirse, sentir, tener apetitos y razonar; de entre todas éstas, sólo la última se realiza de manera voluntaria.

Por lo tanto:

- (v) El *ergon* o la función distintiva de los humanos tiene que ser la actividad de la razón. [A partir de (iii) y (iv).]

El problema con el argumento anterior es que se comete una falacia de circularidad,<sup>72</sup> porque en la premisa (ii) se define a la felicidad tomando como criterio al *ergon*, pero luego, en la premisa (iii), el *ergon* se caracteriza tomando como criterio una característica de la felicidad que se había establecido en (i). Dicho más brevemente, la felicidad se define en función del *ergon* y el *ergon* se define en función de la felicidad, y asumiendo esta falacia es como se logra concluir que el *ergon* es la actividad de la razón.

¿Habría alguna forma convincente de defender la tesis de que el *ergon* humano consiste exclusivamente en el ejercicio de la actividad racional? Nagel sugiere que Aristóteles podría asumir una concepción del ser humano como un sistema complejo, en el que las diversas funciones realizadas (es decir las relativas a la nutrición, al crecimiento, a la sensibilidad, a los apetitos y a la racionalidad) están coherentemente organizadas para lograr, de manera conjunta, el funcionamiento óptimo del sistema. Asumiendo esto, Aristóteles no tendría que exponerse a las críticas que —según hemos visto— enfrenta su concepción del *ergon* de los humanos como “aquella

---

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 9.

función que éstos no comparten con otras especies”, ya que tendría la opción de definirlo como “aquella función que ocupa la jerarquía más alta en relación con las otras funciones que forman parte del sistema total”.<sup>73</sup> Así, aunque se reconocería que el ser humano tiene que concebirse atendiendo a las diversas funciones que realiza y a la retroalimentación mutua entre ellas (una buena nutrición, por ejemplo, hace posible la actividad intelectual y ésta, a su vez, hace posible la búsqueda eficiente de comida), habría lugar para identificar a la actividad racional como el *ergon* humano en tanto que es la función que ocupa el lugar más alto en la jerarquía, puesto que en torno a ella se organizan las otras funciones para lograr el funcionamiento óptimo de la vida humana: “[...] la explicación de más alto nivel de una vida humana coloca a todas las otras funciones en una posición de apoyo en relación con la actividad intelectual. Y aunque la razón nos ayuda a conseguir lo suficiente para comer y trasladarnos de un lado a otro, no está subordinada a esas funciones más bajas.”<sup>74</sup>

No obstante, si Aristóteles recurre a la estrategia argumentativa que se propone en el párrafo anterior, enfrentaría el siguiente problema: Identificar a la actividad racional con el *ergon* humano apelando al hecho de que en torno a ella se organizan las funciones más bajas para lograr *el funcionamiento óptimo del sistema*, nos compromete con el supuesto de que el propósito fundamental de la actividad racional es la regulación de la vida práctica: conseguir los satisfactores para nuestras necesidades básicas, manejar adecuadamente nuestros apetitos para poder alcanzar los diversos bienes que nos proponemos, decidir cómo usar nuestro tiempo libre, enfrentar una catástrofe natural, etc. De este modo, el *ergon* humano en realidad se estaría identificando con la racionalidad práctica, lo cual es un problema para Aristóteles porque él está sumamente interesado en mostrar que la razón humana tiene un uso que va mucho más allá de la vida práctica, a saber, la vida dedicada a la teoría. Así, pues, “[e]l modelo de retroalimentación no funciona para el *ergon* de los humanos, porque [según Aristóteles] el mejor y más puro empleo de la razón no tiene nada que ver con la vida diaria.”<sup>75</sup>

En suma, la interpretación intelectualista de la felicidad está asentada sobre la tesis de que el *ergon* de los humanos consiste exclusivamente en la actividad racional, pero, como hemos visto, esta tesis enfrenta los siguientes problemas: a) Si se acepta la definición aristotélica del *ergon* de los humanos como aquella función que los distingue de cualquier otra cosa, entonces la actividad racional no puede ser identificada con él, puesto que —según el propio Aristóteles— esta actividad también es realizada por los dioses. b) Aristóteles podría sostener que el *ergon* de los humanos es

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 10-12. [La traducción es mía]

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 11. [La traducción es mía.]

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 12. [La traducción es mía.]

la actividad racional porque ésta es la única función que ellos realizan voluntariamente y la felicidad tiene que consistir en algo que dependa del agente; el problema es que la noción del *ergon* se introdujo, precisamente, para fijar aquello en lo que consiste la felicidad. c) Sostener que la actividad racional es el *ergon* de los humano apelando a una noción del *ergon* como “aquella función que coordina a las demás, para lograr el funcionamiento óptimo de la vida”, supondría pensar a la racionalidad como algo esencialmente práctico, pero eso no es lo que se requiere para apoyar una concepción intelectualista de la *eudaimonia*.

Veamos si una interpretación inclusivista o comprehensiva de la felicidad presenta menos problemas que la intelectualista que acabamos de exponer y criticar.

#### **1.4.2 La felicidad como la suma de todos los bienes (inclusivismo)**

De acuerdo con varios especialistas,<sup>76</sup> en la *Ética nicomaquea* hay muchos pasajes que respaldan una concepción de la felicidad según la cuál ésta consiste en algo más complejo que la mera actividad teórica: un conjunto de diversos bienes. Por el hecho de incluir a varios bienes como elementos componentes de la *eudaimonia*, en vez de hacer consistir a ésta en un único bien particular como el de la vida intelectual, a esta concepción de la felicidad se le ha calificado como “inclusivista” o “comprehensive”.

Uno de los principales pasajes a los que suelen recurrir los intérpretes de Aristóteles para apoyar al inclusivismo es el 1097b16-20,<sup>77</sup> porque, según dice Cooper, ahí “Aristóteles explícitamente reconoce que el florecimiento tiene que ser concebido como incluyendo un cierto número de cosas buenas, más que como dominado por un fin singular”.<sup>78</sup> El pasaje en cuestión, de acuerdo con la traducción de Gómez Robledo que hasta aquí hemos venido siguiendo, dice así: “Ella [la felicidad] es aún más deseable que todos los bienes, y no está incluida en la enumeración de éstos. Si lo estuviese, es claro que sería más deseable después de haber recibido la adición del menor de los bienes, ya que con lo añadido se produciría un excedente de bien, y de dos bienes el mayor es siempre el más estimable.”<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Cfr. por ejemplo: 1) Acrill, *op. cit.*, p. 18. 2) Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 213-214. 3) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, p. 119. 4) Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, p. 99. 5) Nagel, “Aristotle on *Eudaimonia*”, *op. cit.*, p. 7. 6) Gomez-Lobo, *op. cit.*, pp. 40 y 43. Entre los especialistas que defienden la interpretación inclusivista existen algunas diferencias: Hay quienes afirman que Aristóteles concibe a la *eudaimonia* como el conjunto de *todos* los tipos de bienes existentes y hay quienes afirman que la concibe como compuesta por un conjunto de *varios* bienes, especialmente la excelencia del pensamiento teórico y la del pensamiento práctico. En esta tesis me centraré únicamente la primera de estas versiones del inclusivismo.

<sup>77</sup> Cfr. 1) Ackrill, *op. cit.*, pp. 20-21. 2) Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 213-214. 3) Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>78</sup> Cooper, *Reason and the Human Good in Aristotle*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>79</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 16-20 (I. VII, pp. 11-12).

De acuerdo con la lectura que hacen Irwin<sup>80</sup> y Ackrill,<sup>81</sup> para que sea cierta la pretensión que Aristóteles expresa en la cita anterior de que 'No hay ningún bien que pudiera agregársele a la felicidad para producir un bien mayor', tiene que concebirse a la felicidad como incluyendo a todos los bienes existentes, lo que supone asumir un punto de vista inclusivista sobre ésta. Al conjunto formado por todos los bienes existentes es a lo único que no se le puede agregar otro bien para producir un bien más deseable, puesto que no existe ningún bien que dicho conjunto no incluya. Nótese que concebir a la felicidad como "el conjunto de todos los bienes existentes" permite entender, además, por qué Aristóteles afirma que aquélla no está incluida en la enumeración de los bienes: La felicidad no es un bien particular —como lo son, por ejemplo, la amistad, la virtud, el placer, la salud o la contemplación—, sino que es el conjunto formado por todos los bienes particulares.

Consideremos una reconstrucción más detallada del argumento que, con base en 1097b16-20, pretende apoyar la tesis inclusivista de que la felicidad incluye a todos los bienes existentes:

- (1) Cualquier bien que admite incremento se vuelve más estimable después de haber recibido la adición del menor de los bienes, porque con lo añadido se produce un excedente de bien.
- (2) Entre dos bienes, el mayor es siempre el más estimable.
- (3) La felicidad, siendo el bien supremo, tiene que ser el bien más estimable de todos los que existen. [A partir de (2)].

Como se vio en la sección 1.2, para Aristóteles la felicidad es el "el más excelso de todos los bienes";<sup>82</sup> en esto, dice él, incluso están de acuerdo el vulgo y los espíritus más selectos, a pesar de que puedan no coincidir en sus ideas acerca de la naturaleza misma de la felicidad. Que la felicidad es el bien supremo, sostiene Aristóteles,<sup>83</sup> se hace patente particularmente en el hecho de que ella es la única cosa deseable siempre como fin y nunca como medio.

---

<sup>80</sup> Cfr. Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", *op. cit.*, pp. 213-214.

<sup>81</sup> Cfr. Ackrill, *op. cit.*, pp. 20-22.

<sup>82</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1095a 15-20 (I.IV, p. 4).

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid.*, 1097a 15 - 1097b 7 (I.VII, pp. 10-11).

(4) La felicidad no admite incremento, porque si pudiera incrementarse, entonces, el bien resultante de ese incremento sería más estimable que la felicidad —lo cual contradice a (3). [A partir de (1) y (3).]

(5) Cualquier bien particular admite incrementarse con la adición de algún otro bien particular, pero *el conjunto de todos los bienes particulares* es el único bien que, por definición, no admite incremento.

Por lo tanto:

(6) La felicidad se identifica con el conjunto de todos los bienes particulares (esta es precisamente la tesis inclusivista de la felicidad). [A partir de (4) y (5).]

Si uno acepta la conclusión anterior y además está de acuerdo con Aristóteles en que los bienes existentes son “los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo”,<sup>84</sup> entonces, concebirá a la felicidad como la suma de estas tres clases de bienes. Así, se considerará que una persona es feliz si satisface las siguientes tres condiciones:<sup>85</sup> Primero, posee *bienes corporales* o excelencia física, puesto que goza de un funcionamiento adecuado de las actividades relacionadas con la nutrición, el crecimiento y la sensibilidad. Segundo, posee *bienes anímicos* —o dicho de otro modo, ha logrado la excelencia del carácter y la excelencia de la inteligencia— puesto que es capaz de regular sus acciones a través del razonamiento práctico y, además, ejercita con perfección la actividad de la razón teórica. Tercero, posee *bienes exteriores*, como por ejemplo buenos amigos, una casa cómoda, respeto a sus derechos ciudadanos, prestigio, etc.

Ahora bien, ¿cuáles son las diferencias existentes entre el rol que el inclusivismo les asigna a los bienes exteriores y corporales, y el rol que les asigna el intelectualismo? Recuérdese que de acuerdo con la concepción intelectualista de la felicidad los bienes exteriores y corporales son condición necesaria pero no parte de la *eudaimonia*, puesto que su importancia se debe simplemente a que son medios para mantener la vida, la salud y el mínimo confort necesario para ejercitar la actividad teórica. Contrastemos esta posición con la que Aristóteles manifiesta en el siguiente pasaje favorecedor para la interpretación inclusivista de la felicidad:

[La felicidad] es lo mejor y lo más bello y lo más deleitoso, y no hay por qué separar entre sí estos atributos [...]. Con todo, es manifiesto que la felicidad reclama además los bienes exteriores, según antes dijimos. Es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas

<sup>84</sup> *Ibid.*, 1098b 10-15 (I.VII, p.14).

<sup>85</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, 1103a 4-10 (I.XIII, p. 27). 2) Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, 1323a 3-4 (VII, p. 400). 3) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, pp. 3 y 21-22. 4) Margarita Valdés, “Dos aspectos en el concepto de bienestar”; en *Doxa*, N° 9, 1991, pp. 70-71. 5) Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, *op. cit.*, p. 293. 6) Julia Annas, “Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning”; en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 248.

acciones el que esté desprovisto de recursos. Hay muchos actos que se ejecutan, como por medio de instrumentos, por los amigos, la riqueza y la influencia política. Y hay bienes de los cuales quienes están privados ven deslucirse su dicha, como son, por ejemplo, el nacimiento ilustre, la descendencia feliz y la hermosura. No sería precisamente feliz quien tuviese un aspecto repugnante, o fuese de linaje vil, o solitario y sin hijos; y menos aún aquel cuyos hijos o amigos fuesen del todo perversos, o que siendo buenos viniesen a fallecer. Por tanto, como hemos dicho, la felicidad parece exigir un suplemento de prosperidad tal como el que queda descrito [...].<sup>86</sup>

En este pasaje Aristóteles claramente les atribuye a los bienes exteriores y corporales una importancia mucho mayor que la que les concede en el contexto de defender una visión intelectualista de la *eudaimonia*, pues no los considera simplemente medios para mantener la vida, la salud y un mínimo de confort, sino que les reconoce un valor instrumental que va mucho más allá de eso e, incluso, considera que algunos de dichos bienes son valiosos intrínsecamente.<sup>87</sup> Veamos esto.

Por un lado, Aristóteles considera a los bienes exteriores y corporales instrumentos necesarios para la felicidad porque el agente requiere de ellos para practicar la virtud moral, la cual es uno de los bienes anímicos que forman parte de la *eudaimonia*; así, por ejemplo, se necesita tener la salud suficiente para enrolarse valerosamente en el ejército que luchará contra un tirano y se necesita tener alguna riqueza para actuar generosamente con una persona pobre. Pero el valor instrumental de los bienes externos y corporales también tiene que ver con el hecho de que son un medio para procurarnos diversos tipos de bienestar interior,<sup>88</sup> como por ejemplo la tranquilidad de saber que mañana tendremos para darles de comer a nuestros hijos o la dicha que experimentamos en compañía de nuestros amigos o la ausencia de dolores terribles de la que disfrutamos cuando estamos sanos.

Por otro lado, ciertos bienes corporales y externos (como la salud, los buenos amigos, los buenos hijos, el placer, etc.,) son valiosos de manera intrínseca y no sólo como medios para alcanzar otra cosa. Así, tener un organismo saludable es valioso en sí mismo y no únicamente

---

<sup>86</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1099a 24 - 1099b 9 (I.VIII, pp.16-17). Nótese que en esta cita Aristóteles implícitamente divide los bienes en dos tipos: los del alma y los exteriores, incluyendo en esta última categoría los bienes corporales (como la hermosura) y los bienes propiamente exteriores o materiales (como la riqueza o los amigos); el criterio que sigue en este caso parece ser el de que los bienes del alma dependen del agente, mientras que los bienes del cuerpo y materiales depende de la fortuna. En otras ocasiones, en cambio, Aristóteles divide los bienes en interiores y exteriores, incluyendo en la primera categoría tanto los del cuerpo como los del alma —ver, por ejemplo, Aristóteles, *Retórica*, (tr. Antonio Tovar), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971, 1360b 4-29, I.5, pp. 24-25; el criterio que sigue en estas ocasiones es que los bienes del cuerpo y del alma son internos al agente, mientras que los bienes exteriores están fuera del agente. Por último, Aristóteles también asume, la división de los bienes en las tres categorías que hasta aquí veníamos considerando: los del cuerpo, los del alma y los exteriores.

<sup>87</sup> Ver lo que dicen al respecto Irwin y Everson, quienes sostienen una interpretación intelectualista de la teoría aristotélica de la felicidad, en: 1) Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", *op. cit.*, pp. 213-214. 2) Everson, *op. cit.*, pp. 90-93.

<sup>88</sup> Cfr. Valdés, "Dos aspectos en el concepto de bienestar", *op. cit.*, p. 71.

porque, por ejemplo, eso sea una condición necesaria para trabajar, para procrear hijos sanos o para realizar ciertos actos virtuosos. De manera similar, el valor de los amigos o de los hijos no reside únicamente en que —por ejemplo— nos den la oportunidad de perfeccionar nuestro carácter, sino que ellos son valiosos en sí mismos y no tomar eso en cuenta es inmoral. Como explica Everson,<sup>89</sup> si en el pasaje que venimos comentando Aristóteles sólo les reconociera a los amigos o los hijos un valor instrumental (en cuanto que nos dan oportunidades para practicar la virtud), habría que atribuirle la grotesca creencia de que cuando muere alguno de nuestros amigos o alguno de nuestros hijos lo único que hay que lamentar es la pérdida de oportunidades para practicar la virtud.

Pero, la felicidad concebida comprensivamente ¿cumple con la condición de ser un bien autosuficiente? La autosuficiencia puede entenderse de dos maneras: (1) No dependencia de bienes externos. (2) Ser tal que una vez que se la tiene no hay nada fuera de ella que sea digno de ser deseado. En el *primer* sentido nada es autosuficiente del todo, pues hemos visto que la felicidad concebida intelectualistamente requiere de los bienes externos en cuanto que medios para conservar la vida, la salud y un mínimo de confort indispensable para dedicarse a la actividad teórica, mientras que concebida comprensivamente la felicidad requiere de los bienes externos todavía en mayor medida, porque éstos son parte de ella y no sólo medios para alcanzarla. Ciertamente, ya que la vida dedicada a la teoría requiere de los bienes externos sólo instrumentalmente, hay razón para sostener, como hicimos en el apartado anterior, que ella es más autosuficiente que otros tipos de vida —siempre y cuando, por supuesto, se esté hablando de la autosuficiencia entendida en el primer sentido. Ahora bien, si se considera el *segundo* sentido de autosuficiencia, la felicidad concebida comprensivamente es por completo autosuficiente: Si la felicidad es el conjunto de todos los bienes particulares, entonces, cuando se es feliz no se puede desear ningún otro bien, pues no hay ningún bien que no se tenga.<sup>90</sup>

Preguntémosnos, ahora, si la felicidad concebida comprensivamente también cumple con la condición de ser siempre un fin y nunca un medio. La respuesta es “sí”, porque al asumir que la felicidad es el conjunto de todos los bienes particulares, se tiene que reconocer que no hay ninguna cosa deseable que ella no incluya y, por tanto, que no es posible buscarla como un medio para conseguir alguna otra cosa más deseable.<sup>91</sup> Pero ¿qué tan practicable resulta la felicidad así entendida? ¿Depende de los agentes conseguir el conjunto de bienes conformado por la excelencia física, la excelencia del carácter, la excelencia intelectual y los bienes exteriores? Como resulta

---

<sup>89</sup> Cfr. Everson, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>90</sup> Cfr. lo que dice Irwin sobre la “completud” de la felicidad, en Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 212-214. Además, Cfr. Ackrill, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>91</sup> Cfr. Ackrill, *op. cit.*, p. 23.

evidente, la excelencia física y la posesión de bienes exteriores no depende por completo de los agentes; estos pueden, ciertamente, favorecer un adecuado funcionamiento de su organismo haciendo ejercicio, comiendo sanamente, teniendo hábitos de limpieza, etc., pero aun para hacer esto requieren haber recibido cierta educación y tener algunos recursos económicos, además de que, en todo caso, no pueden evitar a voluntad cosas tales como contraer cáncer o sufrir un accidente que deteriore gravemente su integridad física. De manera similar, los esfuerzos que un agente hace pueden contribuir a que él pueda vivir en una casa cómoda o a que sus derechos ciudadanos le sean respetados o a que sus amigos no lo traicionen, pero tales esfuerzos no son una garantía absoluta de que el agente conseguirá dichos bienes, pues eso dependen en alguna medida de factores que escapan a su control, es decir, dependen en alguna medida de la fortuna.

Así, la consecución de la felicidad concebida comprensivamente parece estar sujeta a los avatares de la fortuna en mayor medida que si se le concibe intelectualistamente, puesto que aunque la vida teórica requiere de bienes exteriores y corporales —los cuales no dependen por completo de los agentes— éstos sólo son indispensables en un grado mínimo que permita asegurar la salud y cierto confort. En cambio, para la felicidad concebida de manera comprensiva, la salud, el respeto de los derechos ciudadanos, los amigos, la fortaleza física, los buenos hijos, etc., son cosas que en sí mismas contribuyen a que la vida sea más completa y mejor,<sup>92</sup> y no simples instrumentos para lograr otra cosa.

No obstante, hay que tener en cuenta que aun desde el punto de vista del inclusivismo la razón es la capacidad fundamental de los seres humanos, porque ella es la que les permite realizar las funciones que los distinguen de los demás animales. Debido a esa importancia fundamental de la razón, dice Aristóteles, a los bienes relacionados con su ejercicio —o sea a la excelencia del carácter y a la excelencia de la inteligencia— “solemos llamar[los] bienes con máxima propiedad y plenamente”,<sup>93</sup> considerándolos los componentes principales de la *eudaimonia*.<sup>94</sup> La superioridad de los bienes del alma se manifiesta, además, en el hecho de que ellos son los únicos que no son susceptibles de un mal uso, mientras que los bienes exteriores y corporales pueden usarse de manera virtuosa o viciosa;<sup>95</sup> el dinero o la fuerza física, por ejemplo, pueden usarse para manipular a otros, pero nunca puede hacerse un mal uso de la virtud de la generosidad.

---

<sup>92</sup> Cfr. 1) Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, op. cit., pp. 92-93. 2) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., 1101a 5-15 (I.X, pp. 21-22) y 1153b 15-21 (VII. XIII, pp. 177-178).

<sup>93</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., 1098b 10-15 (I.VIII, p. 14).

<sup>94</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, 1098a 13-15 (I.VII, p. 13). 2) Urmson, *Aristotle's Ethics*, op. cit., p. 18. 3) Gomez-Lobo, op. cit., p. 50,

<sup>95</sup> Cfr. 1) Aristóteles, *Política*, op. cit., 1321b 5-15 (VII, pp. 401-402). 2) Annas, “Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning”, op. cit., pp. 248-249.



Ahora bien, si la excelencia del carácter y de la inteligencia son los componentes principales de la *eudaimonia* y si alcanzar éstas es algo que depende por completo de los agentes, puede decirse, entonces, que pese a que la fortuna tiene alguna influencia en la consecución de la felicidad, lo más importante para alcanzarla es el esfuerzo del agente: “¿No será del todo insensato dejarse llevar en todo por los casos de la fortuna? No es en ellos donde está el verdadero éxito o el fracaso; y por más que la vida humana necesite complementariamente de los favores de la suerte, como hemos dicho, los actos virtuosos son los árbitros de la felicidad, y los contrarios de lo contrario.”<sup>96</sup>

La concepción inclusivista de la felicidad que hemos venido examinando, no es, como dijimos antes, la única que puede defenderse con base en la *Ética nicomaquea*. Aristóteles reconoce que una concepción inclusivista de la felicidad es la que se adapta mejor a una visión completa de la naturaleza humana, pues toma en cuenta las necesidades relacionadas con el cuerpo, la mente, el entorno social, etc., de las personas; sin embargo, él también piensa que el ser humano debe aspirar a una felicidad superior y más cercana a los dioses, a través de la vida teórica y contemplativa.<sup>97</sup> En otras palabras, creo que lo que Aristóteles afirma es que la felicidad concebida a la manera del intelectualismo no es propiamente humana, pero es lo mejor a lo que pueden aspirar los humanos; mientras que la felicidad concebida a la manera inclusivista es propiamente humana, pero es felicidad sólo “en grado secundario”.<sup>98</sup>

## 1.5 ¿ES ACEPTABLE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA FELICIDAD?

Hemos visto que para Aristóteles la felicidad es algo objetivo,<sup>99</sup> puesto que —independientemente de que se le interprete inclusivista o intelectualistamente— él afirma que el criterio que determina en qué consiste la *eudaimonia* es la naturaleza propia de los seres humanos, la cual, por supuesto, concibe como igual en todas las personas. Afirmar que para Aristóteles la felicidad es algo objetivo no significa, sin embargo, afirmar que sea algo inflexible o que no admita variaciones debidas a los gustos, las aptitudes, las posibilidades, las circunstancias, etc., de cada agente en particular.<sup>100</sup> Así, de acuerdo con la interpretación inclusivista, la vida feliz es aquella en la que se han alcanzado los diversos tipos de excelencia que son propios de cada uno de los elementos constitutivos de la naturaleza humana, es decir, la excelencia del cuerpo, la excelencia del carácter y la excelencia de

---

<sup>96</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1100b 5-11 (I.X, p. 20).

<sup>97</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, 1177b 15 - 1178a 5 (X.VII, pp. 253-254) y 1178a 9-25 (X.VIII, pp.254-255). 2) Ackrill, *op. cit.*, p. 31. 3) Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 139.

<sup>98</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1178a 9-25 (X.VIII, pp.254-255).

<sup>99</sup> Cfr. Robert Almeder, *Human Happiness and Morality. A Brief Introduction to Ethics*, N.Y.: Prometheus Book, 2000, pp. 172-176.

<sup>100</sup> Cfr. Broadie, *op. cit.*, p. 19

la inteligencia; pero es evidente que, por ejemplo, la forma y el grado en que se desarrollen cada uno de estos tipos de excelencia no será igual en el caso de un indígena agricultor del Amazonas, un diplomático de la ONU y un obrero de la Ciudad de México. De manera similar, desde el punto de vista de la interpretación intelectualista la felicidad se identifica con el ejercicio de la parte más perfecta de la naturaleza humana, que, según Aristóteles, es la razón teórica y contemplativa; pero sin duda que, por ejemplo, habrá variaciones entre la vida contemplativa de un monje budista y la vida de un astrónomo de la NASA que vive consagrado a su investigación.

Además de ser objetiva, la concepción de la *eudaimonia* de Aristóteles es una concepción compuesta, puesto que —ya sea que se le interprete intelectualista o inclusivista— él sostiene que para ser feliz se requiere de una multiplicidad de bienes. Como hemos visto, aunque es cierto que de acuerdo con la interpretación intelectualista o exclusivista la felicidad se identifica con un único bien, a saber la vida intelectual, también es cierto que dicha interpretación considera que los bienes corporales y exteriores son condiciones necesarias para la realización de tal tipo vida; la persona que se dedica a la teoría y a la contemplación no puede prescindir, por ejemplo, de bienes tales como un organismo saludable, alimento suficiente, vestido adecuado, cierta educación, un lugar donde vivir, libros requeridos por su investigación, etc. Desde el punto de vista del inclusivismo es aún más claro que la felicidad requiere de la diversidad de los bienes existentes —es decir los de la inteligencia, los del carácter, los del cuerpo y los exteriores— puesto que éstos son los elementos que la constituyen y no únicamente medios para alcanzarla.

El que Aristóteles conciba a la felicidad como algo que requiere de la multiplicidad de bienes a los que se ha hecho referencia, permite constatar que para él la vida feliz es algo que involucra a los estados internos de los agentes y a las condiciones externas de su existencia, aunque, por supuesto, la importancia y el valor de cada uno de estos aspectos es distinto según se asuma la interpretación inclusivista o la intelectualista. Entre las condiciones externas que son relevantes para la felicidad se encuentran, por ejemplo, tener comida suficiente, disponer de una casa para vivir, tener un vestido digno que no le haga a uno avergonzarse, no estar bajo la influencia de las drogas o en estado de coma, tener cierta educación, gozar de nuestros derechos ciudadanos, etc. Y entre los estados internos importantes para la felicidad de cualquier individuo tenemos, por ejemplo, la salud mental, la ausencia de dolor, la tranquilidad de ánimo, la disposición interna para actuar racionalmente, el tener ciertas creencias verdaderas acerca del mundo, etc.

Uno de los aciertos de tomar en cuenta los estados internos del agente y las condiciones externas de su vida como factores relevantes para su felicidad es que permite explicar dos de nuestras intuiciones más comunes: Primero, el que nos parezca contraintuitivo juzgar como feliz a

quien vive en condiciones externas absolutamente miserables, pese a que disfrute de muchos e importantes bienes internos; solemos pensar, por ejemplo, que no tiene la mejor de las vidas posibles quien sufre de pobreza extrema, ha sido traicionado por sus amigos, padece la persecución y tortura de un régimen represor, etc., pese a que mantenga un estado de ánimo tranquilo, goce pensando en la recompensa divina, se sienta satisfecho por actuar de acuerdo con sus convicciones, etc. Segundo, el que también nos parezca contraintuitivo juzgar como feliz a quien padece graves sufrimientos anímicos, pese a lo magníficas que pudieran ser las circunstancias externas de su vida; solemos pensar, por ejemplo, que no tiene la mejor de las vidas posibles quien tiene dinero, buenos amigos, una familia que lo ama, un trabajo que le gusta, etc., pero que no puede dejar de sufrir pensando en la traición que cometió contra alguien a quien amaba, vive angustiado porque cree que el mal enorme que ha hecho se le regresará tarde o temprano, duda continuamente de la lealtad de sus amigos, se siente manipulado por su familia aunque realmente no haya motivos para que él se sienta así, etc.

Aunque, como he dicho, me parece que Aristóteles acierta en reconocer dentro de su teoría de la *eudaimonia* el rol de los estados internos del agente y de las circunstancias externas de su vida, creo, sin embargo, que él no le da la suficiente importancia a uno de los bienes internos indispensables de la vida feliz, a saber, el sentimiento de contento o satisfacción con la propia vida; y téngase en cuenta que no me estoy refiriendo al disfrute de diversos tipos de placeres propios de la vida feliz, del cual Aristóteles sí habla en repetidas ocasiones, sino a la necesidad de que la persona se sienta contenta con cómo es su vida considerada globalmente. Por supuesto que el reconocimiento de las cosas objetivamente valiosas que se tienen debe de ser uno de los motivos principales por el cual la persona feliz se siente contenta o satisfecha con su propia vida, en vez de que este sentimiento surja a partir de constatar que se tiene la vida que a uno le gusta o le complace, independientemente de si es o no valiosa objetivamente. Pero igualmente importante es reconocer que cualquiera que sea la cantidad e importancia de bienes objetivamente valiosos que se tengan, no se puede ser feliz si uno se siente descontento o insatisfecho con la vida que tiene.

Hasta aquí se han hecho observaciones generales que valen tanto para la interpretación inclusivista, como para la interpretación intelectualista de la teoría aristotélica de la felicidad; consideremos, ahora, algunas cuestiones relacionadas con esta última en particular. En el apartado 1.4.1 se vieron algunos de los problemas que enfrenta el argumento aristotélico del *ergon* y la forma en que esto afecta a la concepción intelectualista de la felicidad. Ahora quiero agregar que a esta concepción en particular también puede objetársele el conducir a conclusiones contraintuitivas como la siguiente: Si la felicidad consiste en ejercer de manera perfecta o excelente la actividad de la razón teórica, entonces, una persona que dedica su vida a actividades objetivamente valiosas

distintas a ésta no podrá, bajo ninguna circunstancia, ser feliz. Así, por ejemplo, no podría considerarse feliz a una gran bailarina que goza profundamente con su arte, que es madre de familia y tiene el amor de sus hijos y su esposo, que disfruta de los viajes que puede hacer en sus giras artísticas, que tiene amigos y seguridad económica, que actúa de manera honesta y justa, etc., pero que, sin embargo, no tiene interés alguno en la búsqueda y la contemplación de la verdad.

Además, la concepción intelectualista de la *eudaimonia* resulta muy poco democrática en el sentido de que, si es correcta, entonces la felicidad es algo que muy pocas personas pueden alcanzar. ¿Cuántos de quienes conocemos, por ejemplo, podrían —por su situación económica, sus capacidades intelectuales, sus necesidades familiares, sus inclinaciones personales, etc.— llevar una vida consagrada a la actividad teórica? Y suponiendo que hubiera mucha gente que pudiera dedicarse casi por completo a la actividad teórica y alcanzar la excelencia en ésta, ¿qué tipo de sociedad tendríamos? ¿Qué tan efectivamente podrían resolverse las necesidades básicas de los miembros de la comunidad? ¿Qué pasaría con la creación artística, el desarrollo tecnológico y muchas otras expresiones culturales no específicamente teóricas?... Por supuesto que podría objetarse que la felicidad parece ser efectivamente algo que muy pocas personas alcanzan: ¿De cuántas de las personas que conocemos diríamos que son realmente felices o que tienen una vida verdaderamente plena? Nosotros mismos ¿tenemos una vida plena y feliz? Sin embargo hay que tener en cuenta que las razones por las que solemos juzgar a los demás o a nosotros mismos como “infelices” o “poco felices” nunca o casi nunca tienen que ver con el hecho de que se dediquen de manera insuficiente al desarrollo de su razón teórica.

La felicidad concebida inclusivista parece estar más cercana a nuestras intuiciones acerca de lo que constituye la mejor vida para los seres humanos. Sin embargo, creo que resulta exagerada la exigencia de un desarrollo de absolutamente todas las capacidades humanas (físicas, creativas, morales, intelectuales, etc.), pues dicha exigencia lleva a conclusiones contraintuitivas como las siguientes: A la bailarina del ejemplo mencionado anteriormente tendría que juzgarsele como alguien no completamente feliz o como alguien feliz en grado secundario, pese a la gran variedad de bienes que posee, debido a que entre todos éstos no se encuentra el ejercicio del pensamiento teórico y contemplativo. De manera similar, tendría que afirmarse que es imposible que sea feliz un gran científico apasionado con su labor, que es apreciado por sus colegas, que ha recibido reconocimientos social por sus contribuciones a la ciencia, que tiene una familia a la que ama y por la cual se siente amado, que es generoso y honesto, que recibe un buen sueldo y no tiene preocupaciones económicas, etc., pero que, sin embargo, no posee excelencia física debido a un grave problema cardíaco que le imposibilita hacer casi cualquier esfuerzo físico.

Alguien podría intentar quitarle peso a la objeción planteada en el párrafo anterior, señalando, como hace Julia Annas,<sup>101</sup> que la teoría aristotélica de la felicidad establece determinados requerimientos en el entendido de que éstos plasman “[...] un ideal, no una desaprobación de la forma en que la gente vive realmente.”<sup>102</sup> Pero, ¿por qué habría de considerarse que está más cerca de la vida ideal una bailarina-filósofa (que, por supuesto, tiene que dividir su tiempo entre estas dos actividades), que una bailarina cien por ciento entregada a su arte o una filósofa completamente dedicada a la actividad contemplativa?

---

<sup>101</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 140-141.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 141.

## CAPITULO 2: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN LOS ESTOICOS

El estoicismo es una doctrina filosófica griega y grecorromana que se desarrolló a lo largo de varios siglos, pudiendo distinguirse tres etapas en su desenvolvimiento.<sup>1</sup> La primera etapa corresponde al *estoicismo antiguo*, entre los siglos IV-III a.C. y está representada por filósofos como Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo. La segunda etapa, es el *estoicismo medio*, de los siglos II y I a.C., cuyas figuras principales son Panecio y Posidonio. Y la tercera etapa corresponde al *estoicismo tardío*, de los siglos I y II d.C., representada, entre otros, por los romanos Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Conviene tener presente que una de las limitantes para la reconstrucción y el análisis de la ética estoica es el hecho de que la evidencia con que se cuenta, exceptuando la relativa a los estoicos tardíos, es muchas veces indirecta y fragmentaria. Las exposiciones doxográficas de Cicerón, Diógenes Laercio y Juan Estobeo son el principal medio para acercarse al pensamiento de los estoicos del periodo antiguo y medio.

La ética de los estoicos —como la de Aristóteles— es una ética eudemonista,<sup>2</sup> es decir, una ética que sostiene que el sumo bien o el fin último de la vida humana es la *eudaimonia*. Como se dijo en el capítulo anterior, el término griego "*eudaimonia*" suele traducirse como "felicidad", pese a que tanto los estoicos como Aristóteles utilizaron el primero de estos términos para referirse a aquello que objetivamente constituye el bien supremo de la vida humana y no a un sentimiento subjetivo de satisfacción o contento, que es la manera en que suele utilizarse el término "felicidad" en el lenguaje cotidiano y es también la manera en que, mucho después, los filósofos utilitaristas utilizaron dicho término.

Las respuestas estoica y aristotélica a la pregunta "¿Cómo hemos de vivir?" (que, como hemos dicho, es una de las preguntas fundamentales de la ética) se articulan, pues, en torno a la noción de *eudaimonia*, porque tanto los estoicos como Aristóteles afirman que lo que debe orientar la vida humana es la búsqueda de la felicidad, la cual es el bien supremo o el fin último de la existencia. Pese a estas similitudes, los estoicos explican lo que es la felicidad de una manera muy diferente a como lo hace Aristóteles y, así, unos y otro terminan proponiendo dos concepciones de la vida buena que son muy distintas entre sí.

Pese a la diversidad de matices que pudiera haber entre los planteamientos de los distintos filósofos estoicos intentaré mostrar que ellos coinciden en sostener una concepción simple de la

---

<sup>1</sup> Cfr. Victoria Juliá, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998, pp. 13-17.

<sup>2</sup> Cfr. 1) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 11-12. 2) "Eudemonismo"; en Ferrater Mora, *op. cit.*, tomo 2, p. 1153.

felicidad, esto es, una concepción de la felicidad que la caracteriza mediante una única condición necesaria y suficiente: La virtud. Ésta, según los estoicos, no es otra cosa sino la disposición para actuar racionalmente en cualquier circunstancia de la vida, independiente de cuáles sean los resultados que produzcan tales acciones. Haciendo notar la identidad que los estoicos establecen entre la felicidad y la virtud, Julia Annas dice: “la teoría moral estoica hace de la virtud, y por lo tanto de la felicidad, algo interno al agente. El agente virtuoso tiene dentro de sí mismo todo lo que importa, independientemente de los resultados externos.”<sup>3</sup>

De este modo, los estoicos se distancian en gran medida de Aristóteles quien, como vimos en el capítulo anterior, tanto de acuerdo con la interpretación inclusivista como de acuerdo con la interpretación exclusivista de su teoría, sostiene una noción compuesta de la *eudaimonia*, es decir, una noción de la felicidad para la cual tiene relevancia no un único bien sino una multiplicidad de bienes: los del alma, los del cuerpo y los externos.<sup>4</sup> Dado que para Aristóteles los bienes externos son uno de los elementos indispensables para la felicidad, resulta, entonces, que ésta no puede ser entendida como algo que depende completamente de factores internos al propio individuo —tal como sucede de acuerdo con la concepción estoica de la *eudaimonia*.<sup>5</sup>

Establecer la identificación estoica de la felicidad con la virtud, explicar en qué consiste y por qué es algo objetivo aunque interno al agente, así como reconocer las ventajas y las limitaciones que presenta la teoría estoica de la felicidad, son los propósitos principales que se pretenden alcanzar en este capítulo.

Me ocuparé, primeramente, de hacer explícita la relación que los estoicos establecen entre ser feliz y vivir de manera racional. Después, mostraré que para los estoicos vivir de manera racional consiste en vivir virtuosamente y analizaré la concepción estoica de la virtud. En un tercer momento hablaré de la relación entre la virtud y la *ataraxia*, y sostendré la tesis de que la teoría estoica no defiende la indiferencia absoluta hacia todo lo que no sea la virtud o el vicio —como a veces se cree— sino que reconoce que hay cosas que, aunque no producen felicidad ni infelicidad por sí mismas son, sin embargo, dignas de elección o de rechazo. Por último, identificaré algunas de las ventajas que presenta la teoría estoica de la felicidad y examinaré algunas de las objeciones que pueden plantearse, con el fin de hacer un balance de esta doctrina.

---

<sup>3</sup> Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 405. [La traducción es mía.]

<sup>4</sup> Aunque, como hemos visto, los bienes corporales y externos tienen un peso muy distinto según se asuma la interpretación inclusivista o la interpretación exclusivista de la teoría aristotélica de la felicidad. Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1099a 24 - 1099b 9 (I.VIII, pp.16-17) y 1177a 25-35 (X.VII, p.252).

<sup>5</sup> Cfr. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, pp. 92-93.

## 2.1 LA FELICIDAD Y LA VIDA RACIONAL

La ética estoica, como la aristotélica, concibe la existencia de las personas como un todo que guarda unidad y coherencia gracias a la persecución que cada individuo hace de aquello en lo que cree que consiste el fin último (*telos*) o el bien supremo de la vida humana; de acuerdo con este punto de vista, las personas conciben su existencia como una totalidad orientada hacia la consecución del fin supremo y no como una mera acumulación inconexa y fragmentada de acciones, proyectos, etc. Ahora bien, ¿en qué consiste realmente el *telos* o el bien supremo de la vida humana? ¿Qué es aquello que debe orientar y unificar la existencia de las personas?

El *telos* o el bien supremo de la vida, tanto para los estoicos como con Aristóteles, es la *eudaimonia* y por ello se dice que sus teorías éticas son eudemonistas. Sin embargo, afirmar simplemente que el *telos* se identifica con la *eudaimonia* no resulta de ninguna manera útil cuando uno se pregunta cómo ha de vivir (cuáles de entre los diversos propósitos que uno tiene son más deseables, qué curso de acción debería uno seguir en una determinada situación, etc.), sino que es necesario clarificar el concepto mismo de *eudaimonia*, explicar de manera precisa qué condiciones tienen que satisfacerse para conseguir la felicidad.<sup>6</sup>

De hecho, la pregunta ¿en qué consiste la vida feliz? es respondida de manera muy distinta por parte de Aristóteles y de los estoicos, pese a que estos últimos no niegan que aquello en lo que consista la vida feliz tiene que poseer las condiciones formales que —según vimos antes—<sup>7</sup> establece el estagirita, a saber: a) ser algo apetecible siempre por sí mismo y jamás por otra cosa, es decir, ser siempre un fin y nunca un medio para alcanzar un fin ulterior; b) ser algo practicable, esto es, ser algo hacedero o posible de alcanzar y no sólo un ideal regulativo o un modelo inalcanzable; y c) ser algo autosuficiente o, dicho de otro modo, bastarse a sí mismo para hacer que la vida sea valiosa o digna de vivirse. El punto de ruptura entre los estoicos y Aristóteles no tiene que ver, pues, con el reconocimiento de las condiciones formales de la felicidad, sino que — como señala Irwin—<sup>8</sup> la ruptura se da en relación con las consecuencias que los estoicos piensan que se pueden derivar a partir de tales condiciones formales. Aristóteles, como se recordará, concluye que la felicidad es algo que requiere no sólo de la virtud, sino también de la posesión de algunos bienes corporales y externos, mientras que la conclusión de los estoicos es que la felicidad se identifica única y exclusivamente con la virtud.

---

<sup>6</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>7</sup> Ver apartado 1.2.1 de esta tesis.

<sup>8</sup> Cfr. Irwin, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", *op. cit.*, p. 214.



La conformidad o la no oposición de los estoicos a las condiciones formales de la felicidad establecidas por Aristóteles se hace patente, por ejemplo, en aquel pasaje donde Estobeo<sup>9</sup> afirma que para los estoicos la felicidad es el bien final entre todos los bienes, aquello por lo cual se hace todo y que no es nunca un medio para alcanzar un fin ulterior (condición formal mencionada en el inciso a). Cicerón,<sup>10</sup> por su parte, señala que para la ética estoica la felicidad o el bien supremo es algo practicable, algo que está en poder del agente (condición formal mencionada en el inciso b). Mientras que Epicteto<sup>11</sup> sostiene que los estoicos reconocen la autosuficiencia o la *autarquía* propia de la felicidad (condición formal mencionada en el inciso c), cuando afirman que quien es feliz posee todo lo que es digno de ser deseado y ya nada le falta, ya no hay nada fuera de la felicidad que sea digno de despertar su apetito.

Sin oponerse, pues, a las condiciones formales de la felicidad establecidas por Aristóteles, los estoicos se dan a la tarea de identificar aquello en lo que consiste la vida feliz y —teniendo en la mira este propósito— sostienen la siguiente tesis (defendida también por Aristóteles en su argumentación a favor de una concepción intelectualista de la felicidad<sup>12</sup>): Cada cosa tiene una función o excelencia propia (*ergon*) que la distingue de todas las demás y el fin último de cada cosa (su *telos*) consiste, precisamente, en llevar una vida acorde con su función propia. De la tesis anterior se sigue que la felicidad o el fin último del ser humano tiene que consistir en una vida acorde con su *ergon* o función propia: “Ser feliz se da [...] en vivir según naturaleza”,<sup>13</sup> dice Estobeo; mientras que Epicteto afirma que “si no obramos del modo apropiado y ordenadamente y siguiendo cada uno su propia naturaleza y disposición, tampoco llegaremos a alcanzar cada uno nuestro objetivo. Porque aquellos cuyas disposiciones son distintas, también han de tener distintas tareas y finalidades.”<sup>14</sup>

Entonces, una vida acorde con el *ergon* o función propia de los seres humanos es lo que permite alcanzar la felicidad. Pero ¿en qué consiste el *ergon* o la naturaleza peculiar de los humanos? Los estoicos sostienen (también en conformidad con el argumento aristotélico a favor de

---

<sup>9</sup> Cfr. Juan Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*, II §77 (p. 195). A menos que indique lo contrario, siempre que cito esta obra sigo la traducción al español de Marcelo D. Boeri, “Extractos de física y ética”; en Juliá, Boeri y Corso, *op. cit.*; las páginas de las referencias corresponden, pues, a este texto.

<sup>10</sup> Cfr. Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, V §82. En este caso en particular sigo la traducción al inglés (“Tusculan Disputations”) de Long, A. A., y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, Vol. 1, p. 398. A menos que indique lo contrario, en todos los otros casos sigo la traducción al español de Julio Pimentel Álvarez, *Disputas Tusculanas*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas (colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1987.

<sup>11</sup> Cfr. Epicteto, *Dissertationes ab Arriano*, III.XXIV §17 (pp. 345-346). En esta tesis sigo la traducción al español de Paloma Ortiz García, *Disertaciones por Arriano*, Madrid: Gredos, 1993; las páginas de las referencias corresponden, pues, a este texto.

<sup>12</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 20-35 (I.VII, p. 12).

<sup>13</sup> Juan Estobeo, *op. cit.*, II §77 (p. 195).

<sup>14</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, *op. cit.*, I.VI §15-16 (p. 74).

una noción exclusivista o intelectualista de la felicidad<sup>15</sup>) que el *ergon* de los seres humanos es la vida racional,<sup>16</sup> mientras que el *ergon* de los demás animales es la vida conforme al impulso y el *ergon* de las plantas es la vida vegetativa. Epicteto caracteriza el *ergon* humano cuando dice:

- ¿Qué es un hombre?
- Un animal racional y mortal [...]
- ¿De quiénes nos distinguimos de inmediato por la racionalidad?
- De las fieras.
- ¿Y de quiénes más?
- De las ovejas y seres semejantes.<sup>17</sup>

Las palabras de Epicteto pueden completarse al señalar, con Séneca,<sup>18</sup> que si bien la racionalidad es lo que distingue al ser humano de las bestias, la mortalidad —en cambio— es lo que lo distingue de los dioses, porque éstos, siendo también racionales, son además inmortales.

En suma, los estoicos defienden el siguiente argumento: (1) La felicidad consiste en tener una vida acorde con el *ergon* o la función propia de los humanos. (2) El *ergon* o la función propia de los humanos es la vida racional. Por lo tanto, (3) La felicidad consiste en vivir de manera racional. Hasta aquí, como señalé antes, es claro que la argumentación estoica discurre de manera paralela a la argumentación aristotélica, particularmente la que apoya la interpretación intelectualista. Sin embargo, como también señalé antes, en el momento en que se plantea la pregunta “¿qué significa exactamente vivir de manera racional?” los estoicos se alejan definitivamente de la propuesta aristotélica.

## 2.2 ¿LA VIDA RACIONAL ES LA VIDA VIRTUOSA?

Se ha dicho que para los estoicos vivir de acuerdo con la razón equivale a vivir de acuerdo con la función propia de los seres humanos y, como se desprende de la siguiente cita, esto, a su vez, equivale para los estoicos a vivir virtuosamente: “el vivir según razón es para ellos [para los seres humanos] vivir correctamente según naturaleza [...] vivir de manera coherente con la naturaleza [...] es vivir según la virtud, pues a ella nos conduce la naturaleza.”<sup>19</sup>

Ya que la felicidad consiste en vivir racionalmente y la vida racional se identifica con la virtud, resulta, entonces, que la felicidad consiste en vivir virtuosamente. En este sentido Estobeo

<sup>15</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1098a 5-10 (I.VII, p. 13).

<sup>16</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*. Aquí sigo la traducción al español de Victoria Juliá, “Vidas de los filósofos”, VII §86 (pp. 117-118); en Juliá, Boeri y Corso, *op. cit.* A menos que indique lo contrario, en las subsiguientes citas de este texto de Diógenes Laercio sigo la traducción al español anteriormente mencionada.

<sup>17</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, *op. cit.*, II.IX §2-3 (pp. 181-182).

<sup>18</sup> Cfr. Séneca, *Epistolae*, 124 §13-14 (p. 371). A menos que indique lo contrario, siempre que cito esta obra sigo la traducción al inglés (“Letters”) de Long y Sedley, *op. cit.*; las páginas de las referencias corresponden, pues, a este texto.

<sup>19</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §86-87 (p. 118). Puede verse también Juan Estobeo, *op. cit.*, II §60 y 62 (pp. 174 y 176).

afirma que "los buenos son [...] siempre absolutamente felices y los viles infelices"<sup>20</sup> y que "[s]er feliz se da en el vivir según virtud",<sup>21</sup> mientras que Laercio dice que "en ella [en la virtud] reside la felicidad"<sup>22</sup> y que "los vicios [...] realizan la infelicidad."<sup>23</sup>

Los estoicos, entonces, identifican a la felicidad con la vida racional y a ésta con la virtud, pero ¿qué es exactamente lo que quieren decir cuando hablan de la vida virtuosa o racional? En esta sección se presentará un análisis de la concepción estoica de la virtud como una *disposición* para actuar racionalmente, es decir, una disposición para realizar las acciones correctas por las razones correctas. Lo anterior supone que no sólo son racionales los medios por los que alcanzamos ciertos fines, sino que los fines que nos proponemos alcanzar con nuestras acciones pueden ser ellos mismos racionales. La vida racional, sostienen los estoicos, produce en el agente un estado interior de tranquilidad o *ataraxia*. En la sección 2.3 se abordará el tema de la estrecha relación que hay entre la virtud y la *ataraxia*, argumentando que, según los estoicos, cuando una persona es virtuosa mantiene una armonía perfecta entre sus respuestas intelectuales y sus respuestas emocionales, de manera que su disposición para actuar racionalmente lo conduce a un estado de armonía, el cual no se puede lograr ni a través de la represión ni a través de la anulación de la afectividad.<sup>24</sup>

En lo que sigue, pues, nos abocaremos al análisis de la concepción estoica de la virtud como una disposición para actuar de manera racional.

### **2.2.1 La vida racional y la vida conforme a la naturaleza**

Se ha dicho que para los estoicos la vida racional es lo propio o lo natural para los humanos, puesto que la razón es la facultad que lo distingue de otros seres, la facultad que le es peculiar. No obstante, los estoicos reconocen que la capacidad para utilizar la razón no es algo que se tenga desde el momento de nacer, sino que se desarrolla paulatinamente.<sup>25</sup> Así, en los primeros años de la vida de una persona lo natural para ella es simplemente buscar de manera irreflexiva aquello que le atrae, le gusta o le parece que la beneficia (como por ejemplo la comida o el confort), y evitar de manera igualmente irreflexiva aquello que le repugna, le disgusta o le parece que la daña (como por ejemplo la frustración, la enfermedad o el frío), sin que la persona esté aún en condiciones de tener una actitud racional hacia esas cosas. Paulatinamente, conforme la persona se desarrolla,

---

<sup>20</sup> Juan Estobeo, *op. cit.*, II §98 (p. 217).

<sup>21</sup> *Ibid.*, II §77 (p. 195).

<sup>22</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §89 (p. 119).

<sup>23</sup> *Ibid.*, VII §97 (p. 125).

<sup>24</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 162 y 168.

<sup>25</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 171.

adquiere la capacidad para razonar, es decir, para preguntarse si es conveniente, justo o bueno lo que se propone conseguir y si los medios para llevarlo a cabo son los mejores. Es hasta entonces cuando puede decirse propiamente que lo acorde a la naturaleza de la persona es tener una actitud racional hacia las cosas por las cuales antes sentía una mera atracción o una mera repulsión naturales; en este momento la persona se encuentra en condiciones de elegir entre diversas cosas de manera racional y no simplemente dejándose llevar por sus impulsos.

El desarrollo natural del ser humano lo conduce, pues, desde una etapa de búsqueda o evasión irreflexivas de lo que le atrae o le repugna de manera natural, hasta una etapa en la que la persona tiene interés en mantener una actitud racional hacia aquellas cosas. Lograr esto significa, precisamente, alcanzar la virtud. Así, para los estoicos, “[v]ivir de acuerdo con la virtud es cuestión de llegar a tener la actitud correcta hacia las cosas por las cuales sentimos una atracción o una repulsión naturales.”<sup>26</sup>

Ahora bien ¿qué es lo que se requiere para poder decir que una persona tiene una actitud racional hacia las cosas por las cuales se siente atraída o repelida de manera natural? Se requiere, primeramente, que las creencias que la persona tiene en relación con la situación particular de que se trate sean verdaderas o, dicho en términos estoicos, que la persona tenga impresiones o representaciones correctas acerca de la situación particular con la que se enfrenta. Como sostiene Epicteto, vivir racionalmente sólo es posible cuando la persona hace un uso correcto de sus impresiones o representaciones, es decir, cuando no se deja llevar acríticamente por las primeras impresiones que tiene de las cosas, sino que reflexiona sobre ellas para saber si se corresponden o no con la realidad y —sólo después de eso— decide si debe o no asentir a tales impresiones: “la mayor y primera tarea del filósofo [que es el prototipo del hombre racional] es poner a prueba las representaciones y juzgarlas y no aceptar ninguna sin haberla puesto a prueba.”<sup>27</sup>

Las impresiones o representaciones que los individuos tienen pueden ser tanto respecto de hechos (por ejemplo, que Julia tenga la impresión de que David es una persona deshonesto), como respecto de acciones (por ejemplo, que Esther tenga la impresión de que le convendría dedicarse a estudiar el fin de semana), y unas y otras representaciones juegan un papel relevante en la forma en la que las personas dirigen su vida. Así, si una mujer tiene la impresión de que todos los hombres son abusivos y mentirosos —que es una impresión acerca de hechos— y ella está preocupada por vivir de manera virtuosa, tendrá que juzgar críticamente esa impresión para saber si es correcta o incorrecta y decidir, entonces, si asiente a ella o la rechaza; asentir a esta

---

<sup>26</sup> *Idem.* [La traducción es mía.]

<sup>27</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano, op. cit.*, I.XX §7 (p. 118).

impresión en particular o rechazarla, así como aceptar o rechazar muchas otras de sus impresiones, tendrá relevancia en múltiples esferas de la vida de esa mujer, porque esa será la base sobre la cuál decidirá acerca de muchas de sus acciones.

En relación con las impresiones prácticas —o sea aquellas cuyo contenido es una proposición del tipo 'Debo hacer  $\phi$  o 'Es apropiado para mi hacer  $\phi$ — la reflexión es indispensable porque le permite decidir al agente si, a la luz de todas las consideraciones pertinentes, debe aceptar o no como correcta la proposición de que hacer  $\phi$  es lo debido para él en las circunstancias particulares en las que se encuentra;<sup>28</sup> una vez que el agente decide críticamente si acepta o rechaza sus impresiones prácticas, se encuentra en condiciones de actuar racionalmente y no movido por la aceptación irreflexiva de sus primeras impresiones. Así, por ejemplo, una mujer que es maltratada física y emocionalmente por su esposo puede tener la impresión de que lo más apropiado para ella es abandonarlo, pero si hace uso de su razón tendrá que juzgar críticamente esa impresión práctica para ver si es correcta o incorrecta y sólo después decidir el curso de su acción, en vez de dejarse llevar irracionalmente por su primera impresión.

Sin embargo, para que el agente sea virtuoso no basta con que sus acciones y decisiones se encuentren motivadas por impresiones o representaciones correctas acerca de la situación particular en la que se encuentra, sino que se requiere, además, que también sean correctas sus impresiones o representaciones acerca de los principios que rigen la vida humana concebida como una totalidad.<sup>29</sup> Por ejemplo, se requiere que el agente tenga creencias verdaderas acerca del fin último de toda acción humana, de las cosas que son valiosas aunque no sean el bien supremo de la vida, de lo que depende y no depende de la voluntad de cada agente, etc. Es el conocimiento de esos principios que rigen la vida humana lo que le proporciona al agente el marco general para orientar de manera adecuada cada una de sus decisiones y acciones particulares.

Entre otras cosas, el agente virtuoso tiene que saber que, en cualquier situación que se le presente, lo único que está bajo su control es la posibilidad de elegir el curso de acción que la razón le indique que es el correcto y que él no tiene el control sobre una gran variedad de factores externos que inciden tanto en la ejecución de la acción misma, como en los resultados de ésta.<sup>30</sup> Un médico virtuoso, por ejemplo, tiene que saber que lo que está bajo su control es ejercer su

---

<sup>28</sup> Ver el análisis que de este asunto hace Ricardo Salles en su artículo "Compatibilism: Stoic and Modern"; en *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, N° 83, 2000, pp. 5-12.

<sup>29</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., p. 404.

<sup>30</sup> Cfr. 1) Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*. Aquí sigo la traducción al español de Laura Corso, "Sobre los bienes y males extremos", III.VI §22 (p. 276); en Juliá, Boeri y Corso, op. cit. A menos que indique lo contrario, en las subsiguientes citas de este texto de Cicerón sigo la traducción al español anteriormente mencionada. 2) Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., p. 402.

profesión de manera competente para intentar llevar al paciente tan cerca de la salud como sea posible dadas las circunstancias, pero que aun cuando él actúe de manera competente e informada, el paciente puede morir por complicaciones imposibles de prever o de controlar por parte de él. Es el buen uso de la racionalidad el que le permite distinguir al agente entre lo que depende de él y lo que no depende de él y hacer esta distinción es indispensable para que el agente pueda ocuparse activamente de lo primero y a aceptar lo segundo, en vez de oponerle resistencia. Quien vive de manera racional o virtuosa se da cuenta de que es absurdo desear lo que no depende de su voluntad, por lo cual acepta las circunstancias del mundo que escapan de su control y adecua a ellas sus deseos, propósitos, acciones, etc.<sup>31</sup>

Resumiendo lo dicho hasta aquí, los estoicos conciben a la virtud como una disposición para vivir de manera racional y sostienen que esta disposición es de tipo intelectual, porque poseerla es sencillamente tener una comprensión adecuada de los principios que rigen la vida humana y ser reflexivo o crítico. Más explícitamente, poseer la disposición de la virtud significa tener un conocimiento correcto acerca del *ergon* de los seres humanos, del fin último o bien supremo de la vida, de la naturaleza del valor que poseen otras cosas que no son el bien supremo, de aquello que depende y no depende la voluntad de los agentes, de las peculiaridades propias de cada situación particular en la que se encuentran los agente, etc. Una acción es virtuosa únicamente si el agente la realiza a partir de una disposición virtuosa, de manera que tener los pensamientos correctos al deliberar y al actuar es lo que hace que una acción sea virtuosa, independientemente de cuáles sean los resultados de ésta.<sup>32</sup>

### **2.2.2 La virtud como una disposición interna**

Pero, ¿por qué los estoicos catalogan a la virtud como un tipo de disposición? Para los estoicos las disposiciones son condiciones de la mente, que son muy estables y que se adquieren a través del esfuerzo de los agentes.<sup>33</sup> Para comprender la noción estoica de "disposición" quizás ayude tener en cuenta la distinción que hoy en día suele hacerse entre los estados mentales y los sucesos mentales: Como explican Cornman, Lehrer y Pappas, los *sucesos mentales* son algo que ocurre en

---

<sup>31</sup> Cfr. Epicteto, *Encheiridion*, §8. En esta tesis sigo la traducción al inglés de Sanderson Beck, *Manual*, 1996, [www.san.beck.org/Epictetus.html](http://www.san.beck.org/Epictetus.html)

<sup>32</sup> Cfr. 1) Marco Aurelio, *Meditaciones*, (tr. Miguel Dolc), Madrid: Debate, 2000, III §12 (p. 49). 2) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 399-400.

<sup>33</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 49-50. Para revisar la discusión en torno a la concepción estoica y aristotélica de la virtud como una disposición o un estado mental duradero, pueden consultarse también los siguientes textos: 1) Long y Sedley, *op. cit.*, p. 376. 2) Juliá, Boeri y Corso, *op. cit.*, p. 78.

la mente, algo que se da en un tiempo definido<sup>34</sup> —por ejemplo— que el sujeto *S* sienta cosquillas en un tiempo  $t^1$ , que *S* tenga una pesadilla en  $t^2$ , que *S* experimente placer en  $t^3$ , etc.; mientras que los *estados mentales* son condiciones o situaciones de la mente que son durables —por ejemplo— que *S* crea que la Tierra es redonda, que *S* padezca esquizofrenia, que *S* tenga el hábito de pensar mal de los demás, etc.

Ahora bien, los estoicos sostienen que entre las diversas condiciones o situaciones de la mente —es decir, entre los llamados “estados mentales”— unas son más estables o duraderas que otras, y que las que son sumamente estables se llaman “disposiciones”. Así, ellos distinguen las disposiciones (*diathesis*) de los hábitos (*hexis*) afirmando que aunque ambos son estados de la mente, las primeras son más estables que los segundos.<sup>35</sup> El hábito de pensar mal de los demás, por ejemplo, es una situación o una condición de la mente menos estable que lo que podría ser la disposición para actuar racionalmente. Un agente que tiene la disposición de actuar racionalmente, en todas las circunstancias, invariablemente pensará en lo que está en su poder hacer, en lo que es conveniente o justo o bueno hacer, y en los mejores medios para lograrlo.

Además, los estados mentales se distinguen entre sí porque algunos son adquiridos con el consentimiento y/o el esfuerzo del agente (como el hábito de pensar mal de los demás o la disposición de actuar racionalmente), y otros se tienen sin que medie la voluntad del agente (como la esquizofrenia). Esta distinción entre lo que es voluntario y lo que es involuntario permite explicar por qué —por ejemplo— a nadie se le censura por ser esquizofrénico, mientras que a la gente sí se le censura por sus vicios y sus malos hábitos, y se le elogia por sus virtudes y sus buenos hábitos.

Los estados mentales que cumplen tanto con la condición de ser sumamente estables, como con la condición de ser adquiridos con el consentimiento y/o el esfuerzo del agente forman, según los estoicos, parte del carácter de una persona. Habiendo caracterizado a la virtud como una condición o una situación de la mente que tiene gran estabilidad y que se adquiere a través de la práctica,<sup>36</sup> los estoicos la consideran un rasgo del carácter de los agentes.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Cfr. J.W. Cornman, G.S. Pappas y K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments. An Introduction*, N.Y.: Macmillan, 1968. En esta tesis sigo la traducción al español de Gabriela Castillo Espejel, Elizabeth Corral Peña y Claudia Martínez Urrea, *Introducción a los Problemas y argumentos filosóficos*, México: UNAM/IIF, 1990, p. 242.

<sup>35</sup> Aristóteles y los estoicos coinciden en su concepción de la virtud como un estado de la mente sumamente estable, sin embargo ellos invierten el uso de los términos *diathesis* y *hexis*, de manera que mientras los estoicos dicen que la virtud es una disposición (*diathesis*) porque es un estado de la mente más estable que los meros hábitos (*hexis*), Aristóteles sostiene que la virtud es un hábito (*hexis*) porque es un estado de la mente más estable que las meras disposiciones (*diathesis*). Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>36</sup> Cfr. Séneca, *op. cit.*, 124 §13-14 (p. 371).

<sup>37</sup> Cfr. Juan Estobeo, *op. cit.*, II, § 73. En este caso en particular no sigo únicamente la traducción al español de Marcelo D. Boeri que aparece en Juliá, Boeri y Corso, *op. cit.*, pp. 189-190, sino que considero también la traducción al inglés que aparece en Long y Sedley, *op. cit.*, p. 372.

Julia Annas explica que la concepción de la virtud como una disposición o habilidad para actuar racionalmente la comparten tanto Aristóteles como los estoicos, aunque no usen exactamente la misma terminología<sup>38</sup> y aunque a veces, incluso, inviertan el significado de algunos términos.<sup>39</sup> No obstante, quiero hacer notar que aunque es cierto que Aristóteles y los estoicos conciben a la virtud como una disposición del agente, hay una diferencia importante en sus respectivas posiciones: Los estoicos sostienen que para ser virtuoso no es indispensable la posesión de cosas materiales o externas, puesto que si —por ejemplo— un agente está en una situación de carencia absoluta de bienes materiales, sumamente enfermo e incapacitado para realizar cualquier esfuerzo físico, la disposición para actuar racionalmente no exigirá de él cosas tales como la realización de actos de generosidad en favor de los pobres, ni la participación en campañas de reforestación o de limpieza de su colonia, ni que se involucre en actividades de tipo político, ni siquiera que colabore con su familia en el trabajo de la casa. En cambio, como vimos en el apartado 1.4.2, Aristóteles sostiene que la disposición de la virtud tiene necesariamente que manifestarse en *la realización de acciones virtuosas*,<sup>40</sup> lo cual hace indispensable que el agente posea un mínimo de bienes externos y corporales que le permitan —por ejemplo— realizar actos de generosidad con los pobres o actuar magnánimamente con quienes lo han ofendido o participar activamente en la vida política de su comunidad. Esto, entre otras cosas, es lo que lleva a Aristóteles a afirmar que la felicidad requiere de la posesión de bienes externos y, por ello, depende también de lo que acontezca en el entorno del agente.

Pero, ¿qué razones llevan a los estoicos a sostener, en contra de lo que cree Aristóteles, que la disposición de la virtud y sólo ella se identifica con la felicidad? ¿Por qué piensan que los llamados “bienes externos y corporales” no pueden considerarse un elemento indispensable para lograr la *eudaimonia*? Uno de los más importantes argumentos de los estoicos consiste en señalar que la autosuficiencia o la autarquía que —según reconoce el mismo Aristóteles— es una condición necesaria de la vida feliz, no podría satisfacerse si la felicidad requiriera de la posesión de cosas externas y corporales, puesto que poseerlas no depende completamente del agente o, dicho de otro modo, para alcanzarlas el agente no se basta a sí mismo. Lo único que depende enteramente del agente es la virtud, afirman los estoicos, y por ello la vida consagrada exclusivamente a la virtud es la única autosuficiente, la única sobre la que el agente tiene un control absoluto y para la que no se requiere de cosa alguna cuya posesión dependa en alguna medida de la suerte.

Aunque el argumento anterior que aducen los estoicos es sumamente interesante, pienso que no representa una objeción insalvable para Aristóteles, ya que éste tiene la posibilidad de

---

<sup>38</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>39</sup> Ver la nota a pie de página número 35, de este mismo capítulo.

<sup>40</sup> Cfr. 1) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1099a 30 - 1099b 2 (I.VIII, p. 17).



replicar que la autosuficiencia o la autarquía propia de la felicidad no consiste en que la persona feliz se baste a sí misma y no requiera de nada fuera de su control, sino que la autosuficiencia de la felicidad consiste en que ésta es un bien absolutamente completo en sí mismo, un bien suficiente en sí mismo en el sentido de que —como explica Irwin— incluye todos los bienes particulares que existen, “todos los bienes que una persona racional puede buscar justificadamente”.<sup>41</sup>

En relación con esta discusión entre los estoicos y Aristóteles, vale la pena recordar que en el capítulo anterior se dijo<sup>42</sup> que la autosuficiencia propia de la felicidad podía entenderse de dos maneras: (1) No dependencia de bienes que escapan al control del agente —que es el sentido que los estoicos toman en cuenta cuando plantean su crítica a la teoría aristotélica de la felicidad. (2) Ser tal que una vez que se es feliz no hay nada fuera de la felicidad que sea digno de ser deseado. Si se tiene en cuenta el primer sentido de “autosuficiencia”, los estoicos tienen razón en que la felicidad concebida a la manera aristotélica no es autosuficiente, porque requiere de algunos bienes externos y corporales, y la posesión de éstos depende en parte de la suerte. Sin embargo, si se toma en cuenta el segundo sentido de “autosuficiencia”, la felicidad concebida de acuerdo con la interpretación comprensiva de la teoría aristotélica es un bien completamente autosuficiente: Si Aristóteles tiene razón en sostener que la felicidad es el conjunto de todos los bienes particulares, entonces, no hay nada fuera de ésta que sea digno de ser deseado, ella incluye absolutamente todo lo que racionalmente podría desearse.

### **2.3 LA VIRTUD, LOS “INDIFERENTES” Y LA *ATARAXIA***

Hasta aquí se ha explorado la noción estoica de virtud poniendo énfasis en su carácter intelectual.<sup>43</sup> La virtud, se ha dicho, consiste en una disposición de tipo intelectual, pues ser virtuoso significa estar dispuestos a orientar la propia vida a partir de pensamientos correctos acerca de la existencia humana en general, de la existencia de uno mismo en particular y de las peculiaridades de las circunstancias en las que uno se encuentra.

Pero, ¿acaso la vida virtuosa tiene que ver única y exclusivamente con la parte intelectual del agente? ¿La afectividad no juega ningún papel importante en la vida de la persona virtuosa? En esta sección se plantearán tales preguntas. Para contestarlas será necesario hablar de la relación que tiene la virtud tanto con las cosas que los estoicos llamaron “los indiferentes”, como con el hecho de que el agente alcance un estado interior de absoluta tranquilidad.

---

<sup>41</sup> Cfr. Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 212-213.

<sup>42</sup> Ver apartado 1.4.2 de esta tesis.

<sup>43</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 396.

### 2.3.1 El valor de la virtud y el valor de los “indiferentes”

Según Laercio,<sup>44</sup> los estoicos reconocen la existencia de tres tipos de cosas: las cosas que son bienes, es decir, las virtudes; las cosas que son males, es decir, los vicios; y las cosas que son neutras o indiferentes (*adiáphoros*), es decir, que ni benefician ni dañan a las personas.

Es fácil entender por qué los estoicos consideran sólo a la virtud un bien y sólo al vicio un mal, si se tiene en cuenta que ellos defienden las siguientes tesis de las que ya habíamos hablado: primero, que el fin último o bien supremo de la vida humana es vivir racionalmente; y segundo, que la virtud es la disposición para actuar racionalmente y el vicio la disposición contraria. Así, la virtud es lo único que puede beneficiar realmente a los humanos porque es la única cosa que les permite alcanzar su fin último y el vicio es lo único que puede perjudicarlos porque sólo él es contrario a su fin último.<sup>45</sup>

Como vemos, los estoicos establecen una identidad entre el bien, la vida conforme a la razón y la virtud.<sup>46</sup> Y ya que ellos definen a la felicidad como la vida virtuosa o racional —como dijimos en la sección anterior— resulta, entonces, que hay una coincidencia perfecta entre el bien, la vida racional, la virtud y la felicidad. Todo lo que no es vicio o virtud resulta totalmente indiferente respecto de la felicidad de los agentes porque, al no contribuir ni interferir con la realización de su *ergon*, ni los beneficia ni los daña: “son neutras cuantas cosas no benefician ni dañan, como por ejemplo vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, buena fama, buen linaje, y también sus contrarios, a saber muerte, enfermedad, pena, fealdad, debilidad, pobreza, mala reputación, bajo linaje y cosas por el estilo.”<sup>47</sup>

El que sólo la virtud sea un bien se manifiesta, según los estoicos, en el hecho de que ella es la única cosa de la cual no se puede hacer un mal uso, la única cosa que no se puede usar de manera tal que dañe al agente mismo o a otras personas. En cambio, de todas las otras cosas que algunos, como Aristóteles, creen que son bienes (como la riqueza, la fuerza, la influencia política, la salud, etc.), puede hacerse un buen uso o un mal uso, por lo que —argumentan los estoicos— no pueden considerarse realmente bienes:<sup>48</sup> ¿Cómo podría ser un bien la influencia política si puede usarse, por ejemplo, para llevar a cabo actos de corrupción? ¿Cómo podría ser un bien la fortaleza

<sup>44</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §101 (p. 128). Además se pueden consultar los siguientes pasajes: 1) Juan Estobeo, *op. cit.*, II §57 (p. 171). 2) Cicerón, “Sobre los bienes y males extremos”, *op. cit.*, III.XV §50 (p. 295).

<sup>45</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §104 (p. 129).

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, VII §94 (p. 124).

<sup>47</sup> *Ibid.*, VII §101 (p. 128). Ver también Marco Aurelio, *op. cit.*, II §11 (pp. 38-39)

<sup>48</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §103 (p.128).

física si cabe la posibilidad de que, por ejemplo, se le use para maltratar a otras personas?... A través de esta concepción de los bienes como cosas que no son susceptibles de usarse mal, los estoicos rechazan la tesis aristotélica de que la felicidad requiere de la posesión de cosas materiales y externas. Las cosas materiales y externas no pueden considerarse bienes porque cabe la posibilidad de que se les use de tal manera que dañen al agente mismo o a otras personas y, puesto que no se les puede considerar bienes, entonces, tampoco pueden ser una parte o un componente del bien supremo que es la felicidad. En la última sección de este capítulo volveremos sobre esta cuestión y veremos si resulta o no aceptable la concepción de los bienes defendida por los estoicos.

Ahora bien, aun cuando los estoicos sostienen que la virtud es lo único que beneficia siempre al agente, lo único importante para su felicidad y lo único que le permite la realización de su *ergon*, ellos también sostienen —como afirman Cicerón<sup>49</sup> y Marco Aurelio<sup>50</sup>— que entre las cosas que son indiferentes o neutras hay algunas que poseen cierto valor o cierto antivalor para los humanos (como la salud y la enfermedad, la riqueza y la pobreza, la honra y la deshonra, la ausencia de dolor y el dolor, etc.,) y que, por eso, son dignas de estima o de rechazo.

Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre el valor que posee la virtud y el supuesto valor que poseen las cosas indiferentes que son dignas de estima? Los estoicos, como se recordará, sostienen que el desarrollo de los seres humanos incluye dos etapas: La primera etapa abarca los primeros años de vida de las personas, cuando éstas no tienen propiamente uso de razón y lo natural para ellas es procurar o evitar de manera instintiva aquello que les atrae o les repugna (por ejemplo, procurar irreflexivamente la comida y la seguridad, y evitar irreflexivamente la frustración y el frío). La segunda etapa llega cuando las personas adquieren la capacidad de ser críticas y reflexivas y cuando, por tal motivo, lo que resulta acorde con su naturaleza es asumir una actitud crítica y reflexiva hacia las cosas que antes buscaban o evitaban de forma meramente instintiva (en esto, precisamente, consiste la virtud).

Nótese, ahora, que las cosas que la gente procura o evita de manera instintiva durante la primera etapa de su vida son precisamente aquellas que los estoicos catalogan como indiferentes o neutras, y que la virtud que debiera buscarse durante la segunda etapa de la vida consiste en tener una actitud crítica y reflexiva hacia esas mismas cosas, es decir, en tener la “habilidad para ‘seleccionar’ entre los indiferentes”.<sup>51</sup> Por supuesto, sólo cuando se ha llegado a la segunda etapa

---

<sup>49</sup> Cfr. Cicerón, “Sobre los bienes y males extremos”, *op. cit.*, III.XV §50 (p. 295).

<sup>50</sup> Cfr. Marco Aurelio, *op. cit.*, I §16 (pp. 32-33) y III §11 (p. 49).

<sup>51</sup> Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 162. [La traducción es mía.]

de la vida se es capaz de apreciar, por un lado, que la virtud es lo único importante para la felicidad, porque sólo ella es relevante para la realización del propio *ergon*; y, por otro lado, que las cosas que no son el vicio ni la virtud son indiferentes porque no pueden dañar ni beneficiar, pero que —sin embargo— la virtud las requiere, puesto que ser virtuoso consiste en tener una actitud crítica y reflexiva hacia ellas: “[Los estoicos] hacen hincapié en que la búsqueda apropiada de los indiferentes preferidos es una parte crucial de la vida de la persona virtuosa: los indiferentes preferidos son el ‘material para la virtud’.”<sup>52</sup>

Así, el valor supremo lo posee la virtud porque sólo ella realiza la naturaleza racional de las personas, sólo ella les permite desarrollarse de acuerdo con el *ergon* que les es peculiar. Sin embargo, los indiferentes dignos de estima o de rechazo —es decir, los indiferentes “preferidos” o “no preferidos”— poseen cierto valor o cierto antivalor porque hacia ellos la gente se siente naturalmente inclinada o repelida, debido a su constitución, aun antes de haber desarrollado la capacidad para adoptar una actitud crítica y reflexiva.<sup>53</sup>

Es razonable, pues, elegir a los indiferentes preferidos (como la salud o la influencia política) y rechazar a los indiferentes no preferidos (como la pobreza y la deshonra) en vista del valor y del antivalor que poseen respectivamente, pero la elección y el rechazo debe hacerse siempre de manera virtuosa.<sup>54</sup> Tener una disposición virtuosa hacia los indiferentes implica, entre otras cosas, que el agente esté consciente de que lo único que está bajo su control es actuar racionalmente en relación con ellos y no los resultados de sus acciones.<sup>55</sup>

De manera que los estoicos no defienden, como a veces se cree,<sup>56</sup> una vida de inmovilidad o apatía hacia la salud, la riqueza, la ausencia de dolor, la amistad, etc., sino que afirman, simplemente, que la persona que usa adecuadamente su racionalidad sabe que la felicidad no requiere de estas cosas, pues sólo consiste en la virtud. Sabiendo esto, la persona permanece tranquila o en un estado de *ataraxia*, tanto cuando las circunstancias le permiten acceder a los

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 393. [La traducción es mía.]

<sup>53</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 171. 2) Long y Sedley, *op. cit.*, pp. 357-359. 3) Juan Estobeo, *op. cit.*, II §84-85 (p. 202). 4) Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §85-86 (pp. 116-118). 5) Cicerón, “Sobre los bienes y males extremos”, *op. cit.*, III.V §16 (pp. 270-271).

<sup>54</sup> Cfr. 1) Juan Estobeo, *op. cit.*, II §79-83 (pp. 196-201). 2) Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §104-105 (p.129). 3) Long y Sedley, *op. cit.*, p. 358. 4) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>55</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>56</sup> El filósofo francés del siglo XVIII, Julián Offroy de La Mettrie decía, por ejemplo, que la descripción de la vida racional estoica se asemeja al recibidor del infierno al proponer: “Vivir tranquilo, sin ambición ni deseo [...] despreciar la vida misma [...]”. Sigo la cita tal como aparece en Joseph Muñoz Redon, *Filosofía de la felicidad. Un paseo por el lado soleado del pensamiento.*, (tr. Flavio Company Navau), Barcelona: Anagrama, 1999, pp. 105-106. Este libro de Muñoz Redon se publicó originalmente en catalán como *Filosofía de la felicitat. Un passeig pel costat assolellat del pensament*, Bcelona: Empúries, 1997.

indiferentes preferidos, como cuando las circunstancias no se lo permiten. Pero ¿qué significa mantener un estado de tranquilidad o *ataraxia* y cuál es la relación de ésta con la virtud? Veamos.

### 2.3.2 La virtud y la *ataraxia*

Muchos han pensado en el estado de *ataraxia* del que hablan los estoicos como imperturbabilidad o insensibilidad ante las venturas y las desventuras; sin embargo, según Julia Annas,<sup>57</sup> esto no es exacto. Los estoicos no conciben al estado de *ataraxia* como algo que suponga la represión o la supresión de la afectividad del ser humano, es decir de las emociones y los sentimientos; ellos no piensan que las respuestas afectivas sean algo indeseable, algo que tenga que *anularse o reprimirse o corregirse* con miras a que el agente pueda vivir de manera racional o virtuosa. Alcanzar la virtud o la felicidad ciertamente requiere eliminar las emociones y los sentimientos que incitan al agente a actuar en contra de la razón (*pathē*), pero no las emociones y sentimientos que la razón aprueba (*eupatheiai*).<sup>58</sup>

Los estados afectivos contrarios a la razón (*pathē*) son, para los estoicos,<sup>59</sup> creencias equivocadas que se tienen acerca de ciertas cosas que son indiferentes. El agente siente deseo inmoderado o temor o aflicción en relación con algo cuando piensa, equivocadamente, que eso es algo beneficioso o dañino para él, algo que lo hará feliz o infeliz. Supongamos que una mujer siente miedo de que su esposo la abandone si se opone al maltrato que él le da a sus hijos; pues bien, dirían los estoicos, el temor de la mujer consiste simplemente en su creencia equivocada de que el abandono de su esposo es algo que cuenta para su felicidad y que —en relación con esto— permitirle un trato injusto hacia sus hijos es un mal menor.

Puesto que la persona virtuosa se caracteriza por tener creencias correctas acerca de los principios que deben regir la acción humana y puesto que los estados afectivos indeseables (como el temor, el enojo, el deseo inmoderado, el resentimiento, etc.,) son creencias erróneas, resulta —entonces— que quien es virtuoso nunca puede tener sentimientos o emociones contrarios a la razón.<sup>60</sup>

Por otro lado, según argumentan los estoicos, existen estados afectivos que la razón aprueba (*eupatheiai*),<sup>61</sup> estados afectivos que están avalados por un punto de vista racional acerca

---

<sup>57</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 53-66.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>59</sup> Cfr. Juan Estobeo, *op. cit.*, II §88-89 (pp. 205-207).

<sup>60</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>61</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §116 (pp. 136-137).

de la situación particular de que se trate y que, por tanto, no involucran creencias equivocadas acerca del valor de las cosas que son indiferentes preferidos o no preferidos. La alegría que siente una persona virtuosa por haber recuperado la salud después de una larga enfermedad o por haber terminado de construir una casa para su familia, por ejemplo, se funda en su conocimiento de que estar sano o tener una casa donde vivir —aunque no es relevante para la felicidad— es, sin embargo, un indiferente preferido, algo que es valioso en grado secundario.

El hombre virtuoso, entonces, no es alguien que ha reprimido o anulado su afectividad, no es alguien insensible, sino que es alguien que tiene sentimientos y emociones acordes con un punto de vista racional acerca de las situaciones en las que se encuentra. El hombre virtuoso tiene sentimientos y emociones ante la enfermedad, la muerte, el exilio, la pobreza, la deshonra, etc., y también ante la fortaleza física, la posesión de bienes materiales, la vida, la amistad, etc., pero esos sentimientos y emociones están en consonancia con creencias verdaderas acerca de la naturaleza distinta del valor que poseen los indiferentes preferidos y la virtud. El hombre virtuoso sabe que su felicidad consiste únicamente en tener una actitud racional hacia los indiferentes preferidos y no preferidos, independientemente de si llega o no a tener los primeros y a evitar los últimos; saber esto es lo que lo hace mantenerse tranquilo o libre de inquietud —es decir, en un estado de *ataraxia*— tanto cuando la fortuna permite que alcance los indiferentes preferidos, como cuando no se lo permite.

Así, a diferencia de lo que suele pensarse, Annas<sup>62</sup> sostiene que la *ataraxia* no consiste en un estado de insensibilidad o de ausencia de sentimientos y emociones, y que tampoco consiste en un estado donde los sentimientos y las emociones de la persona se encuentran bajo el yugo represor de la razón que lucha contra ellos para controlarlos. La *ataraxia*, más bien, es un estado de armonía perfecta entre las emociones y sentimientos que tiene la persona y sus pensamientos, entre lo afectivo y lo cognitivo, de manera que la persona vive tranquila, en armonía consigo misma, libre de inquietud.<sup>63</sup>

No obstante, otros filósofos que han examinado la ética estoica cuestionan la explicación de la *ataraxia* ofrecida por Julia Annas. En contraste con ésta, por ejemplo, la explicación de Martha Nussbaum le da mucha más importancia a la extirpación de las pasiones o emociones contrarias a la razón (*pathē*),<sup>64</sup> y mucho menos importancia a los supuestos estados afectivos positivos (*eupatheia*) que los estoicos aprueban en la vida de la persona virtuosa.

---

<sup>62</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, pp. 409-410.

<sup>63</sup> Cfr. Marco Aurelio, *op. cit.*, I §15 (p. 31), III §7 (p. 47) y III §16 (p. 50).

<sup>64</sup> Cfr. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, pp. 447-495.

Para Nussbaum, la *ataraxia* sí es un estado interno muy cercano a la insensibilidad o la ausencia de vida afectiva,<sup>65</sup> porque ella sostiene que —de acuerdo con la ética estoica— las supuestas emociones o sentimientos positivos que le quedan al agente una vez que ha logrado extirpar sus emociones y sentimientos negativo son algo radicalmente distinto de aquello que las personas solemos asociar con nuestra vida afectiva, algo que difícilmente podría considerarse parte de la afectividad tal como la entendemos intuitivamente. La alegría de la persona virtuosa, por ejemplo, no tiene absolutamente nada que ver con la risa, el contento despreocupado o la euforia, pues los estoicos consideran a los hombres virtuosos “tremendamente serios [...] intolerantes con el placer ociosos en ellos mismos y en los demás”,<sup>66</sup> y afirman —como hace Séneca—<sup>67</sup> que aunque la persona virtuosa disfruta de un gozo inmenso, este gozo es también poco atrayente.

De manera similar y de acuerdo con la interpretación que Nussbaum hace de la ética estoica, podría decirse que el deseo racional que siente una madre virtuosa de que su hijo secuestrado sea liberado no tiene absolutamente ninguna relación con el desasosiego, la preocupación o el llanto, porque la persona virtuosa tiene un desapego radical<sup>68</sup> respecto de todas las cosas que son indiferentes preferidos o no preferidos y sabe que obtenerlos o evitarlos no depende de ella; así, los infortunios nunca le causan sorpresa ni tristeza ni angustia. La persona realmente virtuosa no se siente turbada ni cuando recibe la noticia de la muerte de un hijo y, como cuenta Cicerón, puede incluso llegar a comentar: “Sabía que lo había engendrado mortal.”<sup>69</sup>

A partir de las anteriores consideraciones Nussbaum argumenta, en contra de lo que sostiene Annas, que el reconocimiento que los estoicos hacen de la afectividad como parte de la vida virtuosa es sólo formal, puesto que los sentimientos y emociones acordes a la razón —tal como ellos los describen— son en realidad completamente ajenos a la experiencia cotidiana que las personas tenemos de la afectividad, y se parecen mucho más a lo que solemos considerar como impasibilidad o insensibilidad ante las venturas y las desventuras.

Independientemente de cuál de las dos interpretaciones de la *ataraxia* sea la más apegada al pensamiento estoico, una teoría de la felicidad que concibe a la *ataraxia* de acuerdo con la interpretación de Annas es mucho más cercana a las intuiciones comunes que las personas tenemos acerca de la vida feliz. Sin duda hay grandes desacuerdos entre las diversas nociones

---

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 494-495.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>67</sup> Cfr. Séneca, *op. cit.*, 23 §4-6. En este caso en particular sigo la traducción al español que aparece en Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, p. 495.

<sup>68</sup> Cfr. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, p. 452.

<sup>69</sup> Cicerón, *Disputas Tusculanas*, *op. cit.*, III.XIV §30 (p. 15).

intuitivas de la felicidad que tiene la gente, pero la mayoría coincidimos en nuestra creencia de que la persona feliz no es alguien insensible a las venturas y a las desventuras, sino que tiene una gran variedad de respuestas afectivas ante la vida, la salud, la amistad, etc., así como ante la muerte, la pérdida de la libertad, la pobreza, etc. Creemos, por ejemplo, que la alegría que sentimos en compañía de nuestros amigos —esa alegría que incluye, entre otras cosas, la risa y el gozo despreocupado que compartimos algunas veces— es una de las cosas que contribuyen a nuestra felicidad.

## 2.4 UNA EVALUACIÓN DE LA TEORÍA ESTOICA DE LA FELICIDAD

Por lo dicho hasta aquí, es claro que los estoicos conciben a la felicidad como algo interno,<sup>70</sup> como un estado mental y no como un estado externo de la persona, pues ellos sostienen que la felicidad se identifica con la virtud, que la virtud es una *disposición* para actuar de manera racional, y que las disposiciones son un tipo de estado mental estable que forman parte del carácter de la persona. Por lo tanto, podemos decir que la felicidad es para los estoicos un tipo de estado mental.

Las cosas externas y corporales (fama, dinero, honores, amistad, salud, fortaleza física, etc.) no tienen, según los estoicos, ninguna importancia para la felicidad; lo único que se requiere para alcanzar ésta es la disposición virtuosa o racional. Así, alcanzar la *eudaimonia* es algo que depende de la disposición interna que el agente tiene al actuar, independientemente de los resultados de sus acciones e independientemente de las condiciones externas y materiales de su vida. Una persona que vive de manera racional o virtuosa será feliz aunque —por ejemplo— esté enferma, haya padecido la muerte de toda su familia, haya sido abandonada por sus amigos, viva en la miseria, etc.

Hay que notar que aunque los estoicos afirman que la felicidad es algo interno, ellos, sin embargo, no defienden una concepción relativista o subjetiva de la felicidad, es decir, no afirman que lo que sea la felicidad varía de una persona a otra dependiendo de sus muy particulares gustos, preferencias, deseos, intereses, etc. La felicidad es para los estoicos algo objetivo, en tanto que consiste en una y la misma cosa para todas las personas —a saber— en una disposición interior para actuar racionalmente, que trae como resultado la *ataraxia* o la tranquilidad interior. La disposición para actuar racionalmente, por supuesto, no puede producirse de una manera no racional (no puede producirse, por ejemplo, a través de una droga o de la hipnosis o de la manipulación); de manera que la disposición de la virtud, tal como la caracterizan los estoicos, no

---

<sup>70</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., pp. 405 y 408.



es independiente de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos que viven felizmente.

Ser virtuoso consiste necesariamente, para cualquier persona y en cualquier caso, en tener los pensamientos correctos acerca de los principios que rigen la vida humana y en estar dispuesto a actuar conforme a la razón una vez que ésta ha examinado críticamente los aspectos particulares de la situación en la que uno se encuentra. Podemos decir, pues, que los estoicos tienen una concepción objetiva de la felicidad y de la virtud y, puesto que establecen una identidad entre la felicidad, la virtud y el bien, podemos afirmar también que tienen “una noción de bien completamente objetiva.”<sup>71</sup>

Ahora bien, preguntémosnos: ¿Es realmente convincente la concepción de la felicidad en términos de una disposición interior —aunque objetiva— de actuar racionalmente, independiente de las condiciones externas de la vida de una persona? ¿Se puede considerar feliz a alguien simplemente porque tenga una determinada disposición mental, sin atender en absoluto a sus condiciones físicas y a las cosas externas de las que disfruta o de las que se ve privado, por más que estén fuera de su poder? ¿El tener los pensamientos correctos garantiza que se pueda mantener la tranquilidad o la *ataraxia* aun cuando uno, por ejemplo, se encuentre gravemente enfermo, viva en la miseria, haya sido traicionado por sus amigos, haya perdido a su familia, esté encarcelado, etc.? A continuación veremos algunos de los argumentos que los estoicos ofrecen para defender su teoría de la felicidad y algunas de las objeciones que se les pueden hacer a tales argumentos.

#### **2.4.1 Felicidad y ausencia de temor**

No hay un acuerdo unánime entre los estoicos, ni entre sus intérpretes, acerca del rol que tiene la *ataraxia* dentro de su teoría de la felicidad.<sup>72</sup> Algunas citas de los textos estoicos<sup>73</sup> y algunos de sus intérpretes contemporáneos<sup>74</sup> le dan gran importancia a la *ataraxia*, argumentando que la felicidad tiene que definirse necesariamente de manera tal que se garantice aquélla, puesto que es imposible juzgar como feliz a una persona que vive atemorizada o intranquila. Desde esta perspectiva, se considera que para el estoicismo es fundamental el hecho de que —debido a que la felicidad se identifica con la virtud— el agente tiene la garantía de no sentir jamás temor o

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 390. [La traducción es mía.]

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 410.

<sup>73</sup> Cfr. 1) Cicerón, *Disputas Tusculanas*, *op. cit.*, V (pp. 81-130). 2) Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, *op. cit.*, I.IV §27 (p. 70).

<sup>74</sup> Cfr. por ejemplo: 1) Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 227-232. 2) Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, *op. cit.*, pp. 66-67.

intranquilidad: Si la felicidad consiste en una disposición interior que no depende más que del agente, él no se sentirá jamás atemorizado o intranquilo por la posibilidad de no conseguir la felicidad.

No obstante, de acuerdo con otros planteamientos presentes en los textos estoicos y de acuerdo con otros de sus intérpretes contemporáneos<sup>75</sup> la *ataraxia* está lejos de tener un rol principalísimo dentro de la teoría de la *eudaimonia*, pues se considera que la tranquilidad o la ausencia de temor es simplemente una consecuencia de vivir virtuosamente. La virtud tiene que elegirse siempre por ella misma y nunca por otra cosa, de manera que la búsqueda de la *ataraxia* nunca debe ser un motivo o un aliciente para actuar de manera virtuosa. Desde este punto de vista, la identificación que hacen los estoicos entre la felicidad y la virtud se explica apelando única y exclusivamente a la tesis de que la vida virtuosa es la vida acorde con la naturaleza racional de los humanos —y no apelando a la tesis de que tal identificación permite asegurar la tranquilidad del agente.

Hay una crítica al estoicismo que es válida solamente si se entiende la postura estoica según la primera interpretación, es decir, la que considera que la garantía de no sentir temor o intranquilidad juega un papel muy importante dentro de la teoría de la *eudaimonia*. En lo que sigue me referiré a “los estoicos<sub>1</sub>” para hablar de aquellos que sostienen esta primera interpretación, la cual avala Cicerón cuando afirma:

[¿C]ómo puede ser dichoso el que desconfía? Pero necesariamente desconfía el que divide los bienes en tres categorías [los del alma, los del cuerpo y los externos].  
En efecto, ¿cómo podrá confiar o en la firmeza del cuerpo o en la estabilidad de la fortuna? Pues bien, nadie puede ser dichoso sino con el bien estable y fijo y permanente. [...]  
En efecto, queremos que aquel que sea dichoso esté seguro, inexpugnable, cercado y protegido, de modo que no tenga no ya un miedo pequeño, sino ninguno. [...] Y ciertamente estas cosas no serían así, si todo bien no consistiera en la sola honestidad [virtud].<sup>76</sup>

Como vemos, los estoicos<sub>1</sub> advierten que la ausencia de temor es una condición necesaria para la felicidad y piensan que la mejor manera de garantizar una existencia libre de temor es identificando a la felicidad con algo que esté bajo el control absoluto de las personas —condición que cumple la virtud definida en los términos en que ellos lo hacen. Nótese que al argumentar de esta manera los estoicos<sub>1</sub> están oponiéndose abiertamente a la tesis aristotélica de que la felicidad requiere, en parte, de la posesión de bienes externos y corporales; si requiriera de éstos, entonces el agente estaría continuamente atemorizado o intranquilo por la posibilidad de tener la mala suerte

---

<sup>75</sup> Ver, por ejemplo, Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit. pp. 409-411.

<sup>76</sup> Cicerón, *Disputas Tusulanas*, op. cit., V §40-42 (pp. 97-98).

de perderlos o de no poder alcanzarlos y esa intranquilidad o temor sería en sí misma un obstáculo para su felicidad.

El argumento de los estoicos<sub>1</sub> que vincula a la felicidad con la ausencia de temor y a la ausencia de temor con la virtud puede reconstruirse —siguiendo, en líneas generales, el análisis de Irwin—<sup>77</sup> de la siguiente manera:

- (1) Una persona que siente temor de algo no puede ser feliz, porque una vida sin temor es mejor que una vida con temor y la vida feliz —siendo el bien supremo— tiene que ser la mejor vida para los humanos.
- (2) Si la felicidad requiriera de los llamados erróneamente “bienes” de la fortuna (es decir de cosas corporales y externas, tales como alimento, una casa, amigos, reconocimiento social, etc.), entonces, alcanzarla no dependería completamente de la voluntad del sujeto y esto provocaría que él viviera con el temor constante de no lograr poseer esos bienes. En cambio, si la felicidad requiere sólo de los bienes que dependen enteramente de la voluntad del sujeto, no hay motivo para sentir temor de no poder alcanzar esos bienes.
- (3) La felicidad no puede requerir de los erróneamente llamados bienes de la fortuna, sino sólo de los bienes que dependen enteramente de la voluntad del sujeto. [A partir de (1) y (2).]
- (4) Ya que la virtud es el único bien que depende enteramente de la voluntad del sujeto, puede concluirse, apelando a (3), que la felicidad requiere únicamente de la virtud.

Pero, ¿es correcto este argumento de los estoicos<sub>1</sub> que relaciona tan estrechamente a la felicidad con la ausencia de temor? Me parece que no, por las razones que a continuación presento.

Una primera objeción que le plantearía al argumento de los estoicos<sub>1</sub> es la siguiente: La premisa (3) no se sigue de las premisas (1) y (2), pues éstas lo único que permiten concluir es que una y sólo una de las siguientes dos tesis tiene que ser verdadera:

- (i) La felicidad es imposible de alcanzar porque, al requerir de cosas que escapan a la voluntad de los sujetos, éstos viven con el temor constante de no llegar a poseerlas.

---

<sup>77</sup> Cfr. Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, pp. 227-228.

- (ii) La felicidad es posible de alcanzar porque, al requerir de cosas que dependen completamente de la voluntad de los sujetos, estos viven libres del temor de no llegar a poseerlas.

Para sostener que (i) o que (ii) es la tesis correcta se requiere de un argumento adicional que los estoicos<sub>1</sub> no ofrecen. Sin duda podrían buscarse argumentos a favor de la tesis de que la felicidad, siendo la cosa más deseable de entre todas, es, sin embargo, un ideal imposible de alcanzar —como se afirma en (i). Pero los estoicos<sub>1</sub> simplemente descartan (i) y asumen que la felicidad es inmune a los avatares de la fortuna —como se afirma en (ii). Es la aceptación implícita de (ii), sin atender a la necesidad de argumentar en contra de (i), lo que lleva a los estoicos<sub>1</sub> a pronunciarse a favor de la tesis (3), es decir, de la tesis según la cual la felicidad no puede requerir de los erróneamente llamados bienes de la fortuna, sino sólo de los bienes que dependen enteramente de la voluntad humana.

Una segunda objeción al argumento de los estoicos<sub>1</sub> es que la premisa (1) no es en absoluto convincente, pues, ¿cómo se puede sostener que una vida en la que el sujeto no tiene temor alguno es, *a priori*, mejor que una vida en la que el sujeto experimenta algún temor? ¿Qué acaso el que una u otra vida sea mejor no depende de una serie de factores mucho más amplia que la simple consideración relativa al temor? Resulta contraintuitivo afirmar, por ejemplo, que la vida de quien está involucrado en la realización de varios proyectos es peor que la vida de quien se la pasa durmiendo, porque el primero experimenta el temor de fracasar en sus propósitos mientras que el segundo —no teniendo propósito alguno— está libre del temor. Igualmente, resulta contraintuitivo afirmar que la vida de *A* es mejor que la vida de *B* porque —ya que a *A* nadie lo ama— él no vive con el temor de perder el amor de alguien, mientras que *B* —que es amado por muchos— sí experimenta algunas veces el temor de dejar de ser amado.

No es tan difícil, por supuesto, asentir a la idea de que *ceteris paribus* una vida sin temor es mejor que una vida con temor, pero el caso es que la pura presencia o ausencia de temor —sin la consideración de otros factores— no nos dice mucho acerca de qué tan buena es una vida. Así, no se justifica que una teoría defina a la felicidad dándole tanta importancia al miedo que las personas podríamos sentir ante la posibilidad del infortunio o, dicho de otro modo, no se justifica elaborar toda una teoría acerca de lo que es la vida feliz dándole tanta preponderancia al hecho de que, en general, es una cosa deseable vivir libres de temor.

Pareciera que, con tal de librar al ser humano del mal que supone la experiencia del temor, los estoicos<sub>1</sub> definen a la felicidad de manera tal que para alcanzarla se tiene que padecer de un

mal mucho mayor que aquél: Juzgar a las cosas corporales y externas absolutamente indiferentes para la felicidad y, por ello, tener que considerarnos felices incluso en medio de las mayores desventuras, a condición de que mantengamos una disposición para actuar racionalmente. Tal vez los estoicos<sup>1</sup> tienen razón en afirmar que sería un bien para mí no tener temor, pero si voy a alcanzar este bien a costa de tener que considerar que el disfrute de bienes corporales y externos es absolutamente innecesario para la felicidad, lo que haré es infligirme un mal mayor que el que produce el puro temor a la pérdida de tales bienes.

Así, la teoría eudemonista de los estoicos<sup>1</sup> resulta ser en gran parte una teoría acerca de cómo librarnos de los males —en este caso el temor— y no una teoría acerca de cómo conseguir la vida más plena en bienes, es decir la vida feliz. El hecho de que Aristóteles no se ocupe del temor a la pérdida de los bienes corporales y externos —que según él son indispensables para la felicidad— quizás significa, como sugiere Irwin,<sup>78</sup> que el estagirita considera este temor un mal menor que el que se derivaría de considerar a tales bienes cosas indiferentes para la felicidad.

Las objeciones que planteo de aquí en adelante valen para la teoría estoica en general, independientemente de cuál sea la interpretación que se asuma en relación con la mayor o menor importancia de la *ataraxia* dentro de dicha teoría.

#### **2.4.2 Felicidad, racionalidad y *ataraxia***

Ya se han visto en detalle los argumentos utilizados por los estoicos para sostener que la felicidad consiste en una disposición para vivir racionalmente y que vivir racionalmente conduce a un estado de tranquilidad o *ataraxia*. Ahora quiero mostrar que la estrecha relación que los estoicos establece entre ser felices, ser racionales y lograr un estado de tranquilidad o *ataraxia*, plantea, por lo menos, los siguientes dos problemas.

Por un lado, afirmar que la felicidad consiste en la vida racional y que la persona que vive racionalmente se mantiene en un estado de *ataraxia*, conduce a conclusiones contraintuitivas como la siguiente: Una persona que —debido a circunstancias que no puede controlar— vive en la miseria, tiene una enfermedad incurable sumamente dolorosa, ha sido abandonada por aquellos a quienes ama, ha perdido su empleo, carece de los medios para realizar actividades que le agradan, etc., tendría que ser considerada como feliz si adoptara una actitud racional hacia su situación y esta actitud la condujera a un estado de tranquilidad interior. Pero resulta contraintuitivo afirmar

---

<sup>78</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 228.

que alguien que vive en las condiciones objetivamente miserables que se han descrito, es feliz solamente porque mantiene un determinado estado mental.<sup>79</sup>

Puede considerarse sumamente laudable el hecho de que una persona mantenga la entereza de ánimo en medio de las más grandes desgracias que le sobrevienen sin habérselas buscado, que no se desespere y que mantenga la serenidad y el buen juicio. Quizás se justifique, incluso, atribuirle a la persona en cuestión virtudes como las de la fortaleza o la valentía y admirarla como se admira a un héroe trágico, pero, ¿qué razones habría para considerarla feliz si padece toda clase de infortunios? ¿Por qué un estado mental particular, como el de la *ataraxia*, sería suficiente para hacerla feliz si vive en condiciones objetivamente miserables? La tranquilidad, sin duda, es una condición necesaria de la vida feliz, pues ciertamente no llamaríamos feliz a quien vive angustiado o preocupado continuamente. Sin embargo, la pura tranquilidad de ánimo que acompaña a la disposición racional del agente no parece suficiente para la felicidad.

Por otro lado, no es nada obvio, como pretenden los estoicos, que el uso adecuado de la racionalidad conduzca necesariamente a un estado mental de tranquilidad ante los avatares de la fortuna. Una persona a la que le han sobrevenido grandes desgracias que ella no ha provocado y que no puede controlar, puede hacer un uso perfectamente adecuado de su racionalidad y aceptar que no hay nada que ella pueda hacer para mejorar su situación y —sin embargo— sentirse profundamente desgraciada por la mala fortuna que le ha tocado padecer. La tranquilidad, pues, no es una consecuencia necesaria de vivir racionalmente, de modo que alguien puede vivir de manera perfectamente racional y a la vez sentirse profundamente desgraciado por los grandes infortunios que le ha tocado padecer.

Los estoicos argumentan que la persona que usa adecuadamente su racionalidad nunca se siente intranquila porque sabe que las cosas que dependen de la fortuna no son ni bienes ni males, es decir, que no la benefician ni la dañan realmente. Pero resulta contraintuitivo sostener, como ellos hacen, que ni la enfermedad, ni el dolor, ni la pobreza, ni el exilio —por ejemplo— les producen daño alguno a los seres humanos, como tampoco les producen beneficio alguno la salud, la ausencia de dolor, la posesión de bienes materiales o la libertad política.

Ciertamente es irracional intentar cambiar las cosas que no depende de uno mismo y proponerse evadir las desgracias que se sufren cuando no está en las manos de uno hacerlo; es irracional, por ejemplo, que una persona intente o se proponga detener el huracán que azota cruelmente su ciudad. Pero lo que no resulta irracional es sentirse profundamente tristes o

---

<sup>79</sup> Cfr. Marías, *op. cit.*, 1987, pp. 35 y 81.

desgraciados cuando se sufren grandes males. No es irracional, por ejemplo, que una persona se sienta sumamente triste por haber perdido a uno de sus hijos y todos sus bienes materiales debido a un huracán; más aún, parecería extraño y, quizás, hasta poco humano, que alguien que ha sufrido tales desgracias se mantuviera en un estado de tranquilidad interior, ajeno a cualquier sentimiento de tristeza profunda.

En suma, parece que resulta muy problemático intentar sostener, tanto que vivir racionalmente es suficiente para la felicidad, como que vivir racionalmente conduce necesariamente a un estado de imperturbabilidad o *ataraxia*, porque, como hemos visto: (i) Se puede vivir racionalmente y, sin embargo, sentirse profundamente desgraciado. (ii) Si alguien se siente profundamente desgraciado —entonces— ni es feliz, ni mantiene un estado interior de tranquilidad o *ataraxia*. De modo que: (iii) Se puede vivir racionalmente sin ser feliz y sin mantener un estado interior de tranquilidad o *ataraxia*.

Como se ha visto en este apartado, la estrecha relación que los estoicos establecen entre la felicidad y la *ataraxia* depende, en gran parte, de la tesis que afirma que sólo la virtud es un bien y todo lo demás (salud, bienes materiales, amistad, ausencia de dolor, etc.,) no beneficia ni daña a los humanos. Pero ¿esto es así realmente? Veamos.

### **2.4.3 Felicidad, bien y virtud**

Uno de los argumentos estoicos para defender la tesis de que la felicidad se identifica única y exclusivamente en la virtud, consiste en afirmar que ésta es el único bien que existe y que la felicidad no puede estar compuesta por cosas que no sean un bien. Veamos con detalle el argumento:

(Uno) La felicidad es la suma de todos los bienes, en otras palabras, el bien completo al que ninguna bondad le falta.<sup>80</sup>

(Dos) La felicidad sólo puede estar compuesta por bienes. [A partir de (Uno).] Al respecto Cicerón afirma: “así como un acervo debe hacerse con los granos de su género, así la vida dichosa, con los elementos semejantes a ella misma. Y si es así, la dicha debe hacerse con las cosas buenas.”<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Confrontar con lo que se dijo en la sección 2.1 de esta tesis, acerca de la necesidad de que la felicidad sea autosuficiente.

<sup>81</sup> Cicerón, *Disputas Tusculanas*, *op. cit.*, V §45 (p. 100).

(Tres) La virtud es el único bien, como muestra el siguiente razonamiento:<sup>82</sup> (i) Los bienes no son susceptibles de un mal uso, porque el mal uso de algo nos daña y algo que nos daña no puede ser un bien. (ii) La virtud es la única cosa de la que no se puede hacer un mal uso, mientras que todas las otras cosas que la gente suele considerar buenas — por ejemplo la riqueza, la influencia política, la fuerza, la salud, etc.— pueden usarse bien o mal. De (i) y (ii) se sigue que: (iii) Sólo la virtud es un bien.

Por lo tanto:

(Cuatro) La felicidad consiste únicamente en la virtud. [A partir de (Dos) y de (Tres).]

El argumento anterior puede objetarse a través del rechazo a la premisa (i) de la que depende la premisa (Tres). “Los bienes” no tienen por que ser definidos de manera tal que se les haga incompatibles con un mal uso de los sujetos; es perfectamente factible, por ejemplo, definir “lo bueno para el ser humano” como “aquello que puede contribuir, *si es que se usa bien*, a que se conserven y desarrollen las facultades que son propias de los individuos de la especie humana”. Así, los alimentos pueden considerarse algo bueno para los humanos porque les permiten la conservación y el desarrollo de sus facultades físicas, a pesar de que, evidentemente, una persona puede hacer un mal uso de los alimentos cuando come inmoderadamente y se indigesta; en un caso como este, ¿por qué habría de atribuirseles a los alimentos el defecto de poder ser mal usados, en vez de atribuirles a los sujetos la responsabilidad del mal uso o de la falta de moderación al comer?

Aristóteles rechaza la tesis (i) afirmando, precisamente, que un bien es todo aquello que, usado adecuadamente, contribuye a que la vida sea más deseable de lo que es<sup>83</sup> —por ejemplo la riqueza, los amigos, la salud, la influencia política, etc. Es verdad, dice, que uno puede dañarse a sí mismo cuando usa inadecuadamente algún bien, pero en ese caso el daño no proviene de los bienes mismos sino del mal uso que uno les da; el abuso de la riqueza, por ejemplo, le causa daño a la persona que comente el abuso, pero eso no significa que la riqueza no sea un bien en sí misma —es decir, un bien sin hacer referencia a la forma en que cada persona en particular la usa.

Los estoicos podrían responder a la objeción planteada señalando que la afirmación de que “la salud o la riqueza bien usadas son cosas buenas” no significa realmente que lo bueno sea la salud o la riqueza, sino *la regulación virtuosa* que se hace de esas cosas.<sup>84</sup> Asumiendo esto, dirían

---

<sup>82</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, V §45 (pp. 99-100). 2) Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §103 (pp. 128-129).

<sup>83</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética eudemia*, *op. cit.*, 1248b 25-35 (VIII, pp. 542-543).

<sup>84</sup> Cfr. Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *op. cit.*, p. 225.



los estoicos, es posible entender por qué alguien que vive en la miseria o que está gravemente enfermo puede, sin embargo, ser feliz, si regula virtuosamente los pocos bienes materiales y la poca salud que posee.

La tesis estoica de que la virtud basta para la felicidad, independientemente de si son pocos o muchos los bienes corporales y externos de los que se disfrute, resulta, no obstante, contraintuitiva: La felicidad parece requerir un mínimo de bienes externos y corporales; de manera que es difícil pensar que pueda ser feliz una persona desnutrida, gravemente enferma, abandonada, muy pobre, sin posibilidad de realizar actividades que le parecen valiosas, etc., aun cuando ella regule muy racionalmente los escasísimos bienes externos y corporales que posee. Además, como hace notar Irwin,<sup>85</sup> la afirmación de que “la salud o la riqueza bien usadas son cosas buenas” no tiene por qué ser interpretada como si lo bueno fuera exclusivamente *el buen uso* que se hace de esas cosas; es perfectamente plausible que dicha afirmación signifique que “un grado aceptable de salud o de riqueza (que, *además*, esté regulado por la virtud) es indispensable para la felicidad”.

Dejo hasta aquí las críticas a la concepción estoica de la felicidad. Creo que estas críticas permiten ver algunas de las limitaciones que tiene cualquier teoría que haga consistir a la felicidad exclusivamente en algo interno, en algo que es absolutamente independiente de las circunstancias externas de las vidas de las personas. Ciertamente la felicidad parece requerir esencialmente de algunos bienes internos (como por ejemplo la tranquilidad de ánimo de la que hablan los estoicos), pero resulta sumamente discutible la afirmación de que la felicidad consiste única y exclusivamente en poseer ciertos bienes internos, aun cuando tales bienes —y por lo tanto la felicidad— se definan como algo objetivo, es decir, como algo que no varía de un sujeto a otro dependiendo de sus gustos, deseos, intereses, etc., sino que es igual para todas las personas.

Los estoicos atinan en considerar que la felicidad no puede consistir en la posesión de bienes corporales y externos, y que tiene como elemento esencial la actitud racional y un estado de ánimo tranquilo; pero fallan al considerar que los bienes corporales y externos no juegan ningún papel esencial en la consecución de la felicidad, y también en afirmar que la vida racional conduce necesariamente a la *ataraxia*.

El pensar que la felicidad es algo puramente interno (como hacen, entre otros, los estoicos), ha llevado a algunos a decir que no es sólo interno, sino además subjetivo. En el

---

<sup>85</sup> Cfr. *Idem*.

siguiente capítulo exploraré una teoría que concibe a la felicidad como algo puramente interno y subjetivo; me refiero a la teoría utilitarista de la felicidad de John Stuart Mill.

### **CAPÍTULO 3: LA CONCEPCIÓN UTILITARISTA DE LA FELICIDAD EN JOHN STUART MILL**

La teoría ética utilitarista surgió y se desarrolló en Inglaterra a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX;<sup>1</sup> de acuerdo con Anthony Quinton, dicha teoría se define a partir de la combinación de dos principios:<sup>2</sup> a) el principio consecuencialista, según el cual la corrección o la incorrección de una acción está determinada por la deseabilidad o la indeseabilidad de sus consecuencias; y b) el principio hedonista, según el cual el placer es lo único deseable en sí mismo y el dolor lo único indeseable en sí mismo. Así, cuando los utilitaristas sostienen que el criterio para juzgar la moralidad de las acciones es su utilidad, están entendiendo por "utilidad" la propiedad que tienen las acciones para producir consecuencias placenteras y/o para evitar consecuencias dolorosas para aquellas personas cuyos intereses se estén considerando.

En esta tesis me ocuparé exclusivamente de la versión del utilitarismo que formula John Stuart Mill, principal representante del utilitarismo clásico,<sup>3</sup> en su obra *El utilitarismo*.<sup>4</sup> La teoría ética de Mill es importante para el tema de la felicidad porque él identifica a ésta con el placer y con la ausencia de dolor y, como se ha dicho, la propiedad para producir placer y evitar el dolor es lo que determina la utilidad de una acción, de modo que al elaborar una teoría acerca de la utilidad de las acciones Mill está elaborando también una teoría acerca de la felicidad. Como se verá a lo largo de este capítulo, las teorías de la felicidad de Mill y de los estoicos comparten el rasgo de considerar que la felicidad es un estado puramente interno del agente, pero mientras que los estoicos sostienen que la felicidad consiste en una y la misma cosa para todas las personas —a saber, la disposición interior del agente para actuar virtuosamente—, Mill sostiene que aquello en lo que consiste la felicidad puede variar de una persona a otra dependiendo de cuáles sean los deseos que tenga cada una de ellas.<sup>5</sup>

En la primera sección de este capítulo presentaré y analizaré el argumento a través del cual Mill pretende probar su principio de utilidad, también llamado "principio de la mayor felicidad", según el cual se debe actuar buscando la mayor felicidad para el mayor número de personas; el propósito de esta sección es ubicar el rol que juega la noción de la felicidad en la teoría moral milliana y examinar las tesis de que la felicidad es no únicamente el fin último de los deseos de los agentes, sino también lo único deseable o valioso en sí mismo. En la segunda sección revisaré la concepción de la felicidad de Mill, así como su tesis acerca de las diferencias cualitativas entre los

---

<sup>1</sup> Cfr. "Utilitarismo"; en Ferrater Mora, *op. cit.*, tomo 4, p. 3621.

<sup>2</sup> Cfr. Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, Londres: MacMillan, 1973, p. 1.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 39.

<sup>4</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 1863. Aquí sigo la traducción al español de Esperanza Guisán, *El utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial (El libro de bolsillo), 1984; las páginas de las referencias corresponden a esta traducción.

<sup>5</sup> Cfr. J. B. Schneewind, "Modern Moral Philosophy"; en Peter Singer (ed.), *op. cit.*, 153.

placeres y la defensa que él hace de un utilitarismo de la regla. En la tercera sección haré un análisis de la relación que hay entre los deseos y los valores, con el propósito de poder clarificar la relación que Mill establece entre el deseo de placer que experimentamos los humanos y el valor o la deseabilidad de éste. Por último, en la cuarta sección haré una evaluación general de la teoría milliana de la felicidad, identificando algunas objeciones que se le pueden hacer.

### **3.1 LA FELICIDAD Y EL PRINCIPIO DE UTILIDAD**

El principio supremo de la ética utilitarista, según Mill,<sup>6</sup> es el llamado "principio de la mayor felicidad", según el cual las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la mayor felicidad para el mayor número de personas y son incorrectas en la medida en que tienden a producir lo contrario. Como explica Anthony Quinton, tres son los pasos principales que da Mill para argumentar a favor del principio de utilidad:<sup>7</sup> El primer paso consiste en establecer el *principio del hedonismo psicológico*, según el cual 'El placer o la felicidad<sup>8</sup> es la única cosa que los seres humanos desean siempre como fin y nunca como medio para un fin ulterior'. El segundo paso consiste en sostener el *principio del hedonismo ético subjetivo* que, aunque está conectado con el principio anterior, es claramente distinto de él y establece que 'El placer o la felicidad de cada persona es un bien para ella'. Y por último, el tercer paso consiste en intentar derivar a partir del principio anterior el *principio del hedonismo ético objetivo*, el cual establece que 'El placer o la felicidad general es un bien para todas las personas'. Sigamos con más detalle cada uno de estos pasos argumentativos de Mill.

#### **3.1.1 El hedonismo psicológico y el hedonismo ético subjetivo**

Mill asume que todas las acciones están motivadas por los deseos,<sup>9</sup> es decir, que lo que mueve a los agente a realizar cualquiera de sus acciones es la búsqueda de la satisfacción de alguno de sus deseos; así, el fin de una acción es siempre realizar un deseo. Me levanto de la cama al oír sonar el despertador porque deseo llegar temprano a mi clase de natación, ayudo a mis hijos con sus tareas porque deseo que les vaya bien en la escuela, participo en una campaña de limpieza porque deseo vivir en una ciudad limpia, etc. Dado que lo que motiva la realización de cualquier acción es la búsqueda de la satisfacción de alguno de los deseos del agente, dice Mill, parece natural suponer

---

<sup>6</sup> Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 49-50, 57 y 66. 2) Wendy Donner, *The Liberal Self. Jhon Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 9. 3) Alan Ryan, *The philosophy of John Stuart Mill*, Atlantic: Humanities Press International, 1990, 2ª ed., p. 193. 4) Quinton, *op. cit.*, p. 2.

<sup>7</sup> Cfr. Quinton, *op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>8</sup> Mill identifica al placer con la felicidad, pero las cuestiones que tienen que ver específicamente con esta identificación se abordarán en la sección 3.2.

<sup>9</sup> Cfr. Quinton, *op. cit.*, p. 55.

que el criterio para juzgar qué tan correctas o adecuadas o deseables son las acciones tiene que ser la eficacia de éstas para producir los fines que los agentes se proponen lograr a través de ellas.<sup>10</sup>

Ahora bien, las acciones pueden estar subordinadas entre sí, porque los fines más inmediatos que los agentes persiguen a través de determinadas acciones pueden estar subordinados a la consecución de fines menos inmediatos que éstos desean alcanzar; una persona, por ejemplo, puede trabajar horas extras con el fin de ganar más dinero y puede proponerse ganar más dinero con el fin de pagar un viaje a Europa y puede querer ir a Europa con el fin de visitar a un amigo muy querido, etc. Si las acciones están subordinadas unas a otras y si Mill tiene razón en afirmar que la corrección o la deseabilidad de una acción depende de su eficacia para lograr el fin que el agente se propone, entonces, también tendrá razón en afirmar que el criterio último para juzgar la corrección o la deseabilidad de las acciones es su eficacia para lograr el fin último al que ellas tienden. Pero, ¿hay un solo fin último al que tienden todas las acciones humanas o, por el contrario, distintas cadenas de acciones subordinadas entre sí terminan en fines últimos distintos?

Mill, al igual que Aristóteles<sup>11</sup> y que los estoicos,<sup>12</sup> sostiene que hay un único fin último al que tienden todas las acciones y que ese fin último es la felicidad, aunque, como veremos más adelante, la comprensión milliana de la felicidad es completamente distinta de la estoica y de la aristotélica. Ciertamente, reconoce Mill, la gente suele desear muchas cosas distintas de la felicidad<sup>13</sup> —desea por ejemplo el amor, el poder, la virtud, la fama, el dinero, la salud, etc.; sin embargo, dice, todas esas cosas son deseadas o bien porque son medios para lograr la felicidad o bien porque son partes constitutivas de ésta: El dinero o el poder, por ejemplo, normalmente se desean porque son un medio para poder disfrutar de bienes que el agente supone que contribuirán a su felicidad, mientras que el amor o la salud o la virtud suelen desearse porque son partes de una vida feliz.

---

<sup>10</sup> Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>11</sup> Ver apartado 1.1.2 de esta tesis.

<sup>12</sup> Ver los dos primeros párrafos de la sección 2.1 de esta tesis.

<sup>13</sup> Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 95-100. 2) George Edward Moore, *Principia Ethica*, 1903. En esta tesis sigo la traducción al español de Adolfo García Díaz y Ana Isabel Stellino, *Principia Ethica*, México: UNAM/IIF, 1997, 2ª ed., p. 151. 3) Paulette Dieterlen, "La ética de J.S. Mill"; en Mark Platts (comp.), *La ética a través de su historia*, México: UNAM/IIF, 1988, p. 109. 4) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 339. 5) Maurice Mandelbaum, "Two Moot Issues in Mill's Utilitarianism"; en J. B. Schneewind (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, N.Y.: Anchor Books, 1968, p. 230. 6) Donner, *op. cit.*, p. 31. 6) Ryan, *op. cit.*, p. 202.

Ahora bien, Mill<sup>14</sup> sostiene que es un hecho psicológico que la felicidad es el fin último de todo deseo, sostiene que eso es algo que sabemos que es verdad porque vemos que sucede así efectivamente y no porque lo deduzcamos a partir de un análisis conceptual; así, aunque en principio podría haber sido falso que los humanos buscaran en último término la felicidad, resulta que eso es de hecho verdadero: "es psicológicamente verdadera [... la opinión de que] la naturaleza humana está constituida de tal forma que no desea nada que no sea ya bien una parte de la felicidad o un medio para la felicidad."<sup>15</sup>

Pero, ¿qué tan significativa es la tesis milliana de que es un hecho psicológico que la felicidad es el fin último de todo deseo? Como explica Jean Austin, aunque Mill tiene razón en afirmar que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices, esto se debe simplemente a que la noción de felicidad es una noción suficientemente omniabarcante o no-específica:<sup>16</sup> Cuando afirmamos que alguien es feliz estamos haciendo la valoración más alta posible de su condición total o, dicho de otro modo, estamos afirmando que nada esencial en la vida de esa persona está mal. Así, sostener que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices, equivale simplemente a sostener que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos que nada esencial de nuestra vida esté mal, lo cual no es difícil de aceptar: "Para que resulte adecuado evaluar a alguien como feliz [...] nada esencial debe estar mal o ser visto como que está mal, y es esta fuerza negativa la que le da su poder a la palabra: su falta de especificidad."<sup>17</sup>

Dado que la noción de la felicidad es una noción no-específica, una valoración acerca de la felicidad no tiene, pues, un contenido específico positivo, sino que su contenido es general y negativo; dicho de otro modo, una valoración acerca de la felicidad no caracteriza de manera positiva ningún aspecto particular de la vida de la persona en cuestión, sino que sólo establece que, en general, no hay algo importante que esté mal en su vida. Afirmar que Juan es feliz—por ejemplo— no significa valorar positivamente su salud, su éxito social, los placeres de los que goza, los bienes materiales de los que disfruta, su paz interior, etc., sino que quiere decir simplemente que no hay cosas importantes que vayan mal en su vida. De manera similar, la tesis milliana de que es un hecho psicológico que todos los seres humanos queremos ser felices es cierta porque la noción de la felicidad no tiene un contenido específico; de modo, pues, que dicha tesis puede aceptarse como verdadera siempre y cuando no se refiera a algo particular o específico que

---

<sup>14</sup> Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 95 y 100-101, así como la nota 2 de Esperanza Guisán en p. 95. 2) Jean Austin, "Pleasure and Happiness"; en Schneewind (ed.), *op. cit.* p. 235. Este artículo apareció por primera vez en *Philosophy*, Vol. XLIII, N° 163, Enero de 1968.]

<sup>15</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>16</sup> Cfr. Austin, *op. cit.*, p. 236-238.

<sup>17</sup> *Idid.*, p. 238. [La traducción es mía.]

queremos todos los humanos, sino que sólo se refiera al hecho de que todos queremos que nuestra situación general sea positiva; incluso del masoquista podría decirse que busca que todo vaya bien en su vida y que, para él, eso incluye el gozo o la complacencia que experimenta cuando otros le infligen dolor. El problema surge sólo una vez que Mill le da un contenido preciso a la noción de felicidad, pues entonces cabrá preguntar: ¿Puede seguir sosteniendo que ese contenido preciso es el fin último de todos los deseos humanos? Más adelante volveremos a considerar esta cuestión.

Ya que *El utilitarismo* pretende ser un tratado de ética y no un tratado de psicología humana, Mill requiere ir más allá de la tesis de que es un hecho psicológico que la felicidad es el objeto último de todos los deseos: Lo que requiere es argumentar a favor de la deseabilidad o del valor supremo de la felicidad, ya que sólo así puede justificar la posición ética utilitarista de que la máxima felicidad para el mayor número de personas *debe* de ser el fin último de las acciones humanas. ¿Cuál es el procedimiento que Mill utiliza pasar de un planteamiento psicológico a un planteamiento ético?

Antes de defender la tesis de que la máxima felicidad general debe ser el fin último de las acciones, que es a lo que Mill quiere llegar finalmente, primero da un paso más modesto: A partir del principio del hedonismo psicológico intenta derivar el principio del hedonismo ético subjetivo — es decir, el principio según el cual 'La felicidad de cada agente es un bien *para él*'. ¿Qué estrategia utiliza Mill para justificar el paso de uno a otro principio? Su razonamiento es el siguiente:<sup>18</sup>

- (i) Sólo puede ser deseable o bueno aquello que se desea de hecho<sup>19</sup> o, en otras palabras, los únicos candidatos plausibles para ser cosas deseables son aquellas cosas que realmente se desean, pues sería poco razonable sostener que algo es deseable pese a que de hecho las personas no lo desean.
  
- (ii) La felicidad de cada agente es el fin último de cualquiera de sus deseos, como sostiene el principio del hedonismo psicológico.

Por lo tanto:

- (iii) La felicidad de cada agente es lo deseable o lo bueno para él.

---

<sup>18</sup> Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, pp. 59 y 64. 2) Donner, *op. cit.*, pp.30-32.

<sup>19</sup> Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 94-95. 2) John Lachs, "Mill"; en Cavalier, Gouinlock y Sterba (eds.), *op. cit.*, pp. 247-248. 3) Donner, *op. cit.*, p. 30.

Pero, ¿es correcto este argumento de Mill? Una primera crítica al argumento es que a partir de (i) y de (ii) sólo se justifica concluir que la felicidad de cada agente *puede* ser lo deseable o lo bueno para él, pero no que de hecho lo sea<sup>20</sup> (nótese que (i) incluye la modalidad “puede”, que en (iii) no aparece). Si se afirma, por ejemplo, que sólo las cosas que son objeto del deseo de un agente pueden ser deseables para él y que Roberto desea torturar a Víctor, de eso no se sigue que torturar a Víctor sea efectivamente algo deseable o bueno para Roberto, sino que sólo se sigue que *puede* serlo; de modo que tendría que recurrirse a un argumento distinto si se quiere probar que torturar a Víctor *es en efecto* algo bueno o deseable para Roberto y —siguiendo el paralelismo— también tendría que recurrirse a otro argumento para probar que sólo la felicidad de cada agente es lo deseable o lo bueno para él. Una segunda crítica al argumento que estamos considerando es que (i) es una tesis sumamente controvertida, puesto que, en principio, parece que puede haber cosas que son deseables o buenas para un agente aun cuando él no las desee. Someterse a una dieta estricta, por ejemplo, puede ser bueno o deseable para una persona que sufre de una grave obesidad, aun cuando de hecho esa persona no tenga ningún deseo de ponerse a dieta. Que ‘Un objeto *x* sea bueno o deseable para un agente *S*’ no implica, pues, que ‘*x* de hecho sea el fin de alguno de los deseos de *S*’, sino, más bien, que ‘*x* debería o merecería ser deseado por *S*, aun cuando de hecho éste no lo desee’.

Pese a lo criticable que pueda ser la estrategia argumentativa que utiliza Mill para pasar desde una tesis psicológica sobre el deseo de la felicidad hasta una tesis ética sobre su valor o su deseabilidad, a él no se le puede achacar el error de confundir una tesis con la otra;<sup>21</sup> esto es, no cabe decir que comete la falacia de ambigüedad al confundir el sentido de “deseable” como “aquello que de hecho desean las personas” con el sentido de “deseable” como “aquello que es digno de ser deseado por las personas”, pues —como hemos visto— él distingue claramente entre la tesis del hedonismo psicológico y la del hedonismo ético, siendo la primera de éstas sólo *una* de las premisas del argumento que ofrece a favor de la segunda. Más aún, habría que considerar que probablemente su apelación a la tesis psicológica como fundamento de la tesis ética no refleja tanto un error de razonamiento, como un intento de ofrecer un fundamento de la moral que evite compromisos trascendentistas y que se mantenga en el ámbito de las verdades de la experiencia.<sup>22</sup> Como explica Frankena,<sup>23</sup> parece que lo que Mill pretende sostener no es que la tesis ética se derive

---

<sup>20</sup> Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, p. 64. 2) Dieterlen, *op. cit.*, p. 110.

<sup>21</sup> Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, pp. 5-6. 2) Mandelbaum, *op. cit.*, pp. 226-227.

<sup>22</sup> Cfr. 1) Lachs, *op. cit.*, pp. 257-258. 2) Everett W. Hall, “The ‘Proof’ of Utility in Bentham and Mill”; en Schneewind (ed.), *op. cit.*, pp. 160-161. Este artículo se publicó originalmente en *Ethics*, Vol. 60, Nº 1, Octubre de 1949.

<sup>23</sup> Cfr. William K. Frankena, “Utilitarianism and Justice”; en *Ethics*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963. Aquí sigo la traducción al español de Carlos Gerhard, “Utilitarismo y justicia”; en *Ética*, (tr. Carlos Gerhard), México: UTEHA, 1965, p. 115. Además ver: 1) Mandelbaum, *op. cit.*, pp. 230-232. 2) John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londres: Penguin Books, 1977. En esta tesis sigo la traducción al español de Tomás Fernández Aúz, *Ética. La invención de lo bueno y*



lógicamente de la tesis psicológica, sino simplemente que —dado que la naturaleza humana está constituida de tal manera que las personas siempre persiguen la felicidad— sería absurdo o poco razonable negar que la felicidad es un bien, aunque esto es lógicamente posible.

Más adelante, en este capítulo, exploraré con detalle la relación entre los deseos y los valores, por ahora sólo quiero concluir diciendo que —según Mill— el hecho de que el objeto último de cualquier deseo de un agente sea la felicidad es una prueba suficiente de que lo único valioso o deseable es aquello que forma parte de la felicidad o es un medio para alcanzarla: "Si la opinión que he manifestado ahora es psicológicamente verdadera [...es decir, si es un hecho que lo que las personas *desean* es siempre un medio o un componente de la felicidad...], no podemos contar con ninguna otra prueba, y no necesitamos otra, con relación a que éstas son las únicas cosas *deseables*."<sup>24</sup>

Pero ¿cómo llega Mill desde la tesis de que la felicidad de cada agente es lo bueno para él hasta la tesis de que la felicidad general es lo bueno para todas las personas? Veamos.

### 3.1.2 La felicidad general como el criterio último de la moralidad

Como señalan diversos estudiosos,<sup>25</sup> Mill comete la falacia de composición al pretender que a partir de (1) 'La felicidad de cada persona es lo bueno para ella' puede deducirse que (2) 'La felicidad general es lo bueno para todas las personas'. Del hecho de que  $A$  sea un bien para  $S_1$  y  $B$  sea un bien para  $S_2$  y  $C$  sea un bien para  $S_3$ , no se sigue que el conjunto formado por  $A+B+C$  sea un bien para el conjunto formado por  $S_1+S_2+S_3$ ; así como "del hecho de que los sueños de cada hombre sean fascinantes para él, no se sigue que los sueños de todos sean fascinantes para cada uno de los hombres."<sup>26</sup>

Si Mill quiere concluir que la felicidad general es un bien para todas las personas lo que requiere no es establecer la premisa de que la felicidad de cada persona es un bien para ella, sino, más bien, la premisa de que la felicidad general es un bien para cada persona.<sup>27</sup> De manera similar, si se probara que el conjunto de todos los sueños es fascinante para cada hombre en particular, entonces, por supuesto que podría concluirse que el conjunto de todos los sueños es fascinante para todos los hombres. El siguiente pasaje de *El utilitarismo* hace patente la falacia de

---

*lo malo*, Barcelona: Gedisa, 2000, p. 160. 3) Donner, *op. cit.*, pp. 29-30. 4) Joyce L. Jenkins, "Desires and human nature in J.S. Mill"; en *History of Philosophy Quarterly*, Vol 14, N° 2, abril de 1997, pp. 223-225.

<sup>24</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 100-101. [Las cursivas son mías.]

<sup>25</sup> Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, pp. 66-67. 2) Moore, *op. cit.*, pp. 185. 3) Lachs, *op. cit.*, pp. 259-260. 4) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, nota 3 de Esperanza Guisán en p. 95. 5) Mackie, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, *op. cit.*, pp. 159-160. 6) Ross Harrison, *Bentham*, Londres: Routledge & Kegan Paul (colección The Arguments of the Philosophers), 1983, p. 178.

<sup>26</sup> Quinton, *op. cit.*, p. 67. [La traducción es mía.]

<sup>27</sup> Cfr. Moore, *op. cit.*, p. 185.

composición en la que incurre Mill: "la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por consiguiente, un bien para el conjunto de todas las personas."<sup>28</sup>

Una vez que, a través de este razonamiento falaz, Mill ha aceptado la tesis de que la felicidad general es lo bueno para todas las personas, se prepara para establecer el principio supremo de su teoría moral: El principio que establece que las acciones son moralmente correctas en la medida en que están dirigidas a alcanzar la máxima felicidad para el mayor número de personas. Como se recordará, Mill sostiene que las acciones deben regularse atendiendo a su eficacia para producir los fines que se pretenden conseguir y puesto que asume que la felicidad general debe ser el fin último de las acciones, porque ella es de hecho el fin último de todo deseo y por ende lo deseable para todos los humanos, concluye —entonces— que las acciones deben regularse atendiendo a su eficacia para producir la felicidad general: El criterio utilitarista, dice Mill, "no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino de la mayor cantidad total de felicidad."<sup>29</sup>

Ahora bien, sostener que la felicidad general es lo bueno o lo deseable para todas las personas es lo que le permite a Mill aceptar la posibilidad de la acción genuinamente altruista. Jeremy Bentham<sup>30</sup> —quien fuera el fundador del utilitarismo— ya había defendido antes que Mill la tesis de que el criterio para regular la conducta humana es la promoción de la felicidad general; sin embargo, uno y otro filósofo tienen ideas muy distintas acerca de cuáles son los motivos por los que los agentes pueden aceptar ese criterio como norma de su acción. Bentham sostiene que el curso ordinario de la naturaleza humana lleva a las personas a desear únicamente aquello que contribuye a su propia felicidad y que los casos de motivaciones altruistas son excepcionales;<sup>31</sup> sin embargo, ya que la persecución de los intereses personales puede entrar en conflicto con la persecución que otros individuos hacen de sus propios intereses, se requiere que la felicidad sea una meta colectiva y no una meta individual. De acuerdo con Bentham, pues, la conveniencia propia es lo que motiva normalmente a las personas a preocuparse por la felicidad general: Si todos los individuos de una sociedad se comprometen a cooperar en la búsqueda de la felicidad general, en vez de anteponer sus intereses personales a los intereses de los demás, es más fácil que cada individuo pueda llegar a ser feliz.

---

<sup>28</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 57. Además ver *Ibid.*, p. 66.

<sup>30</sup> Cfr. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1780. Aquí sigo la edición de Mary Warnock, Londres: Collins, 1962, I.9-10 (pp. 35-36).

<sup>31</sup> Cfr. 1) Lachs, *op. cit.*, p. 254. 2) Harrison, *op. cit.*, pp. 144-145 y 177-178. 3) Joel Feinberg, "Psychological Egoism"; en Joel Feinberg y Russ Shafer-Landau (eds.), *Reason and Responsibility. Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1989, 7ª ed., pp. 489-490.

Mill,<sup>32</sup> en cambio, rechaza la idea de que los intereses egoístas son el objeto natural de los deseos, pues afirma que los seres humanos experimentan un sentimiento natural de simpatía hacia los demás, un deseo de estar unidos a sus semejantes, que los hace capaces de interesarse por la felicidad general. Además, la educación moral y diferentes sanciones internas (como las que impone la propia conciencia) y externas (como las que impone la religión, las leyes, etc.), refuerzan en las personas esos sentimientos naturales de simpatía hacia otros y les crean el hábito de actuar tomando en cuenta la felicidad de la sociedad en su conjunto. En la teoría moral de Mill el altruismo ocupa un lugar importante, porque él no sólo sostiene que la gente desea de hecho la felicidad general debido a sus sentimientos naturales de simpatía hacia otros y debido al refuerzo que provee la educación moral y diversas sanciones, sino que además afirma que la felicidad general es algo digno de la más alta estima. Así, Mill sostiene que la mayor virtud que los seres humanos pueden cultivar en las sociedades imperfectas es el altruismo —es decir, la disposición para buscar desinteresadamente la felicidad de la sociedad en su conjunto, incluso cuando ello requiera sacrificar la felicidad propia: “Indica nobleza el ser capaz de renunciar por completo a la parte de felicidad que a uno le corresponde [...] Merecen toda suerte de alabanzas los que son capaces de sacrificar el goce personal de la vida, cuando mediante tal renuncia contribuyen meritoriamente al incremento de la suma de la felicidad del mundo.”<sup>33</sup>

Nótese que, como apunta Esperanza Guisán,<sup>34</sup> Mill no defiende un *hedonismo egoísta*<sup>35</sup> según el cual la felicidad personal es el único fin deseable y posible de la acción, de manera que ésta, y no la felicidad general, se constituye en el criterio regulador de las acciones. Pero Mill tampoco defiende un *hedonismo altruista*<sup>36</sup> en el que, aunque el criterio regulador de las acciones sea la búsqueda de la felicidad general, ésta se busca únicamente porque es la mejor manera de asegurarnos la propia felicidad. Lo que Mill defiende es un *hedonismo universalista* en el que son importantes tanto los intereses personales como los de la colectividad (e incluso es importante considerar el placer de todas las criaturas sintientes<sup>37</sup>), aunque, en caso de que haya conflicto entre ambos, el agente debe ser capaz de sacrificar su propia felicidad en pro de la felicidad general. El estado imperfecto de los grupos sociales es lo que —según Mill— hace necesario al altruismo, pues en una sociedad perfecta la búsqueda de la felicidad personal no choca de ninguna manera con la

---

<sup>32</sup> Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 61-63 y 87-88. 2) Quinton, *op. cit.*, pp. 38 y 54-58. 3) Lachs, *op. cit.*, pp. 254-255. 4) Marcus G. Singer, “Mill’s Stoic Conception of Happiness and Pragmatic Conception of Utility”; en *Philosophy*, Vol. 75, N° 291, enero del 2000, pp. 35-37.

<sup>33</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 64. Además ver Daniel Jacobson, “J. S. Mill and the Diversity of Utilitarianism”; en *Philosophers’ Imprint*, Vol. 3, N° 2, junio 2003, [www.philosophersimprint.org/003002/](http://www.philosophersimprint.org/003002/)

<sup>34</sup> Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, notas 12 y 19 de Esperanza Guisán en pp. 57 y 66.

<sup>35</sup> En los siguientes textos se puede revisar la noción del hedonismo egoísta: 1) Almeder, *op. cit.*, p. 34. 2) Moore, *op. cit.*, p. 176.

<sup>36</sup> Para revisar la noción del hedonismo altruista ver Moore, *op. cit.*, p. 177. Moore no usa propiamente el nombre de “hedonismo altruista”, sino que habla de una mezcla de egoísmo y de altruismo en el que la felicidad general es el criterio regulador de las acciones, pero sólo porque esa es la mejor manera de alcanzar la felicidad personal.

<sup>37</sup> Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 58.

búsqueda de la felicidad general; sin embargo, y paradójicamente, en las sociedades imperfectas la renuncia a la felicidad propia en aras de la felicidad general es comúnmente lo que de hecho les proporciona a los individuos la mayor felicidad personal posible.<sup>38</sup>

Mill, como se dijo en párrafos anteriores, coincide con Bentham en que buscar la felicidad general suele redundar de hecho en mayor felicidad personal;<sup>39</sup> no obstante, ellos difieren en lo siguiente: Bentham piensa que siempre que los agentes buscan la felicidad general es porque de ese modo pueden llegar a alcanzar de manera más fácil y segura su propia felicidad, en otras palabras, la ve como un medio para alcanzar su propia felicidad y con ello niega la posibilidad de la acción genuinamente altruista. Mill, en cambio, afirma que sí es posible actuar de manera genuinamente altruista y desinteresada, es decir, que los humanos sí somos capaces de sacrificar la propia felicidad en pro de la felicidad general y que el hecho de que las acciones altruistas acarreen beneficios personales es sólo un resultado afortunado que ocurre de hecho. Quien acepta —como lo hace Mill— que las acciones genuinamente altruistas son aquellas en que el agente sacrifica su propia felicidad en pro de la felicidad general, obviamente está obligado a reconocer que los beneficios personales que tales acciones pudieran reportarles a los agentes no son el objeto de los deseos que motivan sus acciones, puesto que lo que define a las acciones genuinamente altruistas es precisamente que se realizan sin buscar beneficios personales. En todo caso, los beneficios personales que las acciones altruistas les reportan a sus agentes pueden ser considerados por éstos como resultados concomitantes afortunados: Si una persona dona dinero para obras de caridad con el propósito de recibir alabanzas de su comunidad, entonces ella no está actuando de manera realmente altruistamente; pero, por supuesto, alguien que recibe alabanzas cuando dona dinero de manera altruista, puede considerar que tales alabanzas no eran el fin que perseguía y que son meros resultados concomitantes de su acción.

Conviene señalar aquí que Mill distingue dos tipos de valor moral: el de las acciones y el de los agentes. La moralidad de las acciones —afirma él— no depende de cuáles sean las motivaciones de los agentes, sino que depende de que tales acciones promuevan de hecho la felicidad general o por lo menos que no sean un obstáculo para alcanzarla.<sup>40</sup> En cambio, el valor moral de los agentes (lo que nos permite considerarlos mejores o peores personas y lo que los hace estar mejor o peor dispuestos a anteponer la felicidad general a su propia felicidad) sí depende de si sus motivaciones son egoístas o altruistas. No desperdiciar agua, por ejemplo, es una acción moralmente correcta,

---

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 65.

<sup>39</sup> Cfr. Quinton, *op. cit.*, p. 7.

<sup>40</sup> Pero, ¿tiene razón Mill en que los motivos del agente no son relevantes para juzgar la moralidad de las acciones? Si una persona salva a otra de morir ahogada sólo como un paso previo para poder seguir extorsionándola o si un psicópata le administra a su víctima un medicamento sólo porque quiere mantenerla con vida para poder seguir torturándola ¿podría realmente hablarse de acciones moralmente correctas?

independientemente de que el agente lo haga porque desea contribuir a que todos sus vecinos tengan agua suficiente o porque desea lucir ante los demás como una persona responsable; en cambio, el hecho de que se tenga una u otra motivación sí nos habla del valor moral de los agentes o, como dice Mill, de su mérito:

[L]os moralistas utilitaristas han ido más allá que casi todos los demás al afirmar que el motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí mucho con el mérito del agente. Quien salva a un semejante de ser ahogado hace lo que es moralmente correcto, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo. Quien traiciona al amigo que confía en él es culpable de un crimen, aun cuando su objetivo sea servir a otro amigo con quien tiene todavía mayores obligaciones.<sup>41</sup>

Es muy importante hacer hincapié en que Mill está muy consciente de que la mayoría de las personas casi nunca nos encontramos en una situación tal que nos permita promover el interés de la sociedad en su conjunto. Y ya que nadie tiene la obligación de intentar lo imposible, cuando las circunstancias no son propicias para la promoción del interés general de la sociedad, los agentes no tienen por qué ocuparse de algo más que no sea la felicidad de la gente cercana a ellos y de la suya propia; en todo caso —como establece uno de los principios fundamentales del liberalismo—<sup>42</sup> la única obligación que tienen los agentes en estas circunstancias es la de no interferir conscientemente con la búsqueda de la felicidad que los demás hacen (aunque, por supuesto, todos estamos expuestos a interferir en la felicidad de otros sin darnos cuenta y sin que seamos responsables de no darnos cuenta):

La multiplicación de la felicidad es, conforme a la ética utilitarista, el objeto de la virtud: las ocasiones en las que cualquier persona (excepto una entre mil) tiene en sus manos el hacer esto a gran escala —en otras palabras ser una benefactora pública— no son sino excepcionales; y sólo en tales ocasiones se le pide que tome en consideración la utilidad pública. En todos los demás casos, todo lo que tiene que tenerse en cuenta es la utilidad privada, el interés o felicidad de unas cuantas personas.<sup>43</sup>

### 3.2 ¿EN QUÉ CONSISTE LA FELICIDAD?

En la sección anterior hemos visto que, en la ética de Mill, el criterio para determinar la moralidad de las acciones es la felicidad general que de hecho producen; sin embargo, él admite que la mayoría de las personas casi nunca estamos en circunstancias apropiadas para ser promotoras de la felicidad general, de manera que nuestra obligación moral suele restringirse a no interferir conscientemente con la búsqueda que otros hacen de su propia felicidad. Así, generalmente la única utilidad que es relevante considerar es aquella que tiene que ver con nuestra propia felicidad y la de la gente cercana a nosotros —a menos, por supuesto, que estemos en situación de influir

<sup>41</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 68. Además Cfr. 1) Lachs, *op. cit.*, pp. 252-253. 2) Dieterlen, *op. cit.*, p. 113.

<sup>42</sup> Cfr. John Stuart Mill, *On Liberty*, 1859. Aquí sigo la traducción al español de Pablo de Azcárate, *Sobre la libertad*, México: Alianza Editorial, 1989, pp. 68-69 y 125-127.

<sup>43</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 69.

con nuestros actos sobre la felicidad o la infelicidad general, como es el caso, por ejemplo, de quienes son gobernantes. Pero ¿qué ha de entenderse por “felicidad”? ¿En qué consiste, según Mill, una vida feliz? Y ¿cómo se puede determinar la felicidad que producen las acciones?

### 3.2.1 La felicidad como placer y ausencia de dolor

Si la felicidad es la única cosa que se desea como fin último de la acción humana, entonces ella debe identificarse con aquello que se desea siempre por sí mismo y nunca por otra cosa, siempre como un fin y nunca como un medio para un fin ulterior, lo cual —según Mill— no es otra cosa sino el placer y la ausencia de dolor:<sup>44</sup> “Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer. [...] el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines [...] todas las cosas deseables (que son tan numerosas en el proyecto utilitarista como en cualquier otro) son deseables ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor.”<sup>45</sup>

Aunque no discutiré aquí este asunto, quiero hacer notar la resonancia humeana que tiene la propuesta de Mill.<sup>46</sup> Como es bien sabido, Hume<sup>47</sup> sostiene que lo que motiva las acciones voluntarias de cualquier agente no es la razón sino la pasión, y las pasiones —según él— son emociones de aversión o inclinación que las personas sienten hacia los objetos. Pero, ¿de qué depende el que humanos experimentemos emociones de inclinación o emociones de aversión hacia diversos objetos? Hume contesta que “[d]e donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer.”<sup>48</sup> Es precisamente en esta referencia a la búsqueda del placer y a la eliminación del dolor como motores fundamentales de la acción humana y como objeto último del deseo, donde Mill parece claramente un heredero de Hume. Me parece que la siguiente cita ilustra claramente la posición de Hume al respecto:

---

<sup>44</sup> Cfr. 1) Lachs, *op. cit.*, p. 248. 2) Hall, *op. cit.*, pp. 163-164. 3) Almeder, *op. cit.*, p. 157. 4) Austin, *op. cit.*, pp. 238-239. 5) Mandelbaum, *op. cit.*, p. 230. 6) Frankena, *op. cit.*, pp. 114-115. Quiero señalar que, en contra de lo que sostienen los autores que acabo de mencionar, diversos estudiosos afirman que en *El Utilitarismo* Mill reconoce el valor intrínseco de otras cosas distintas al placer y que por ello no es correcto atribuirle una teoría ética hedonista; ver por ejemplo: a) Geoffrey Scarre, “Happiness for the Millian”; en *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 7, N° 3, 1999, pp. 491-502. b) Marcus G. Singer, *op. cit.*, pp. 25-47. c) Robert W. Hoag, “Mill’s Conception of Happiness as an Inclusive End”; en C.L. Ten (ed.), *Mill’s Moral, Political and Legal Philosophy*, Aldershot: Ashgate-Dartmouth (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy), 1999, pp. 341-355. Este artículo de Hoag se publicó originalmente en *Journal of the History of Philosophy*, N° 25, 1987. En esta tesis he preferido enfatizar la interpretación hedonista de la teoría ética de Mill, porque estoy interesada en contrastar distintas nociones de felicidad y la concepción hedonista de la felicidad ofrece un punto de contraste más claro respecto de las concepciones de la felicidad de Aristóteles y de los estoicos —de cuyo análisis me ocupé en los dos capítulos anteriores.

<sup>45</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>46</sup> Cfr. Ryan, *op. cit.*, pp. 189-190.

<sup>47</sup> Cfr. 1) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739-1740. Aquí sigo la traducción al español de Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1988, §413-418 (II.III.III, pp. 558-566). 2) Griffin, “Contra el modelo del gusto”, *op. cit.*, p. 42. 3) Quinton, *op. cit.*, p. 20.

<sup>48</sup> Hume, *op. cit.*, §414 (II, III, III, p. 560).

Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y efecto. [...] De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer. Y estas emociones se extienden a las causas y efectos de ese objeto, tal como nos son señaladas por la razón y la experiencia.<sup>49</sup>

Si aceptamos, como quiere Mill, que el placer y la ausencia de dolor constituyen la felicidad y que esto es lo único deseable en sí mismo, tenemos que asumir, entonces, que tener amigos, comprar un coche, formar una familia, estudiar una carrera, ir a nadar, sacrificarnos por nuestros hijos, donar dinero para una causa social, participar en la vida política de nuestra comunidad, etc., son cosas deseables porque producen placer o porque —aunque en el momento en que las hacemos no produzcan placer— son un medio para promover algún placer o para evitar algún dolor posteriores (ya sea del propio agente, de aquellos a quienes él ama y/o de la sociedad en general, dependiendo del alcance posible de la acción en cuestión). Una mujer, por ejemplo, puede ir a nadar diariamente porque dicha actividad le resulta placentera en sí misma o porque —aunque le parezca una actividad aburrida— eso la alivia de un dolor de espalda que la aqueja; y un hombre puede donar parte de su salario a un orfanato porque, aunque eso no le cause placer, de esa manera contribuye a que otros tengan más placer y menos dolor: “el fin último, con relación al cual y por el cual todas las demás cosas son deseables (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor y tan rica como sea posible en goces.”<sup>50</sup>

Identificar a la felicidad con el placer no significa, para Mill, concebir a la vida feliz como aquella en la que la que el individuo experimenta ininterrumpidamente un placer extremo que lo mantiene en éxtasis continuo —lo cual, por otro lado, es imposible. Tal como son las cosas, los humanos sólo podemos llegar a gozar de una exaltación altamente placentera por instantes breves y pasajeros, y esos instantes, si es que logramos tenerlos, se verán mezclados en nuestras vidas con otros momentos de placeres más sosegados y con otros momentos de dolores más o menos intensos. En todo caso, según Mill,<sup>51</sup> una vida feliz será aquella en la que el individuo tenga la oportunidad de gozar de algunos momentos de placer extremo, de muchos y variados momentos de placeres más sosegados, y de pocos y pasajeros dolores; en suma, una vida en la que los placeres superen ampliamente a los dolores.

---

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>51</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 59-60. 2) Marías, *op. cit.*, pp. 153-154. 3) Marcus G. Singer, *op. cit.*, pp. 28-29. 4) Hoag, *op. cit.*, pp. 344-345.

Así, no podrá ser feliz quien tiene una vida en la que los dolores superan con creces a los placeres; por ejemplo, quien sufre una enfermedad incurable y sumamente dolorosa, que le impide realizar cualquier actividad y lo mantiene en cama constantemente. Pero padecer la amputación de un brazo o sufrir la muerte de nuestros padres o ser traicionados por alguien a quien amamos, no son males que nos condenen inevitablemente a la infelicidad, siempre y cuando dichos males se vean superados ampliamente por el placer que obtenemos a través de otras fuentes, como por ejemplo la amistad, la música, nuestro trabajo, nuestra familia, los viajes, etc. La felicidad, entonces, no equivale al éxtasis continuo ni tampoco a la ausencia del dolor. La felicidad se alcanza, más bien, cuando —pese a la presencia de ciertos dolores propios de la existencia humana— las personas encuentran un equilibrio entre tranquilidad y emoción, entre sosiego y estímulo, entre momentos de rutina y de pequeños placeres (como asear la casa, leer en el jardín, tomar un café con los amigos, etc.,) y momentos de gozo intenso (como el nacimiento de un hijo, el aviso de un ascenso laboral importante, el placer que un científico siente cuando realiza un descubrimiento, etc.).

Tranquilidad y emoción, pues, se suceden de manera continua en una vida feliz.<sup>52</sup> Una persona indolente puede ciertamente sentirse satisfecha con una vida de tranquilidad absoluta, carente de emociones placenteras intensas; así como una persona adicta a los placeres extremos puede sentirse satisfecha con una vida de grandes gozos, aun cuando estos se vean seguidos de dolores de gran intensidad y no haya lugar para un momento de calma. En la vida feliz, sin embargo, se logra un equilibrio entre la satisfacción que proporcionan las emociones placenteras intensas y la satisfacción que proporciona la tranquilidad de los placeres más sosegados, y la prolongación de una hace que se desee a la otra. Pero, ¿esta concepción de la felicidad es completamente consistente con la tesis de que la felicidad se identifica con el placer y la ausencia de dolor? Pareciera que no,<sup>53</sup> pues en un caso se utiliza el término “felicidad” para referirse a *la totalidad de una vida* en la que se disfruta de un conjunto de diferentes placeres, logrando un balance adecuado entre tranquilidad y emoción; mientras que en otro caso se utiliza el término “felicidad” para referirse a *un determinado estado mental*, a saber, el del placer y la ausencia de dolor.

Ahora bien, si se acepta que el criterio para juzgar la moralidad de las acciones es la felicidad general que éstas producen y si se asume la concepción de la felicidad en términos de placer y ausencia de dolor, se sigue, entonces, que las acciones son morales en la medida en que

---

<sup>52</sup> Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 60. 2) Marías, *op. cit.*, pp. 154. 3) Marcus G. Singer, *op. cit.*, p. 30.

<sup>53</sup> Cfr. 1) Hoag, *op. cit.*, pp. 344-345. 2) Elizabeth S. Anderson, “John Stuart Mill and Experiments in Living”; en Ten (ed.), *op. cit.*, p. 172. Este artículo de Anderson apareció originalmente en *Ethics*, Vol. 102, 1991.



contribuyen a producir más placer y menos dolor para el mayor número de personas. Pero, ¿cualquier tipo de placer es igualmente adecuado para lograr una vida feliz? ¿Los agentes podemos encontrar la felicidad independientemente de cuáles sean los placeres a cuyo disfrute nos entreguemos e independientemente de cuáles sean los medios a través de los cuales nos procuremos dichos placeres?

En contra de lo que opinan otros utilitaristas como Bentham,<sup>54</sup> Mill sostiene que existen diferencias cualitativas entre los placeres.<sup>55</sup> Según él, los placeres animales elementales —como los de la comida, la bebida, el sexo, el descanso, etc.— son cualitativamente homogéneos, puesto que comparten las siguientes características:<sup>56</sup> Primero, todos están asociados con sensaciones corporales. Segundo, son universales en el sentido de que todas las personas disfrutan de ellos; los casos excepcionales en los que no es así, se juzgan como anormalidades o como algo que requiere ser explicado de algún modo. Tercero, se puede disfrutar de ellos aun cuando no se haya realizado ningún esfuerzo para obtenerlos y, además, su disfrute no requiere desarrollar ninguna habilidad. Por supuesto, muchas veces los agente necesitar esforzarse para conseguir recursos que les permitan tener ciertos placeres —alimentos de los cuales disfrutar, una pareja con la cual tener relaciones sexuales, etc.— pero “la satisfacción no se ve muy disminuida si se consiguen sin esfuerzo”;<sup>57</sup> igualmente, el desarrollo de habilidades para la cocina o para la degustación del vino puede incrementar el placer de la comida o de la bebida, pero no es algo indispensable para gozar de tales placeres.

En contraste con lo que sucede en el caso de los placeres animales elementales, a los placeres que tienen que ver con el intelecto, con las relaciones sociales, con la virtud, con la vida afectiva, etc., Mill les atribuye características cualitativas heterogéneas:<sup>58</sup> Algunos de estos placeres no involucran en absoluto sensaciones corporales —tal es el caso, por ejemplo, de la satisfacción que proporciona la comprensión de una teoría; mientras que otros, aunque involucran al cuerpo, lo hacen en una forma en que lo gratificante no es en sí mismo la sensación corporal que se obtiene —como por ejemplo el gusto que alguien siente al escalar una montaña o al interpretar una pieza musical en la guitarra. Además, a diferencia de los placeres animales elementales, estos otros tipos de placeres no siempre son universales; placeres como los que proporciona la amistad o los pequeños logros profesionales parecen, ciertamente, ser compartidos por la mayoría de las

---

<sup>54</sup> Cfr. Bentham, *op. cit.*, IV.1-8, (pp. 64-67).

<sup>55</sup> Cfr. 1) Moore, *op. cit.*, pp. 157-158. 2) Lachs, *op. cit.*, p. 251. 3) Dieterlen, *op. cit.*, p. 104. 4) Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres: Duckworth, 1981. En esta tesis sigo la traducción al español de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pp. 88-89. 5) Frankena, *op. cit.*, pp. 47-48. 6) Donner, *op. cit.*, pp. 8-9. 7) Anderson, *op. cit.*, p. 167-170.

<sup>56</sup> Cfr. Quinton, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 41-42.

personas, pero esto no sucede, por ejemplo, con los placeres asociados a la creación teórica o artística. Por último, los placeres no animales generalmente requieren del esfuerzo y del desarrollo de habilidades como parte esencial de la satisfacción que proporcionan; piénsese, por ejemplo, en la satisfacción que siente un alpinista al haber alcanzado —gracias a su fuerza física y a su pericia— la cima de una montaña escabrosa, o en la satisfacción que siente un escritor al haber logrado crear —después de muchos años de esfuerzo y de entrenamiento— un estilo novedoso de narración literaria.

Las diferencias cualitativas que hay entre los placeres animales elementales y los otros tipos de placeres (como los del intelecto, la virtud, la vida afectiva, etc.,) provocan, según Mill, una diferencia en el valor intrínseco de cada uno de estos.<sup>59</sup> Entre los placeres superiores o intrínsecamente más valiosos Mill incluye específicamente los siguientes: a) los placeres del intelecto, por ejemplo el que proporciona la comprensión de una teoría; b) los placeres de los sentimientos, por ejemplo el placer que nos da el amor filial; c) los placeres de la imaginación, por ejemplo el placer del artista al crear su obra; y d) los placeres de los sentimientos específicamente morales, por ejemplo el placer que siente alguien al cumplir con su deber. En cambio, los placeres inferiores o intrínsecamente menos valiosos son todos los de la sensación, es decir, los placeres animales elementales, como el que sentimos al comer, al beber, al bañarnos en una tina de agua caliente, etc.

Si hay diferencias en el valor de los placeres, entonces, la utilidad de las acciones no está determinada únicamente por aspectos cuantitativos relativos a los placeres que esa acción produce, sino que también está determinada por la superioridad o la inferioridad del valor de tales placeres.<sup>60</sup> Al margen de consideraciones de tipo cuantitativo, Mill sostiene que los placeres que poseen más valor intrínseco contribuyen a incrementar la utilidad en mayor medida de lo que lo hacen los placeres intrínsecamente menos valiosos.<sup>61</sup> Ahora bien, aunque Bentham no haya admitido que entre los placeres hay distinciones cualitativas que hacen que unos sean superiores a otros, reconoció sin embargo —al igual que Mill— que hay placeres que incrementan la utilidad en mayor medida que otros. Según Bentham, los placeres mentales (entre los que él incluye los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación) incrementan en mayor medida la utilidad de una

---

<sup>59</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 42. 2) Almeder, *op. cit.*, p. 158. 3) Rodríguez, *op. cit.*, p. 210. 4) Frankena, *op. cit.*, p. 113.

<sup>60</sup> Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 52. 2) Almeder, *op. cit.*, pp. 45 y 157-158.

<sup>61</sup> Esto le plantea a Mill un arduo problema por resolver: ¿Qué unidad de comparación podría servir para contrastar la utilidad de distintas acciones? ¿Cuál es la escala con la que se podrían comparar las diferencias cuantitativas y cualitativas de distintos tipos de placeres? Como señalan diversos estudiosos, en contra de lo que supone Mill, los placeres parecen ser inconmensurables; ver 1) MacIntyre, *Tras la virtud*, *op. cit.*, pp. 89 y 96. 2) Marcus G. Singer, *op. cit.*, p. 44. 3) Hoag, *op. cit.*, p. 354.

acción, en comparación con el menor incremento que producen los placeres corporales (es decir los placeres de la sensación).

Si utilitaristas como Bentham no admiten diferencia cualitativa alguna entre los placeres mentales y corporales, entonces, ¿cómo explican la diferencia en la capacidad que tienen unos y otros para incrementar la utilidad de una acción? Ellos responden a la pregunta anterior afirmando que la diferencia en cuestión no se debe a ninguna supuesta diferencia en el valor o en la deseabilidad intrínseca de cada uno de esos placeres, sino simplemente a factores cuantitativos circunstanciales:<sup>62</sup> por ejemplo, el hecho de que los placeres mentales sean más duraderos; que haya más certeza de poder conseguirlos a través del propio esfuerzo; que sean más extensos, en el sentido de que no sólo el agente disfrute de ellos, sino también otras personas; que sean más fecundos, en el sentido de que —más allá del momento inmediatamente posterior a la realización de la acción que produce el placer en cuestión— se vean seguidos por otros placeres de la misma clase; etc. Así, para Bentham el placer que proporciona el crear una obra de arte no es superior o más valioso que el placer sexual, pero contribuye más a la felicidad del agente porque dura más que el segundo y porque proporciona placer a más personas, además del agente. La siguiente cita del propio Mill pone de manifiesto la distancia que existe entre su propuesta y la de aquellos utilitaristas que no reconocen diferencias cualitativas entre los diversos tipos de placeres:

Debe admitirse, sin embargo, que los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales, principalmente en la mayor persistencia, seguridad, menor costo, etc. de los primeros, es decir, en sus ventajas circunstanciales más que en su naturaleza intrínseca. En todos estos puntos los utilitaristas han demostrado satisfactoriamente lo que defendían, pero bien podrían haber adoptado la otra formulación, más elevada, por así decirlo, con total consistencia. Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros.<sup>63</sup>

Pero, ¿cómo pasa Mill de la afirmación de que hay diferencias cualitativas entre los placeres a la afirmación de que esas diferencias cualitativas son indicativas de una diferencia en el valor de los placeres? Como señala Quinton,<sup>64</sup> no parece haber razones para tomar las distinciones cualitativas en una forma evaluativa. En otras palabras, aunque fuera cierto que los placeres intelectuales, de la imaginación, afectivos y morales se distinguen de los placeres de la sensación por el hecho de que no necesariamente involucran sensaciones corporales, no son compartidos por todas las personas, y requieren del esfuerzo y del desarrollo de habilidades para poder disfrutarse, de eso no se sigue que el valor intrínseco de tales placeres sea superior al valor intrínseco de los placeres de la sensación —y, en todo caso, Mill no ofrece un argumento para mostrar que es así.

---

<sup>62</sup> Cfr. 1) Bentham, *op. cit.*, IV.2-4, (pp. 64-65). 2) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, nota 4 de Esperanza Guisán en p. 51. 3) Quinton, *op. cit.*, pp. 33 y 42. 4) Lachs, *op. cit.*, pp. 249-251. 5) Rodríguez, *op. cit.*, pp. 208-210. 6) Donner, *op. cit.*, pp. 14 y 24. 7) Anderson, *op. cit.*, p. 170.

<sup>63</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 51-52. Además Cfr. Jacobson, *op. cit.*, p. 4.

<sup>64</sup> Cfr. Quinton, *op. cit.*, p. 42.

Ahora bien, aun suponiendo que Mill esté en lo cierto al afirmar que los placeres no sólo se distinguen entre sí por sus aspectos cuantitativos, sino también por su mayor o menor valor intrínseco, todavía queda un difícil problema por resolver: ¿Qué unidad de comparación podría servir para contrastar la utilidad de distintas acciones? ¿Cuáles son las escalas con las que podrían compararse las diferencias cuantitativas y cualitativas de los distintos tipos de placeres? ¿Acaso es posible establecer una unidad de medida para comparar la cantidad de placer que nos produce el contemplar un cuadro de Van Gogh con la cantidad de placer que nos produce escuchar las primeras palabras de nuestro hijo? ¿Es posible establecer una escala que permita comparar el valor intrínseco del placer sexual y el valor intrínseco del placer que produce comprender una teoría científica? Diversos estudiosos sostienen que no es posible establecer escalas de comparación entre placeres y que, por tanto, no es posible hacer cálculos para comparar la utilidad que producen distintas acciones: “Los diferentes placeres y las diferentes felicidades son inconmensurables en sumo grado: no hay escalas de cantidad y calidad con qué medirlos.”<sup>65</sup>

La imposibilidad de contar con escalas de comparación entre placeres se debe, al menos en parte, al hecho de que el placer es una experiencia interna y subjetiva. Escuchar la Novena Sinfonía de Beethoven puede ser sumamente placentero para *A* y aburrido para *B*; comer un taco de moronga puede ser algo delicioso para *A* y repugnante para *B*; pero incluso es posible que lo que le produce placer a *A* en un tiempo  $t_1$  le resulte aburrido o desagradable en un tiempo  $t_2$ . Y aun admitiendo que existen ciertas unidades de medida adecuadas para *algunos* aspectos cuantitativos de los placeres, como por ejemplo su duración (la cual podría medirse en segundos), parece sumamente difícil establecer una unidad de medida para comparar otros aspectos cuantitativos de los placeres tales como su intensidad: ¿Qué unidad de medida podría servir, por ejemplo, para comparar la intensidad del placer que alguien experimenta en el momento de comprender la teoría de la relatividad con la intensidad del placer que experimenta cuando uno de sus hijos le dice que lo ama? Pero si parece en extremo difícil la comparación de los placeres desde un punto de vista meramente cuantitativo, la empresa se vuelve francamente imposible cuando se pretende encontrar una escala para comparar su valor intrínseco: ¿Qué escala podría usarse para comparar, por ejemplo, el valor del placer que se experimenta con la creación artística y el valor del placer sexual?

Quizás porque reconoció que los placeres son inconmensurables, Mill no sostuvo —como hizo Bentham—<sup>66</sup> que el cálculo de las utilidades es el método que hay que seguir para elegir entre

---

<sup>65</sup> MacIntyre, *Tras la virtud*, *op. cit.*, pp. 89. Además, ver 1) Marcus G. Singer, *op. cit.*, p. 44. 2) Hoag, *op. cit.*, p. 354.

<sup>66</sup> Cfr. Bentham, *op. cit.*, IV.5-6 (pp. 65-66).

diversos cursos de acción,<sup>67</sup> sino que sostuvo que la elección tiene que hacerse atendiendo a las preferencias de la mayoría de “los jueces competentes”, es decir, a las preferencias de la mayoría de aquellas personas que hayan experimentado los distintos placeres que se prevé que producirá cada acción:

Considero inapelable el veredicto emitido por los únicos jueces competentes. [...] Es preciso que no haya dudas en aceptar este juicio respecto a la *calidad* de los placeres, ya que no contamos con otro tribunal, ni siquiera en relación con la cuestión de la *cantidad*. ¿Qué medio hay para determinar cuál es el más agudo de dos dolores, o la más intensa de dos sensaciones placenteras, excepto el sufragio universal de aquellos que están familiarizados con ambos? ¿Con qué contamos para decidir si vale la pena perseguir un determinado placer a costa de un dolor particular a no ser los sentimientos y juicio de quien los experimenta?<sup>68</sup>

Hay que notar, sin embargo, que recurrir a las preferencias de los jueces competentes como criterio inapelable para elegir entre distintos tipos de placeres plantea la siguiente dificultad: Si llegara a suceder que la mayoría de los agentes experimentados prefiriera un cierto placer corporal a otro placer de los que Mill califica como superiores, entonces, habría que aceptar su veredicto de manera irrestricta y no intentar interponer argumento alguno para rechazarlo; esto resulta sumamente preocupante porque —como señala John Lachs—<sup>69</sup> por cada Platón puede haber muchos Arístipos<sup>70</sup> que, pese a haber recibido las enseñanzas de Sócrates, eligen una vida dedicada a los placeres físicos inmediatos.

Consideremos un último asunto que tiene que ver con el criterio que permite distinguir entre los placeres más valiosos y los placeres menos valiosos. Según Mill,<sup>71</sup> la experiencia muestra que los placeres que los jueces competentes califican como “inferiores” están asociados con la satisfacción de facultades que los humanos compartimos con las bestias (es decir, las facultades meramente sensitivas), mientras que los placeres que califican como “superiores” están asociados con la satisfacción de facultades específicamente humanas (como las de la inteligencia y la imaginación). Esto podría hacernos pensar que, para Mill, la causa por la que ciertos placeres son intrínsecamente más valiosos que otros es el tipo de facultad que satisfacen, sin embargo, nunca llega a comprometerse con la idea de que hay una relación necesaria entre la superioridad o la inferioridad de los placeres —por un lado— y la satisfacción de capacidades animales o específicamente humanas —por el otro. En *El utilitarismo* Mill se mantiene reticente a ofrecer una explicación causal del mayor o menor valor intrínseco de los distintos tipos de placeres y se limita a

---

<sup>67</sup> Cfr. Donner, *op. cit.*, p. 34 y 36.

<sup>68</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 56-57. [Las cursivas son mías.] Además ver: 1) Moore, *op. cit.*, p. 158. 2) Lachs, *op. cit.*, p. 252. 3) Marias, *op. cit.*, pp. 152-153. 4) Anderson, *op. cit.*, p. 170.

<sup>69</sup> Cfr. Lachs, *op. cit.*, p. 252.

<sup>70</sup> Arístipo, como Platón, fue un discípulo de Sócrates; se separó de las enseñanzas de éste y fundó la escuela cirenaica, la cual se caracteriza por reducir la virtud y la felicidad al placer —y frecuentemente al placer sensorial, aunque hay divergencias importantes entre los representantes de esta escuela. Cfr. “Arístipo” y “Cirenaicos”; en Ferrater Mora, *op. cit.*, tomo 1, pp. 222 y 563-564.

<sup>71</sup> Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 53 y 51.

sostener que tenemos que confiar plenamente en las preferencias de los jueces competentes;<sup>72</sup> pero, ¿a qué se debe esta reticencia?

Según afirma Mill,<sup>73</sup> independientemente de cualquier aspecto cuantitativo los jueces competentes prefieren los placeres superiores a los inferiores; preguntémoslos, ahora, ¿cuáles son las opciones que él tienen para explicar dicha preferencia? Una posible respuesta podría consistir en señalar que los conocedores prefieren los placeres superiores a los inferiores porque los primeros *incrementan en mayor medida* la felicidad, pero responder esto implica recurrir a un criterio cuantitativo y no cualitativo,<sup>74</sup> lo cual hace que pierda sentido la propuesta milliana de que la utilidad depende tanto de la cantidad como de la calidad de los placeres. Otra respuesta a la pregunta planteada podría consistir en señalar que los conocedores prefieren los placeres superiores a los inferiores porque, aunque es evidente que ambos poseen *la cualidad de ser placenteros*, los primeros además poseen *otra cualidad* en virtud de la cual son más valiosos que los segundos; sin embargo, esta respuesta también es problemática porque obliga a admitir que no sólo el placer es deseable en sí mismo,<sup>75</sup> lo cual contradice la tesis hedonista que caracteriza a la ética milliana. Pareciera, pues, que la reticencia de Mill a dar una explicación de las causas por las que ciertos placeres son más valiosos que otros se debe a que las opciones de explicación que se le presentan son insatisfactorias: O bien tendría que admitir que la supuesta diferencia cualitativa entre los placeres es en realidad una diferencia cuantitativa, o bien tendría que renunciar a la tesis hedonista de que el placer es lo único valioso como fin y reconocer el valor intrínseco de otras cosas.

### 3.2.2 ¿Utilitarismo del acto o utilitarismo de la regla?

He dicho que en la ética milliana el placer y el dolor producido por las acciones es lo que determina su moralidad, sin embargo, esto puede interpretarse de dos maneras distintas: a) Como afirmando que la moralidad de cada acto en particular está determinada por las consecuencias placenteras y dolorosas que se derivan de él, en cuyo caso se está respaldando un *utilitarismo del acto*. b) Como afirmando que la moralidad de cada acto en particular depende de que el tipo de acto al cual pertenece pueda ser considerado como la regla a seguir en situaciones similares, debido a las consecuencias placenteras que produce ese tipo de acto—en cuyo caso se está respaldando un

---

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>73</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>74</sup> Cfr. Moore, *op. cit.*, p. 158.

<sup>75</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 160. 2) Quinton, *op. cit.*, pp. 42-43. 3) Lachs, *op. cit.*, p. 253. 4) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 188. 5) Rodríguez, *op. cit.*, pp. 210-211.

*utilitarismo de la regla o de la norma. ¿Cuál de estos dos tipos de utilitarismo defiende Mill? ¿Un utilitarismo del acto o de la regla?*

Según afirman diversos estudiosos,<sup>76</sup> Mill es un utilitarista de la regla porque considera que la utilidad relevante para la moralidad de las acciones no es la relativa a la felicidad total que cada *acto individual* produce, sino la relativa a la felicidad total que ese *tipo de acto* produciría si la gente lo adoptara como regla para conducir sus actos en situaciones similares. Antes de examinar la propuesta de Mill, veamos con más detalle cuál es la diferencia entre el utilitarismo del acto y el utilitarismo de la regla o de la norma.

De acuerdo con el utilitarismo del acto,<sup>77</sup> para saber qué es lo correcto o lo incorrecto moralmente debemos someter *cada acto individual* al escrutinio directo del principio de utilidad, es decir, debemos preguntarnos por los beneficios y los perjuicios totales que produce el acto individual que estemos considerando. Así, desde el punto de vista del utilitarismo del acto las decisiones acerca de la moralidad plantean la exigencia de calcular la cantidad total de beneficios y perjuicios que se producirá si un agente *x* realiza la acción  $\varphi$  en una situación *F*. Las preguntas morales pertinentes, entonces, no son del tipo ¿es bueno o malo evadir impuestos? o ¿es bueno o malo copiarle al vecino en un examen? El tipo de preguntas pertinentes desde la perspectiva del utilitarismo del acto sería, por ejemplo, ¿es bueno o malo que Santiago evada los impuestos correspondientes a este trimestre? o ¿es bueno o malo que Sara haga trampa en este examen de ingreso a la universidad?

El utilitarismo de la regla o de la norma<sup>78</sup> sostiene, en cambio, que la justificación de la moralidad de las acciones tiene que hacerse sobre la base de considerar los beneficios y los perjuicios que se producirían si *el tipo de acto* que se esté considerando se volviera la norma de acción para cualquier agente en una situación similar o, dicho en términos milleanos, sobre la base de considerar los placeres y los dolores que se produciría si el tipo de acto en cuestión fuera la regla de acción para cualquier agente en una situación similar. Además, para el utilitarismo de la norma, juzgar si un tipo de acto produce o no la mayor felicidad no es —generalmente— una tarea que cada agente tenga que realizar cuando necesita decidir cómo actuar. Para decidir cómo actuar suele ser suficiente seguir las normas morales que la humanidad ha formulado a lo largo del tiempo (por ejemplo, las que prescriben que se deben cumplir las promesas o que no se debe mentir), y

---

<sup>76</sup> Ver, por ejemplo, 1) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, pp. 181-187. 2) Hall, *op. cit.*, p. 152. 3) Quinton, *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>77</sup> Cfr. 1) Frankena, *op. cit.*, p. 48. 2) Mackie, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, *op. cit.*, pp. 141-142. 3) Almeder, *op. cit.*, pp. 36-38.

<sup>78</sup> Cfr. 1) Almeder, *op. cit.*, pp. 36 y 38. 2) Mackie, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, *op. cit.*, p. 154. 3) Frankena, *op. cit.*, pp. 48 y 49.

no se requiere que el agente haga ningún cálculo de consecuencias. Las normas morales, por supuesto, están sujetas al cuestionamiento y a la revisión constante, siendo la base para esa revisión precisamente el principio de utilidad. Alguien que pretendiera evaluar una norma moral, como por ejemplo un legislador o un filósofo de la moral, tendría que preguntarse si el *tipo de acto* prescrito por la norma en cuestión contribuye o no a la felicidad general.

De acuerdo con el utilitarismo de la regla, pues, cuando un agente se pregunta por la corrección o la incorrección moral de un determinado acto, no someten *ese acto en particular* al escrutinio del principio de utilidad, pero tampoco hacen un análisis para determinar si *el tipo de acto* al cual pertenece la acción que pretende realizar se ajusta o no se ajusta al principio de utilidad; lo que el agente hace es preguntarse si la acción en cuestión se ajusta o no a las normas morales que se han formulado socialmente a lo largo del tiempo. De este modo, la bondad o maldad de un acto se determina generalmente recurriendo a normas o reglas morales y son estas últimas las que se ven sometidas al escrutinio directo del principio de utilidad.<sup>79</sup> Sin embargo, el utilitarismo de la regla plantea los siguientes problemas: ¿Qué garantiza que las normas morales aceptadas en una sociedad contribuyan realmente a la felicidad general? Piénsese, por ejemplo, en la aceptación moral de la que gozó la antropofagia en la sociedad azteca o la quema de brujas en la Edad Media y también en la aprobación moral que tiene la mutilación genital de las mujeres en algunos países africanos contemporáneos. Un utilitarista de la regla puede argumentar que precisamente porque se acepta la falibilidad de las reglas morales, éstas se encuentran permanentemente abiertas al escrutinio que permita evaluarlas y modificarlas si es el caso, pero, ¿quiénes son los encargados de realizar esta tarea de evaluación? ¿Los filósofos de la moral? ¿Los legisladores? ¿Los líderes religiosos? Además, ¿qué método podría utilizar quien pretendiera examinar las reglas morales vigentes? Calcular las consecuencias que se derivan del cumplimiento de una determinada regla social es una empresa impracticable, porque, entre otras cosas, no es posible establecer escalas para medir la cantidad y la calidad de los placeres, como dijimos anteriormente.

Pese a las dificultades que plantea el utilitarismo de la regla, parece, sin embargo, más convincente que el utilitarismo del acto, porque éste enfrenta problemas aún más severos, como los siguientes:

- a) El utilitarismo del acto se ve obligado a justificar como moralmente buenos actos particulares de falta de consideración, mentira, infidelidad, violación del derecho a la libertad, etc., que produzcan —según los mejores cálculos— una mayor cantidad total de felicidad que de

---

<sup>79</sup> Cfr. Frankena, *op. cit.*, pp. 49-50.



infelicidad.<sup>80</sup> Si, por ejemplo, *A* le es infiel a su pareja *B* en una situación *F*, y *A* obtiene un enorme placer con esto, mientras que *B* no sufre porque nunca se entera del engaño, un utilitarista del acto se verá obligado a afirmar que esa infidelidad en particular es buena moralmente —o por lo menos que no es moralmente condenable— porque produce mucho placer y nada de dolor.

- b) Al sostener que la bondad o maldad moral de una acción particular se justifica por referencia directa al principio de utilidad, el utilitarismo del acto está asumiendo que ningún acto —por aborrecible que sea— es en sí mismo malvado, sino que todo depende de la cantidad de felicidad que produzca en comparación con los otros posibles cursos de acción para el agente. Así, de acuerdo con el utilitarismo del acto los agentes no estamos justificados para asumir que todo caso de tortura o todo caso de violación sexual o todo caso de maltrato infantil o todo caso de abuso de la fuerza pública son actos moralmente malos; cuando nos enfrentamos a casos particulares de tortura o de violación o de maltrato infantil o de abuso de la fuerza pública, estamos obligados a considerar qué tanto excedente de felicidad producirán cada uno de esos actos en particular para determinar, entonces, si son buenos o malos moralmente.
- c) Ya que el utilitarismo del acto afirma que la bondad o maldad moral de cualquier acción particular se justifica por referencia directa al principio de utilidad, tiene que comprometerse —al menos en una versión extrema de este tipo de utilitarismo— con la siguiente tesis: Cada vez que un agente moralmente responsable se enfrente a la necesidad de elegir un curso de acción determinado, deberá calcular la cantidad total de felicidad que produciría cada una de las acciones que se le presentan como opción, para, de ese modo, estar en condiciones de elegir aquella acción que produzca la mayor utilidad. Si consideramos que en un día común y corriente las personas solemos tener que tomar una gran cantidad de decisiones y que muchas de esas decisiones tenemos que tomarlas sin que haya mucho tiempo para reflexionar, la exigencia de hacer un cálculo previo de las utilidades que arrojaría cada una de las opciones de acción que se nos presentan se vuelve prácticamente imposible de satisfacer. Pensemos, por ejemplo, que en un solo día un agente puede tener que decidir si llama o no por teléfono a un amigo enfermo, en qué escuela inscribe a sus hijos, si se desvela o no viendo la televisión, qué actitud toma ante el enojo de su cónyuge, a dónde lleva a pasear a sus hijos, si le dedica o no más tiempo a un trabajo que tiene pendiente, si lava o no los trastes, si expresa o no una crítica hacia otra persona, etc.:

Contra la forma extrema del utilitarismo del acto que no nos permitiría servirnos de norma o generalización alguna derivada de la experiencia pasada, sino que insistiría en que calculemos

---

<sup>80</sup> Cfr. 1) Almeder, *op. cit.*, pp. 38-39. 2) Mackie, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo, op. cit.*, p. 155.

cada vez de nuevo los efectos de todas las acciones posibles sobre el bienestar general, parece suficiente replicar que esto es sencillamente impracticable y que necesitamos disponer de normas de alguna clase.<sup>81</sup>

- d) Una versión del utilitarismo del acto menos extrema que la que se mencionó en el inciso anterior,<sup>82</sup> podría dar su aprobación al hecho de que los agentes —en su vida diaria y ante la urgencia de la necesidad— tomen decisiones con base en reglas fundamentadas en su experiencia pasada; no obstante, esta versión moderada del utilitarismo del acto seguiría insistiendo en que la verdadera justificación de la bondad o maldad moral de cualquier acto depende directamente de sus particulares consecuencias y que, por ello, actuar conforme a reglas fundamentadas en la experiencia —aunque puede ser necesario en la vida práctica— nos expone de entrada a cometer equivocaciones. Pese a que una versión moderada del utilitarismo del acto es más fácilmente defendible que una versión extrema, sigue estando abierta a la siguiente objeción:<sup>83</sup> Cuando un agente se encuentra ante el dilema de elegir entre dos actos que producen la misma utilidad —digamos los actos *A* y *B*—, pero resulta que realizar el acto *A* implica romper alguna norma de conducta (por ejemplo no robar, no matar, no romper una promesa, no mentir, etc.), mientras que realizar el acto *B* no implica romper norma de conducta alguna, una versión moderada del utilitarismo del acto no cuenta con criterios que permitan justificar que hacer *A* es mejor que hacer *B*.

De acuerdo con especialistas como James Urmson,<sup>84</sup> Everett Hall<sup>85</sup> y Anthony Quinton,<sup>86</sup> que Mill defiende un utilitarismo de la regla y no del acto se hace evidente en diversos pasajes de su obra.<sup>87</sup> Por ejemplo, casi al inicio del primer capítulo de *El utilitarismo* Mill muestra una evidente aprobación al hecho de que otras teorías éticas —como por ejemplo el intuicionismo— aceptan que las acciones individuales se justifican moralmente a través de la aplicación de leyes generales (a las que él se refiere como “normas” o “reglas” morales).<sup>88</sup> Lo que desapruueba de estas teorías éticas es que, según él, no hayan ofrecido una explicación aceptable acerca de cuál es la fuente de la que

---

<sup>81</sup> Frankena, *op. cit.*, p. 51.

<sup>82</sup> Cfr. 1) J. O. Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”; en Schneewind (ed.), *op. cit.*, p. 182. Este artículo de apareció originalmente en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 10, Enero de 1953. Aquí Urmson ofrece una caracterización de la versión moderada del utilitarismo del acto, aunque no se refiere a ella en estos términos. 2) Jacobson, *op. cit.*, p. 15.

<sup>83</sup> Cfr. Frankena, *op. cit.*, p. 52.

<sup>84</sup> Cfr. Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”, *op. cit.*, pp. 181-187.

<sup>85</sup> Cfr. Hall, *op. cit.*, p. 152.

<sup>86</sup> Cfr. Quinton, *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>87</sup> Aunque hay que decir también que no todos los especialistas están de acuerdo en que Mill es un utilitarista de la regla y que la polémica en torno a este asunto se mantiene abierta; ver por ejemplo: 1) Jacobson, *op. cit.*, pp. 1-2 y nota 3 en p. 2. 2) David Lyons, *Rights, Welfare and Mill's Theory*, N.Y.: Oxford University Press, 1994, p. 47. 3) J.D. Mabbott, “Interpretations of Mill's Utilitarianism”; en Schneewind (ed.), *op. cit.*, pp. 190-198. Este artículo apareció originalmente en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 6, No. 23 Abril de 1956.

<sup>88</sup> Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 43-44. 2) Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”, *op. cit.*, p. 183. 3) Dieterlen, *op. cit.*, p. 108. 4) Ryan, *op. cit.*, pp. 193-195.

derivan su autoridad todas las leyes generales o, dicho de otro modo, cuál es el principio último que justifica todas las reglas generales de la acción y que permite dirimir los posibles conflicto entre éstas; a través de la tesis de que el principio último de la moralidad es el principio de la mayor felicidad general, Mill pretende, precisamente, subsanar dicha deficiencia. Ahora bien, ya que las leyes o las normas o las reglas se aplican a tipos de acciones y no a acciones individuales, es claro que Mill está apoyando un utilitarismo de la regla y no del acto.

Al final del segundo capítulo de *El utilitarismo*, Mill parece también dejar muy claro su apoyo a un utilitarismo de la regla, pues sostiene que la humanidad ha ido extrayendo reglas morales a partir de su experiencia (las cuales se transmiten a través de la educación, las leyes, etc.) y que dichas reglas morales son principios intermedios entre los actos individuales, por un lado, y el primer principio, por el otro.<sup>89</sup> Así, por ejemplo, entre un acto individual de cumplimiento de una promesa y el principio de utilidad se encuentra la norma que prescribe que si uno ha hecho una promesa debe cumplirla; de modo que cuando un agente *A* tienen que decidir en una situación *F* si es o no incorrecto faltar a su promesa *p*, él no tienen qué evaluar su acción particular a la luz del principio de la mayor felicidad, sino que basta con que recurra a la norma moral pertinente. Sólo en el caso de conflictos entre normas morales, dice Mill, es necesario recurrir directamente al principio de utilidad: “No es culpa de ningún credo, sino de la complicada naturaleza de los asuntos humanos, el que las reglas de la conducta no puedan ser elaboradas de modo que no admitan excepciones [...]. Debemos recordar que sólo en estos casos en que aparecen principios secundarios en conflicto es necesario recurrir a los primeros principios.”<sup>90</sup>

Como vemos, las reglas morales no son, para Mill, recetas arbitrarias de conducta que sirven para auxiliar a las personas irreflexivas o negligentes, sino que son “principios secundarios” que la humanidad ha derivado del “primer principio” a través del tiempo y que, por ello, tienen validez suficiente para normar los actos individuales. Dentro del utilitarismo milliano las normas o reglas morales son, pues, como dice Urmson, “una parte esencial del razonamiento moral.”<sup>91</sup> Y me parece que no hace falta insistir más en que —para Mill— aun cuando los actos concretos se justifican recurriendo a una norma de conducta, la justificación de estas últimas sí depende directamente del principio de utilidad.

### **3.3 UNA EVALUACIÓN DE LA TEORÍA MILLEANA DE LOS DESEOS Y DE LOS VALORES**

---

<sup>89</sup> Cfr. 1) Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 76-78 y nota 26 de Esperanza Guisán en p. 77. 2) Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”, *op. cit.*, p. 184.

<sup>90</sup> Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 79-80

<sup>91</sup> Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”, *op. cit.*, p. 184.

En la sección 3.1 vimos que Mill establece una estrechísima conexión entre los deseos y los valores, porque supone que algo no puede ser valioso o deseable a menos que los agentes lo deseen;<sup>92</sup> en la misma sección vimos también que, para él, el fin último de todos los deseos es siempre la felicidad (personal y/o general), y más adelante, en la sección 3.2, se revisó su definición de la felicidad como placer y ausencia de dolor. A partir de considerar todo esto podemos darnos cuenta de que el placer y la ausencia de dolor es lo único que Mill reconoce como fin último de los deseos y que es también lo único a lo que le reconoce valor o deseabilidad intrínseca, propuesta que tiene sus raíces en Hume.<sup>93</sup> Pero ¿tiene razón Mill en afirmar que sólo aquello que se desea puede ser valioso o deseable? Y ¿tiene razón en afirmar que lo único que de hecho se desea y lo único deseable o valioso es el placer y la ausencia de dolor? Empecemos por hacer algunas distinciones básicas respecto de la concepción del deseo.

### 3.3.1 ¿Qué son los deseos?

Los deseos son complejos y tienen una naturaleza difícil de determinar; sin embargo, una primera aproximación permite ubicarlos como un tipo de estado mental, es decir, un tipo de estado que no puede existir con independencia de algún ser consciente. Entre los estados mentales algunos tienen un contenido proposicional y otros son meramente experienciales:<sup>94</sup> Las sensaciones, como por ejemplo, tener sueño o frío o un zumbido en el oído, son meramente experienciales; mientras que las creencias, los deseos y otras actitudes —como por ejemplo creer que la Tierra se mueve o desear que mis padres sean felices o tener miedo de los murciélagos— son intencionales, es decir, tienen un contenido que es proposicional.

Entre las actitudes proposicionales —o sea entre los estados mentales que tienen un contenido proposicional— pueden distinguirse, a su vez, dos categorías: primero, las actitudes proposicionales cognitivas, entre las que se encuentran las creencias, las conjeturas, las sospechas, etc.; y segundo, las actitudes proposicionales apetitivas, entre las que se encuentran los deseos, los anhelos, las preferencias, etc. Pero ¿cuál es la diferencia entre uno y otro tipo de actitud

---

<sup>92</sup> Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 94-95.

<sup>93</sup> Cfr. Hume, *op. cit.*, §413-418 (II.III.III, pp. 558-566).

<sup>94</sup> Cfr. Margarita Valdés, "Introducción"; en Margarita Valdés (comp.), *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*, México: UNAM/IIIF, 1996, pp. 5-6.

proposicional? De acuerdo con la explicación de Elizabeth Anscombe<sup>95</sup> y siguiendo la “glosa metafórica” que Mark Platts<sup>96</sup> hace de tal explicación, las creencias fácticas (que son el caso paradigmático de las actitudes proposicionales cognitivas) y los deseos (que son el caso paradigmático de las actitudes proposicionales apetitivas) se distinguen entre sí por su dirección de adecuación o de ajuste respecto del mundo: Los deseos apuntan a su realización, mientras que las creencias buscan la verdad o, como dice Anscombe, “[e]l signo primitivo de desear es *tratar de obtener* [...mientras que l]a verdad es el objetivo del juicio.”<sup>97</sup> Veamos con más detalle lo que esto significa.

Dado que las creencias pretenden representar la forma en que es el mundo,<sup>98</sup> ellas están sujetas a la crítica racional y pueden ser evaluadas como verdaderas o como falsas, dependiendo de si tienen éxito o no en representar al mundo como realmente es. Así, puede decirse que lo que las creencias buscan es la verdad y que una creencia verdadera es aquella que logra su objetivo, esto es, que se ajusta al mundo. El que una creencia sea falsa o no se ajuste al mundo es un defecto de la creencia y las creencias que adolecen de este defecto tendrían que desecharse, si hay una crítica racional, y cambiarse por otras que sí se ajustaran al mundo —al menos si el sujeto es racional. El deseo de un agente, en cambio, no puede ser calificado ni como verdadero ni como falso<sup>99</sup> —aunque, como veremos en el siguiente apartado, algunos deseos están conectados de diversas maneras con las creencias de los agentes y éstas, como dijimos, sí pueden ser evaluadas como verdaderas o como falsas. Los deseos, pues, no buscan ser verdaderos, sino que ellos apuntan a su realización. Tener un deseo significa, entre otras cosas, querer que el mundo sea de una cierta manera; un deseo se realiza cuando el mundo efectivamente se ajusta a él y el hecho de que un deseo no se haya realizado —es decir, el hecho de que el mundo no se haya ajustado a él— no llega a ser un defecto del deseo ni es una razón para desecharlo.

Como explica Platts, la dirección de adecuación o de ajuste que hay entre el mundo y la actitud proposicional en cuestión es contraria en el caso de las creencias y de los deseos: “las creencias tendrían que ser cambiadas para que se ajusten al mundo y no al revés. [... Mientras que] el mundo, *grosso modo*, tendría que ser cambiado para ajustarse a nuestros deseos y no al

---

<sup>95</sup> Cfr. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Intention*, N. Y.: Cornell University Press, 1957, §36-40. Sigo aquí la traducción al español de Ana Isabel Stellino, *Intención*, Barcelona: Paidós, UAB/ICE y UNAM/IIF, 1991, §36-40, pp. 123-137. En todas las referencias subsiguientes sigo, en general, esta traducción y los números de páginas corresponden a ella.

<sup>96</sup> Cfr. 1) Mark Platts, *Moral Realities. An Essay in Philosophical Psychology*, Londres: Routledge, 1991. En esta tesis sigo la traducción al español de Ana Isabel Stellino y Antonio Ziri6n, *Realidades morales. Ensayos sobre psicología filos6fica*, M6xico: UNAM/IIF y Paid6s, 1998, p. 62. 2) Mark Platts, *Ways of Meaning. An Introduction to a Philosophy of Language*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979. En esta tesis sigo la traducci6n al espa6ol de Cecilia Hidalgo y Eduardo A. Rabossi, *Sendas del significado. Introducci6n a una filosofa del lenguaje*, M6xico: UNAM/IIF y FCE, 1992, pp. 369-370.

<sup>97</sup> Anscombe, *Intention*, *op. cit.*, §36 y 40, pp. 124 y 135.

<sup>98</sup> Cfr. Michael Smith, “Realism”; en Peter Singer (ed.), *op. cit.*, p. 400.

<sup>99</sup> Cfr. *Idem*.

revés.”<sup>100</sup> Así, por ejemplo, mi *creencia* de que este teléfono funciona es verdadera si de hecho funciona; pero si sucede que el teléfono no funciona, entonces mi creencia es falsa y una crítica racional tendría que hacerme cambiar mi creencia para ajustarla al mundo —al menos si soy un sujeto racional. Mi *deseo* de que este teléfono funcione, en cambio, no es defectuoso por el hecho de que el teléfono esté descompuesto y, en principio, yo tendría que buscar la manera de que lo repararan para lograr satisfacer mi deseo.

Ahora bien, ¿todos los deseos tienen las mismas características o es posible distinguir características distintas en distintos deseos? Y, en caso de que haya diversos tipos de deseos, ¿cómo se relacionan éstos con las creencias de los agentes? Responder estas preguntas es un paso previo indispensable para comprender cómo se conectan los deseos de los agentes con el valor o la deseabilidad de aquello que se desea, lo cual permitirá, a su vez, evaluar la teoría milleana de que el placer y la ausencia del dolor es el fin último de todo deseo, es lo que constituye la felicidad y es lo único intrínsecamente valioso.

En lo que sigue hay que tener presente que la pregunta acerca de qué es lo que desean los agentes es diferente de la pregunta acerca de si eso que los agentes desean es deseable o no: Cuando nos preguntamos si un objeto es deseable queremos saber si *debe* o *merece* ser deseado<sup>101</sup> y no si, de hecho, es o puede ser un objeto del deseo de los agentes. De modo que cuando, más adelante, se habla de que un agente *S* que desea un objeto *x* cuenta o no cuenta con una caracterización de la deseabilidad de *x*, a lo que se hace referencia es al hecho de que *S* cuenta o no cuenta con una especificación de *x* en términos que revelan por qué razón *x* es algo digno de que *S* lo desee.<sup>102</sup> Gabriela cuenta con una caracterización de la deseabilidad de una casa, por ejemplo, cuando la especificación de tal casa como una que es suficientemente amplia para su familia, tiene buena ventilación, es bonita, posee un jardín donde sus hijos podrán jugar y está bien ubicada en relación con su trabajo, permite verla como algo digno de ser deseado por Gabriela.

Por supuesto, la deseabilidad de un objeto puede ser caracterizada de distintas maneras por distintos sujetos que desean ese objeto y también por distintos sujetos que intentan comprender los deseos que otras personas tienen de ese objeto y, en cada caso, habrá que juzgar si las caracterizaciones de deseabilidad en cuestión son adecuadas o no. Zacarías, Marcos y Pedro pueden contar con distintas caracterizaciones de deseabilidad acerca de un BMW y, en principio, todas ellas podrían ser aceptables; pero si, por ejemplo, la creencia de que ‘Un BMW es un vehículo

---

<sup>100</sup> Platts, *Realidades morales*, op. cit., p. 62.

<sup>101</sup> Cfr. Moore, op. cit., pp. 146-147.

<sup>102</sup> Cfr. 1) Anscombe, *Intention*, op. cit., §37, pp. 127-129. 2) Platts, *Realidades morales*, op. cit., pp. 40-42.

cómodo para viajar a la luna' es parte de alguna de esas caracterización de deseabilidad, entonces, ésta será evidentemente inadecuada y el deseo podría calificarse de absurdo o irracional. Más adelante volveremos a este asunto.

### 3.3.2 Tipos de deseos y valor moral

Existe una diversidad muy grande de deseos, por ejemplo, el deseo de conocer Egipto, el deseo de conseguir un trabajo interesante, el deseo de comer mole, el deseo de llevar de paseo a mis hijos, el deseo de darle una bofetada a quien me insulta, el deseo de podar el jardín, el deseo de cuidar a mi madre enferma, el deseo de que no haya hambre en el mundo, el deseo de que quiebren mis competidores, el deseo de cambiar de lugar los muebles de mi casa, etc. A primera vista, parece sensato sostener que los agentes no debieran darle la misma importancia a cualquiera de sus deseos; la satisfacción de mi deseo de comprarme un boleto de avión para ir a Egipto, por ejemplo, tendría, en principio, que sacrificarse a favor de la satisfacción de mi deseo de pagar una operación para salvar la vida de mi madre. Además, también parece ser que el que un agente satisfaga ciertos deseos es relevante para juzgar su moralidad y que otros deseos carecen de importancia en relación con esto; satisfacer o no mi deseo de golpear a quien me ha insultado —por ejemplo— tiene relevancia moral, pero no parece tenerla el que satisfaga o no mi deseo de cambiar de lugar los muebles de mi casa o de prepararme unas quesadillas para merendar.

¿Qué es lo que hace que ciertos deseos sean más importantes que otros? ¿Qué características distinguen a los deseos que son relevantes para la moral de aquellos que no lo son? ¿Acaso tal relevancia tiene que ver con el valor o la deseabilidad del objeto del deseo en cuestión? En su libro *Realidades morales* Platts examina las características que tienen los diversos tipos de deseos con el propósito de sentar las bases para el análisis de la relación que estos tienen con los valores;<sup>103</sup> partiendo de dicho examen, y en concordancia con lo que sostiene Thomas Nagel,<sup>104</sup> él propone distinguir los deseos que surgen espontáneamente (por ejemplo el deseo de comer un helado de chocolate), de aquellos que están motivados por algo más (por ejemplo el deseo de cursar la carrera de abogado). Los deseos que surgen espontáneamente no son importantes para la evaluación de la teoría moral de Mill, por lo que nos ocuparemos exclusivamente del análisis de los deseos motivados.

---

<sup>103</sup> Cfr. Platts, *Realidades morales*, *op. cit.*, pp. 85-122. Para su análisis de los deseos, Mark Platts tiene en cuenta algunas propuestas como las de Thomas Nagel, John McDowell y Stephen Schiffer. Ver: 1) Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press, 1970. Aquí sigo la traducción al español de Ariel Dilon, *La posibilidad del altruismo*, México: F.C.E., 2004, pp. 37-42. 2) John McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?"; en *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. 52, 1978. 3) Stephen Schiffer, "The Paradox of Desire"; en *American Philosophical Quarterly*, N° 13, 1976.

<sup>104</sup> Cfr. Nagel, *La posibilidad del altruismo*, *op. cit.*, p. 39.

De acuerdo con Platts, se puede decir que un agente  $S$  tiene un deseo motivado de un objeto  $x$ , si  $S$  explica la deseabilidad de  $x$  por referencia a alguna cosa distinta al deseo que tiene de  $x$ ; el deseo de Raúl de aprender inglés, por ejemplo, es un deseo motivado si él considera esto algo deseable debido a que es un medio para conseguir un trabajo de traductor. Entre los deseos motivados encontramos dos tipos distintos, dependiendo de si el objeto en cuestión se desea por referencia a otro deseo (con el que aquél guarda una relación constitutiva o instrumental) o si el objeto en cuestión se desea por sí mismo (a partir de la consideración que el agente hace de ciertas razones). En el primer caso se trata de *deseos motivados por otros deseos* (dm-d) y en el segundo caso se trata de *deseos motivados por razones* (dm-r):

- $S$  tiene un dm-d, si su deseo de  $x$  se explica por referencia a su deseo de  $y$ . En relación con los dm-d puede decirse, en general, que la desaparición del deseo de  $y$  trae consigo la pérdida del deseo de  $x$  (aunque, por supuesto, habrá casos en que  $x$  siga siendo deseable para el agente por referencia a un tercer deseo  $z$ ).<sup>105</sup> Entre los dm-d tenemos dos categorías:<sup>106</sup> 1) La de aquellos casos en que  $S$  desea  $x$  porque piensa que es *un instrumento* para obtener otra cosa  $y$  que él desea; como cuando Belén desea tomarse una medicina porque desea recobrar la salud y piensa que la medicina le servirá para lograrlo. 2) La de aquellos casos en que  $S$  desea  $x$  porque piensa que es *un componente* de otra cosa  $y$  que él desea; como cuando Esther desea platicar con sus hijos porque piensa que esto es parte de las buenas relaciones familiares que ella desea tener.
- $S$  tiene un dm-r, si su deseo de  $x$  surge a partir de la consideración de ciertas razones  $r$  que le hacen percibir a  $x$  como algo que es valioso o digno de ser deseado, independientemente que él lo desee.<sup>107</sup> Por ejemplo, Alfonso tiene un dm-r cuando su deseo de donar dinero para un orfanato no se debe a que a través de esa acción él desee ganar reconocimiento social o ser recompensando por Dios o deducir impuestos, sino que está motivado por su creencia de que ayudar a los necesitados es algo valioso en sí mismo —independientemente de que él desee hacerlo e independientemente de las ventajas que pudiera obtener actuando de tal manera. El hecho de que sean razones las que generan este tipo de deseos hace posible discutirlos y evaluarlos invocando razones;<sup>108</sup> el deseo de una persona que quiere casarse con alguien de

---

<sup>105</sup> Cfr. 1) Platts, *Realidades morales, op. cit.*, pp. 76-77. 2) Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 23. Traducción al español de Ramón Vilà Vernis, *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*, Barcelona: Paidós, 2002. [A menos que indique otra cosa, todas las traducciones que aparecen en esta tesis son mías y las páginas a las que hago referencia en las notas a pie de página son las del texto en inglés.]

<sup>106</sup> Cfr. 1) Platts, *Realidades morales, op. cit.*, p. 64. 2) Foot, *Natural Goodness, op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>107</sup> Cfr. Platts, *Realidades morales, op. cit.*, pp. 77 y 80.

<sup>108</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 80.



piel blanca porque cree que la gente de piel blanca es más inteligente, por ejemplo, podría criticarse invocando razones que muestren la falsedad de la creencia que motiva su deseo.

Al reconocer la existencia de los *dm-r* Platts está señalando algo de suma importancia: Los estados cognitivos del ser humano pueden afectar sus estados apetitivos y, más específicamente, ciertas razones que un agente considera pueden generar o inhibir algunos de sus deseos. De este modo, Platts rechaza la tesis humeana<sup>109</sup> de que la razón es simplemente la esclava de las pasiones y que su única función es deliberar acerca de los medios más adecuados para alcanzar los fines que éstas proponen; por el contrario, según Platts, la consideración de ciertas razones puede hacer que los agentes deseen alcanzar determinados objetos, de modo tal que hay deseos que no dependen exclusivamente de los apetitos de los agentes sino también de su racionalidad.

Pero la tesis de que hay *dm-r* no sólo es anti-humeana sino también anti-milleana. Según vimos en la sección 3.2, para Mill,<sup>110</sup> como para Hume,<sup>111</sup> lo que motiva en último término el surgimiento de cualquier deseo no son consideraciones racionales que hacen los agentes acerca de las características que tienen los objetos de sus deseos, sino sólo la búsqueda de placer y de la eliminación del dolor —y téngase en cuenta que el placer y el dolor son estados psicológicos individuales y subjetivos que pueden producirse, en principio, independientemente de cuáles sean sus fuentes, por lo que es posible que distintos sujetos experimenten placer o dolor con objetos de muy distinta naturaleza.

Ya que para Mill el fin último de todos los deseos es el placer y la ausencia del dolor, se puede sostener que él reconoce exclusivamente la existencia de *dm-d* y, específicamente, de deseos motivados por el deseo de obtener placer y/o eliminar el dolor. Incluso el deseo de la virtud es visto por Mill como algo que tiene su origen en el deseo de placer;<sup>112</sup> ciertamente, él reconoce que se puede llegar a desear la virtud por sí misma, sin pensarla como un medio para la propia felicidad, pero sostiene que esto sucede únicamente cuando un individuo —por la fuerza del hábito— llega a desear la virtud sin estar consciente de que lo que originalmente lo llevó a desearla es la estrecha asociación psicológica que estableció entre ésta y el placer.<sup>113</sup> Al avaro le sucede algo

---

<sup>109</sup> Cfr. 1) Hume, *op. cit.*, §415, (II.III.III, p. 561). 2) Mark Platts, "La moralidad: ¿Relativa o razonable?"; en Margarita Valdés (comp.), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, México: Asociación Filosófica de México A.C. y UNAM/IIIF – Cuadernos, N° 56, 1992, p. 61. Platts presentó este texto en 1989, en el marco del V Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Xalapa, Veracruz.

<sup>110</sup> Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>111</sup> Cfr. Hume, *op. cit.*, §414 (II.III.III, p. 560).

<sup>112</sup> Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 95-104.

<sup>113</sup> Para revisar la explicación milleana acerca de la forma en que algo que inicialmente sólo se deseaba como un medio para obtener placer llega, sin embargo, a desearse por sí mismo, ver: 1) Donner, *op. cit.*, pp. 21-22 y 31-32. 2) Ryan, *op. cit.*, p. 202. 3) Scarre, *op. cit.*, 496-499. 4) Jenkins, *op. cit.*, 219 y 226. 5) Anderson, *op. cit.*, p. 175.

similar a lo que le sucede al hombre virtuoso, según Mill,<sup>114</sup> pues comienza siendo una persona que desea el dinero como un medio para obtener el placer, pero poco a poco la fuerza del hábito lo lleva a desear el dinero en sí mismo, olvidándose de que lo que lo hacía desearlo era la búsqueda del placer: “podemos recordar que no es la virtud el único objeto, originariamente un medio, que de no ser un medio para otra cosa sería y continuaría siendo algo indiferente, pero que *por asociación con aquello para lo que es un medio*, llega a ser deseado por sí mismo, y esto, a su vez, con la mayor intensidad. ¿Qué diremos, por ejemplo, del amor al dinero?”<sup>115</sup>

Por supuesto, el valor moral de un hombre virtuoso es radicalmente distinto al de un hombre avaro porque el primero contribuye a la felicidad general y el segundo no, pero lo que quiero enfatizar aquí es que Mill acepta que el hecho de que la gente llegue a desear ciertas cosas por sí mismas —que es lo que pasa tanto en el caso del virtuoso como del avaro— no significa que esas cosas sean valiosas en sí mismas: Lo único valioso, dice Mill,<sup>116</sup> es lo que motiva en último término el surgimiento de cualquier deseo, es decir, la búsqueda del placer.

Ahora bien, es evidentemente que el placer como tal no es nunca el objeto directo del deseo,<sup>117</sup> porque no sucede que nos asalte el deseo de experimentar placer como nos asalta, por ejemplo, el deseo de tomarnos una cerveza. Todo deseo es deseo de alguna cosa específica (una cerveza, un masaje, un puesto de trabajo, el éxito de una operación quirúrgica, etc.), pero por supuesto que es posible que lo que motiva determinados deseos sea —en último término— el deseo de obtener placer y/o eliminar el dolor o, dicho de otro modo, es posible que un agente desee ciertas cosas específicas en tanto que las concibe como una fuente de placer:

¿Por qué tendría que suponerse que el deseo de alguna cosa específica no es un deseo del placer que la cosa puede proporcionar? Después de todo, lo que se desea es la cosa en circunstancias en las que proporcionará placer. Supongamos que tengo un deseo de un vaso de vino. Más explícitamente, lo que yo deseo es bebérmelo. Pero esto no es suficientemente explícito. No estaré satisfecho si me desmayo y el vino es vertido en mi boca y baja por mi garganta mientras estoy en ese estado.<sup>118</sup>

La cuestión es que aunque muchos de nuestros deseos pueden estar motivados por el deseo de obtener placer y/o eliminar el dolor, hay otros deseos que, de acuerdo con Platts y en contra de lo que supone Mill, tienen su origen en ciertas consideraciones racionales que los agentes hacen acerca del valor o de la deseabilidad intrínseca de los objetos de tales deseos.

---

<sup>114</sup> Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 98-104.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 98. [Las cursivas son mías.]

<sup>116</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 104.

<sup>117</sup> Cfr. 1) Quinton, *op. cit.*, pp. 61-62. 2) Scarre, *op. cit.*, nota 13 en p. 496.

<sup>118</sup> Quinton, *op. cit.*, p. 61. [La traducción es mía.]

Un problema distinto al de la motivación de los deseos, aunque conectado con él, es el relativo al valor de los objetos de los deseos. La pregunta crucial al respecto es si el valor de los objetos de los deseos se reduce exclusivamente a aquel que le atribuyen los sujetos que los desean o si, por el contrario, los objetos de los deseos pueden tener un valor independiente del que le otorgan los sujetos que los desean; como intentaré mostrar en lo que resta de esta sección, Mill se inclina por la primera de estas dos posiciones y al hacerlo se aleja radicalmente de Aristóteles y de los estoicos. Puesto que para la evaluación de la teoría milliana de la felicidad sólo son relevantes los *dm-d* y los *dm-r*, nos ocuparemos exclusivamente del valor o de la deseabilidad de los objetos de tales tipos de deseos.

Aunque los objetos de los *dm-d* pueden ser o no ser valiosos, es necesario —sin embargo— que la persona que tiene un *dm-d* crea que el objeto de éste sí es valioso, en virtud de que posee determinadas propiedades que lo hacen adecuado para satisfacer algún otro de sus deseos; es decir, alguien no puede tener un *dm-d* a menos que crea que el objeto de ese deseo es una parte constitutiva o un medio para alcanzar el objeto de otro de sus deseos. Así, por ejemplo, el objeto de mi *dm-d* de comprarme un automóvil *para* poder ir a mi trabajo con mayor comodidad, tiene efectivamente un valor instrumental respecto de este otro deseo que yo pretendo satisfacer, pero el objeto de mi *dm-d* de comprarme un automóvil *para* poder viajar a la luna, no es valioso ni como parte constitutiva ni como medio para satisfacer este otro deseo que yo tengo. No obstante, para que yo tenga cualquiera de ambos deseos es necesario que crea, aun cuando esté equivocada, que los objetos de tales deseos son realmente una parte constitutiva o un medio para lograr satisfacer esos otros deseos que tengo.

Puede decirse que el objeto de un *dm-d* tiene un *valor instrumental* si de hecho posee propiedades tales que lo hacen ser un medio o un instrumento adecuado para satisfacer otro deseo del agente. Así, el objeto  $x^1$  de un deseo  $D^1$  es valioso instrumentalmente si posee alguna propiedad  $Fx^1$  que sirve como medio para satisfacer otro deseo  $D^2$  del agente; por ejemplo, mi deseo de recuperar la salud hace instrumentalmente valioso al objeto de mi deseo de someterme a un tratamiento médico. En cambio, puede decirse que el objeto de un *dm-d* tiene un *valor constitutivo* si posee propiedades tales que lo hacen ser un componente del objeto de otro deseo del agente. En otras palabras, el objeto  $x^1$  de un deseo  $D^1$  es valioso constitutivamente si posee alguna propiedad  $Fx^1$  que lo hace ser un componente del objeto  $x^2$  de un deseo  $D^2$  del agente; por ejemplo, el objeto de mi deseo de ayudar a mis hijos con sus tareas es valioso constitutivamente, si posee propiedades que forman parte del objeto de mi deseo de ser una buena madre.

Notemos que en la valoración del objeto de un dm-d tienen relevancia, tanto consideraciones subjetivas (porque el deseo  $D^2$  del agente es lo que hace posible que  $x^1$  sea deseable instrumental o constitutivamente), como consideraciones objetivas (porque las propiedades reales de  $x^1$  son las que lo hacen adecuado para satisfacer el deseo  $D^3$ ).<sup>119</sup> Así, aunque no quepan discursos valorativos impersonales y objetivos respecto del deseo último que se desea satisfacer, éstos sí caben respecto de los medios a través de los cuales se pretende satisfacer ese deseo último.

¿Y qué se puede decir respecto del valor o la deseabilidad de los objetos de los dm-r? Los objetos de los dm-r también pueden ser o no ser valiosos, sin embargo, un deseo de este tipo no puede existir a menos que quien tiene el deseo crea que el objeto de éste es valioso en sí mismo — independientemente de cualquier referencia a otro de sus deseos e independientemente del hecho de que él lo desee. De modo que si la persona que tiene un dm-r no cometen errores al juzgar las propiedades del objeto de su deseo, puede afirmarse que tal objeto poseen realmente un valor intrínseco —es decir— un valor que es por completo independiente del propio deseo que la personas tiene de él y de cualquier otro de sus deseos en virtud del cual el objeto en cuestión podría considerarse instrumental o constitutivamente valioso. Dado que los dm-r se originan en la creencia del agente de que el objeto en cuestión es digno de ser deseado por sus cualidades objetivas, en estos casos el agente sí está en condiciones de articular discursos valorativos que, en principio, tienen que ser impersonales y objetivos, por lo que es posible evaluarlos y discutirlos a la luz de razones.<sup>120</sup>

Atribuirles valor intrínseco a los objetos de los dm-r que se originan en creencias verdaderas de los sujetos, no tiene —sin embargo— por qué comprometernos con la tesis fuertemente trascendentista de que tales objetos son valiosos desde un punto de vista no-anropocéntrico o *sub specie aeternitatis*, es decir, no tiene por qué comprometernos con la idea de que los objetos de los deseos motivados por razones son valiosos de una forma independiente del punto de vista propio de los seres humanos. Como afirma David Wiggins, atribuirles valor intrínseco a los objetos de algunos de nuestros deseos puede requerir, simplemente, reconocer que el deseo que tenemos de tales objetos se debe a que somos capaces de percibir en ellos ciertas propiedades valiosas que ellos poseen objetivamente;<sup>121</sup> veamos con más detalle esta propuesta.

---

<sup>119</sup> Cfr. Platts, *Realidades morales*, op. cit., p. 109.

<sup>120</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 92 y 111.

<sup>121</sup> Cfr. Wiggins, op. cit., pp. 103-108. Para una explicación más detallada de esta propuesta —defendida por Wiggins y por algunos otros filósofos—, así como para la identificación de algunas de sus limitaciones, ver Platts, *Realidades morales*, op. cit., pp. 114-119.

Los valores, como explica Wiggins, no pueden ser concebidos tomando únicamente en cuenta los estados psicológicos de los sujetos ante los que algo aparece como objeto de sus apetitos e ignorando totalmente las propiedades de los objetos de esos estados psicológicos (como pretenden hacer las teorías no-cognoscitivistas del valor, a las que Griffin llama "teorías del modelo del gusto"<sup>122</sup>). Pero, los valores tampoco pueden ser concebidos tomando únicamente en cuenta las cualidades de los objetos y considerando que sólo en ellos reside la capacidad de provocarles a los sujetos tales o cuales estado psicológico (como pretenden hacer las teorías que Griffin llama "del modelo de la percepción"<sup>123</sup>). Una buena explicación de los valores, afirma Wiggins, tendría que considerar a los estados psicológicos y a sus objetos como partes que tiene la misma importancia y que son interdependientes;<sup>124</sup> esta interdependencia puede comprenderse mejor a través de una analogía entre los predicados axiológicos y las cualidades secundarias de los cuerpos.

A diferencia de las cualidades primarias de los cuerpos (tales como su forma, su solidez o su extensión), las cualidades secundarias (como el color, el sonido o la temperatura) no existen en los cuerpos como realidades independientes de los sujetos que los perciben, lo cual no significa, sin embargo, que sean invenciones de éstos. Lo que sucede con las cualidades secundarias es lo siguiente:<sup>125</sup> Las propiedades primarias de los cuerpos tienen la capacidad de producir en el aparato perceptual humano algunos efectos que nos hacen atribuirles las propiedades que llamamos secundarias. El fuego —por ejemplo— no es en sí mismo caliente, porque bien podemos pensar en un mundo posible en el que nuestro sentido del tacto fuera insensible a la temperatura y, entonces, aunque nada cambiara en la propia naturaleza del fuego, no diríamos que éste es caliente. Sin embargo, el hecho de que percibamos al fuego como caliente no es una invención ni una mera alucinación humana, porque se requieren de ciertas propiedades objetivas en el fuego mismo para que nuestro sentido del tacto pueda percibir la sensación de calor, en particular, se requiere que el fuego tenga un movimiento molecular acelerado.

De manera análoga a lo que sucede con las cualidades secundarias de los cuerpos, los predicados axiológicos acerca de los objetos de algunos de nuestros deseos podrían explicarse recurriendo, tanto a la consideración de las propiedades objetivas de dichos objeto, como al hecho de que esas propiedades objetivas se perciben desde un punto de vista humano e —incluso— desde un punto de vista socio-histórico. Una teoría que explica los valores en función de la interdependencia que se da entre los estados psicológicos de los sujetos y las características de sus

---

<sup>122</sup> Cfr. Griffin, "Contra el modelo del gusto", *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>123</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 41.

<sup>124</sup> Cfr. Wiggins, *op. cit.*, p. 106.

<sup>125</sup> Cfr. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689. Aquí sigo la traducción al español de Edmundo O'Gorman, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: F.C.E., 1956, II.VIII, §9-10, pp. 113-114.

objetos, tiene la ventaja de no comprometerse con la tesis relativista de que cualquier tipo de objeto tiene valor o es digno de ser deseado sólo por el hecho de que es el objeto del deseo de las personas, pero tampoco con la tesis fuertemente trascendentista de que los valores están en los objetos mismos y son absolutamente independientes de los seres humanos.

Creo que el análisis de los valores que hasta aquí se ha hecho permite ver que la teoría del valor de Mill tiene los siguientes problemas. *Primero.*- Ya que, como hemos visto, no es necesario que los objetos de nuestros deseos sean valiosos para que podamos desearlos, podemos concluir que Mill está equivocado en sostener que una buena razón para considerar a algo como deseable es que la gente de hecho lo desee.<sup>126</sup> *Segundo.*- Puesto que Mill afirma que el fin último de todo deseo es el placer y puesto que el placer es una experiencia psicológica subjetiva que puede producirse —en principio— independientemente de cuáles sean las creencias de los sujetos, podemos concluir que Mill no reconoce la existencia de los dm-r, es decir, de aquellos deseos que surgen porque el agente cree que los objetos de tales deseos son valiosos en sí mismos.<sup>127</sup> *Tercero.*- Dado que Mill sostiene que lo que motiva en último término cualquier deseo no son razones que el agente considera, sino sólo su deseo de obtener placer y evitar el dolor, entonces, él tendría que aceptar que los fines últimos de nuestros deseos no se pueden evaluar apelando a discursos racionales acerca de su valor, puesto que no es la consideración de razones la que determina los deseos de los agentes. *Cuarto.*- Si Wiggins tiene razón en que para atribuirle valor a un objeto se requiere tomar en cuenta tanto las propiedades objetivas de dicho objeto como los estados psicológicos de los sujetos que lo valoran, entonces, tiene que rechazarse la tesis milleana de que lo único valioso o deseable intrínsecamente es el placer y la ausencia de dolor pues, como ya hemos visto, las experiencias del placer y del dolor son subjetivas.

### **3.4 ALGUNAS OBJECIONES A LA TEORÍA MILLEANA DE LA FELICIDAD**

Puesto que (i) Mill identifica a la felicidad con el placer y con la ausencia de dolor, y puesto que (ii) el placer y el dolor son experiencias psicológicas subjetivas que pueden producirse, en principio, independientemente de cuáles sean las fuentes en las cuales se originen (comer moronga puede ser placentero para una persona y repugnante para otra, participar en obras de caridad puede provocarle a una persona gran satisfacción y a otra un tremendo aburrimiento, etc.), podemos concluir, entonces, que (iii) Mill defiende una concepción de la felicidad tanto interna como subjetiva. Por un lado, la concepción de la felicidad de Mill es interna en el sentido de que —como los estoicos— él hace consistir a la felicidad en un estado mental y eso lo compromete con la tesis

---

<sup>126</sup> Cfr. Mill, *El utilitarismo*, op. cit., p. 95.

<sup>127</sup> Cfr. Scarre, op. cit., pp. 496-499.

de que la situación externa en la que vivan las personas es irrelevante para su felicidad. Para los estoicos el estado interior con el que se identifica la felicidad es la disposición virtuosa, mientras que para Mill es la experiencia del placer. Por otro lado, la concepción de la felicidad de Mill es subjetiva porque aquello con lo que él identifica a la felicidad, o sea el placer y la ausencia de dolor, es un estado mental que puede producirse —en principio— con independencia de cuál sea la fuente en la que se origine y puede variar enormemente de un sujeto a otro. Cabe observar aquí que el caso de los estoicos es distinto en este respecto, porque ellos sostienen que la disposición virtuosa es un estado interno objetivo, en tanto que es necesariamente el producto de una actividad racional ampliamente cuidada.

Revisemos algunos problemas concretos que enfrenta la concepción de la felicidad interna y subjetiva que defiende Mill.

### **3.4.1 Si la felicidad es una noción no-específica, entonces no puede definirse como placer y ausencia de dolor**

En el apartado 3.1.1 vimos que la tesis milleana de que 'Es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices' es verdadera sólo si se toma la noción de la felicidad como una noción no-específica,<sup>128</sup> es decir, como una noción que no tiene un contenido positivo. Si la noción de la felicidad es una noción no-específica, entonces, afirmar que todos los humanos queremos ser felices no significa afirmar nada concreto acerca de qué es lo que los humanos desean o cuáles son sus aspiraciones o qué propósitos tienen, sino que significa simplemente afirmar que todos los humanos quieren que nada esencial en sus vidas vaya mal. El problema es que la noción no-específica de la felicidad que tiene que asumirse si se quiere aceptar como verdadera la tesis milleana de que 'Es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices,' parece ser incompatible con la concepción milleana de la felicidad como placer y ausencia de dolor. Veamos.

¿Qué conclusiones pueden derivarse a partir de considerar la noción de la felicidad como una noción no-específica? Asumiendo una noción no-específica de la felicidad resulta que cualquier evaluación de felicidad tiene que abarcar la condición total de una persona y no únicamente algo particular de su vida,<sup>129</sup> de modo que puede sostenerse que las evaluaciones de felicidad que asumen una noción no específica tienen que cumplir al menos con las siguientes dos condiciones:

---

<sup>128</sup> Cfr. Austin, *op. cit.*, pp. 236-238.

<sup>129</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 237. 2) Almelder, *op. cit.*, pp. 160-161.

- 1) Una evaluación de felicidad tiene que ser tan amplia como para poder incluir tanto las reacciones que la persona en cuestión tiene hacia su propia situación, como los aspectos objetivos de dicha situación. En la siguiente cita Austin hace referencia al elemento subjetivo y al elemento objetivo que tiene que estar presente en toda evaluación de felicidad: "Es verdad que sería absurdo [...] evaluar a un hombre como feliz encarando su propia negación de esta evaluación; pero, por otro lado, sería igualmente absurdo admitir su propia afirmación como fundamento suficiente para tal evaluación."<sup>130</sup>

Afirmar que alguien es feliz, pues, supone asumir —por un lado— que esa persona tiene una reacción positiva hacia su situación general o, dicho de otro modo, que esa persona se siente satisfecha o contenta con su condición general. Sería absurdo, por ejemplo, sostener que 'Juan es feliz a pesar de que se siente profundamente insatisfecho con su vida'. Pero —por otro lado— afirmar que alguien es feliz supone también asumir que la situación general de esa persona es objetivamente positiva, es decir, que desde un punto de vista externo a la propia perspectiva de la persona en cuestión no hay nada esencial que esté mal. Sería absurdo, por ejemplo, sostener que 'Aunque la vida de Juan es absolutamente miserable, él es una persona feliz porque no se da cuenta de ello y está contento con su situación'. Así, cuando una persona tiene una reacción negativa hacia su situación total no se le puede atribuir felicidad, pero el hecho de que alguien tenga una reacción positiva hacia su propia situación tampoco es una condición suficiente para atribuírsela.

- 2) Una evaluación de la felicidad de *S* tiene que ser tan amplia como para referirse a toda la vida de *S* o por lo menos a un extenso periodo de su vida. Cuando decimos que alguien es feliz o que alguien tuvo una vida feliz, no queremos hacer una evaluación relativa a ciertos instantes o momentos más o menos fugaces de satisfacción, contento, placer o éxtasis, sino que queremos hacer una evaluación relativa a un periodo de tiempo prolongado que —si bien es cierto que puede terminar— no es transitorio por naturaleza; disfrutar de un partido de fútbol o gozar unas vacaciones o sentirse contento en una reunión social sí son, a diferencia de la felicidad, experiencias esencialmente transitorias. En relación a la permanencia de la felicidad, Austin afirma: "A diferencia del arrobamiento o del éxtasis o, significativamente, del placer, la felicidad no puede ser momentánea, y, aunque de hecho puede no durar, ésta no puede ser vista como esencialmente transitoria."<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Austin, *op. cit.*, p. 237. [La traducción es mía.]

<sup>131</sup> *Idem.* [La traducción es mía.] Además ver Almeder, *op. cit.*, pp. 160-161.



Ahora bien, es evidente que en diversos pasajes de *El utilitarismo* Mill asume una noción no-específica de la felicidad (me refiero, por supuesto, a todos aquellos pasajes en los que afirma que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices), por lo que cabría esperar que todas sus evaluaciones acerca de la felicidad satisficieran las condiciones de las que se habló en los dos incisos anteriores. No obstante, Mill evidentemente olvida tales condiciones en todos aquellos pasajes donde sostiene que la felicidad se identifica con el placer y con la ausencia de dolor, puesto que ésta es una noción específica que hace imposible la satisfacción de las dos condiciones de la felicidad de las que venimos hablando:

- Si, como se dijo en el inciso 1, una evaluación de felicidad tiene que ser tan amplia como para incluir las reacciones de la persona en cuestión hacia su propia situación y los aspectos objetivos de dicha situación, entonces, la felicidad no puede identificarse con el placer y con la ausencia de dolor. El placer y el dolor son estados mentales subjetivos, en el sentido de que son estados mentales que pueden producirse, en principio, independientemente de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos. Así, el hecho de que en una determinada situación una persona experimente mucho placer y poco dolor es un factor indicativo de algunas de las reacciones psicológicas de la persona hacia esa situación, pero no es un factor indicativo de las propiedades objetivas de esa situación. Una mujer pobre, enferma, sola, etc., podría experimentar mucho placer haciendo uso de una droga como el éxtasis y no por eso diríamos que es feliz, puesto que sus condiciones objetivas de vida son lamentables.<sup>132</sup>
- Si, como se dijo en el inciso 2, una evaluación de la felicidad de *S* tiene que ser tan amplia como para poder referirse a toda la vida de *S* o por lo menos a un extenso periodo de su vida, entonces, la felicidad no puede identificarse con el placer y con la ausencia de dolor. El placer y el dolor son tipos de estados mentales que ocurren en un tiempo definido o —para utilizar la terminología de Cornman, Pappas y Lehrer a la que se hizo referencia en el apartado 2.2.2— son “sucesos mentales”,<sup>133</sup> algo que ocurre en la mente durante un determinado lapso de tiempo. Así, las experiencias del placer y del dolor son esencialmente transitorias, independientemente de que los conceptos de placer y de dolor se utilicen en cualquiera de los dos sentidos en que suelen utilizarse, es decir:<sup>134</sup> a) para referirse a estados de conciencia determinados por sensaciones agradables o desagradables, como cuando se habla del placer sexual o del dolor de estómago; o b) para referirse a estados de conciencia agradable o desagradable que no dependen de la experiencia sensorial, pero que sí tienen una duración,

---

<sup>132</sup> Cfr. Almeder, *op. cit.*, p. 161.

<sup>133</sup> Cfr. Cornman, Pappas y Lehrer, *op. cit.*, p. 242.

<sup>134</sup> Cfr. “Placer”; en Ferrater Mora, *op. cit.*, tomo III, pp. 2792-2794.

como cuando se habla del placer del deber cumplido o del dolor que provoca el remordimiento. El hecho de que las evaluaciones sobre la felicidad no se refieran a momentos esencialmente fugaces, pues, hace imposible equipararlas con evaluaciones relativas al placer que experimentan las personas.<sup>135</sup>

Podemos concluir que Mill tendría que renunciar a su definición de la felicidad en términos de placer y de ausencia de dolor, si es que quiere ser consistente con la tesis de que la noción de la felicidad es una noción no-específica, para poder, de este modo, sostener que es un hecho psicológico que todos los humanos queremos ser felices.

### **3.4.2 Dos consecuencias contraintuitivas: La condiciones externas de las vidas de las personas y el valor de los objetos últimos de sus deseos son irrelevantes para su felicidad**

Según vimos, Mill sostiene que:

- (i) Toda acción tiende a un fin.
- (ii) El fin de cualquier acción es realizar un deseo del agente.

A partir de su aceptación de (i) y de (ii) Mill tendría que aceptar la siguiente conclusión:

- (iii) Decir que alguien alcanza el fin de su acción equivale a decir que consigue lo que desea o que satisface su deseo.

Por otro lado, Mill también afirma que:

- (iv) El fin último de toda acción es la felicidad.

Ahora bien, si Mill acepta (iii) y (iv), entonces, tendría que aceptar que:

- (v) Una persona que tiene todos sus deseos satisfechos es feliz.

---

<sup>135</sup> Cfr. Daniel M. Haybron, "Happiness and Pleasure"; en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXII, N° 3, mayo 2001, pp. 510-513.

Sin embargo, aceptar (v) lleva a una primera conclusión contraintuitiva: Una persona que tuviera un solo deseo y que ese deseo estuviera satisfecho tendría que ser considerada una persona feliz, aun cuando viviera en condiciones objetivamente miserables. Por ejemplo, si lo único que *S* desea es estar continuamente drogado y logra mantenerse continuamente drogado, entonces tendríamos que juzgarlo como alguien feliz. De manera similar, si lo único que *S* desea es tener relaciones sexuales con una persona distinta cada semana y logra mantener satisfecho su deseo, entonces tendríamos que juzgarlo como alguien feliz —aun cuando, por ejemplo, *S* fuera despreciado por todos los que le rodean, viviera en la pobreza y en un entorno familiar violento, estuviera desempleado, etc.

Ahora bien, Mill también afirma, como hemos visto, que:

(vi) La felicidad se identifica con el placer y con la ausencia de dolor.

Y puesto que:

(vii) El placer y el dolor son estados mentales que pueden producirse, en principio, independientemente de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos.

Entonces, a partir de su aceptación de (vi) y de (vii), Mill tendría que admitir que:

(viii) La felicidad de un individuo se identifica con el placer que él obtiene a partir de la satisfacción de sus deseos, sin importar cuáles sean los objetos de tales deseos.<sup>136</sup> Esto es, si *S* desea violar mujeres, entonces, su felicidad consiste en el placer que obtiene de hacer esto.

Alguien podría querer argumentar, en contra de (viii), que al introducir la tesis de las diferencias en valor intrínseco de los distintos tipos de placeres Mill reconoce la relevancia de los objetos de los deseos, sin embargo, ya hemos visto que tal tesis es incompatible con el hedonismo milliano según el cual el placer es lo único valioso en sí mismo; así, únicamente el reconocimiento del valor intrínseco de otra cosa distinta al placer proporcionaría bases suficientes para sostener la tesis de las diferencias en el valor intrínseco de los distintos tipos de placeres.

---

<sup>136</sup> Cfr. Valdés, "Dos aspectos en el concepto de bienestar", *op. cit.*, pp. 81-82.

Ahora bien, si Mill tiene que admitir tanto (viii) como (v), entonces, él también tendría que admitir una segunda conclusión contraintuitiva:<sup>137</sup> Dos personas que tuvieran todos sus deseos satisfechos tendrían que ser consideradas personas igualmente felices, sin importar que los objetos de los deseos de una de ellas fueran objetivamente valiosos y los de la otra carecieran de valor o incluso fueran moralmente reprobables. Así, si *A* y *B* tienen cada uno tres deseos satisfechos se tendría que admitir que ambos son igualmente felices, sin importar que —por ejemplo— los tres deseos satisfechos de *A* sean tener un trabajo estimulante, relaciones familiares satisfactorias y dinero suficiente para mantenerse, comprar libros y viajar; mientras que los tres deseos satisfechos de *B* sean tener un autógrafo de su artista favorito, un refrigerador lleno de coca-colas y una colección de corcholatas.

---

<sup>137</sup> Cfr. 1) Almeder, *op. cit.*, p. 35. 2) Haybron, *op. cit.*, pp. 505.-506. 3) Margarita Valdés, "Calidad de vida y ética médica"; en *Revista mexicana de bioética*, Año 1, N° 1, diciembre del 2003, p. 81.

## **CAPÍTULO 4: LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD EN EL NEOARISTOTELISMO DE PHILIPPA FOOT**

En su libro *Bondad natural*<sup>1</sup> Philippa Foot propone una concepción de la felicidad que toma en cuenta tanto los aspectos internos como los aspectos externos de la vida de las personas y, de ese modo, evita los problemas que enfrentan las teorías que identifican la felicidad con un determinado estado mental (como es el caso de la estoica y la milleana) y las concepciones del bienestar que centran su atención en los componentes externos indispensables para la felicidad. Como veremos, la concepción de la felicidad de Foot se encuentra enraizada en la concepción aristotélica de la *eudaimonia*, pues Foot, como Aristóteles, sostiene que las características de la naturaleza humana —esto es, aquellos rasgos naturales en virtud de cuya posesión somos humanos— son las que determinan en qué consiste la felicidad. Al apelar a la naturaleza humana como criterio para definir la felicidad Foot evita también los problemas con los que se enfrentan las teorías subjetivistas, como la de Mill, que conciben la felicidad de manera tal que puede variar enormemente de un individuo a otro en función de sus muy particulares gustos, preferencias o intereses.

En este capítulo examinaré la concepción de la felicidad de Foot, para lo cual procederé de la siguiente manera: En la primera sección revisaré los distintos usos que Foot reconoce del término “felicidad”, identificando aquella acepción que, según ella, es la única relevante para la teoría moral. Después, en la segunda sección, examinaré el argumento naturalista que Foot utiliza para defender su concepción de la felicidad. En la tercera sección exploraré las relaciones que pueden establecerse entre la noción filosófica de la felicidad, tal como la entiende Foot, y otras acepciones del término. Posteriormente, en la cuarta sección, identificaré los tipos de acciones que, según Foot, requiere el buen uso de la racionalidad práctica y revisaré la estrategia que ella sigue para responder a la difícil cuestión de si la racionalidad práctica es compatible con la realización de acciones malas. Por último, haré una evaluación general de la teoría de la felicidad de Foot y ofreceré una caracterización de las condiciones requeridas por la vida feliz.

### **4.1 DISTINTOS USOS DEL TÉRMINO “FELICIDAD”**

Es común que en las pláticas con nuestros amigos nos enfrasquemos en acaloradas discusiones cuando se plantea la cuestión de si  $x$  persona es o no feliz o de si la acción  $\varphi$  contribuye o no contribuye a la felicidad de la persona que la realiza. En estas discusiones nunca falta quien alegue

---

<sup>1</sup> Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Traducido al español por Ramón Vilà Vernis, *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*, Barcelona: Paidós, 2002. [A menos que indique otra cosa, todas las traducciones que aparecen en esta tesis son mías y las páginas a las que hago referencia en las notas a pie de página son las del texto en inglés.]

que si la persona en cuestión se siente feliz con su vida o con alguna acción que ha realizado no hay razón para dudar de que ella es realmente feliz y que intentar recurrir a parámetros externos a la persona misma para juzgar acerca de su felicidad refleja una actitud dogmática y prejuiciosa. Tal vez, en algunos casos, el amigo que hace este alegato ha realizado un profundo análisis de aquello en lo que consiste la felicidad, llegando a la conclusión de que la única forma plausible de conceptualizar a la felicidad es como un conjunto de experiencias o sentimientos subjetivos, dependiente por completo de la satisfacción de los intereses, los deseos y las preferencias de las personas. Uno mismo, cuando reflexiona sobre este tema puede llegar a conclusiones similares. Sin embargo, lo más común es que este tipo de posturas se apoyen menos en la profundidad de nuestros análisis y más en una serie de confusiones conceptuales debidas al uso irreflexivo que las personas solemos hacer del término "felicidad". Parece sensato, pues, que toda discusión seria sobre la felicidad comience por identificar y distinguir entre los diversos usos que, en el ámbito de lo cotidiano, damos al término "felicidad".

No es difícil darnos cuenta de que el término "felicidad" se utiliza de muy diversas maneras; la gente suele decir, por ejemplo, que se siente feliz con el ascenso laboral que ha conseguido o que fue feliz aquel verano que pasó en la casa de sus abuelos o que le haría muy feliz que su hijo superara su alcoholismo o que cuidar de su jardín le hace feliz. Pero, ¿todos estos enunciados acerca de la felicidad comparten una acepción común del término? Parece que no, pues, como veremos a lo largo de esta sección, las diferencias que hay entre estas y otras expresiones permiten identificar por lo menos cuatro acepciones distintas del término "felicidad".

Una primera forma en que suele utilizarse la palabra "felicidad" es para indicar que alguien disfruta, goza o siente placer con la realización de alguna actividad<sup>2</sup> (a esta primera acepción podríamos llamarle "felicidad como gozo o disfrute"); como cuando decimos, por ejemplo, "Lucía es feliz bailando", "Horacio es feliz armando rompecabezas" o "Francisco es feliz haciendo filosofía". El goce o el disfrute que se obtiene con la realización de una actividad puede tener al menos dos tipos distintos de causas: a) se puede disfrutar de una actividad por las sensaciones placenteras que provoca —alguien, por ejemplo, puede disfrutar de la natación porque se relaja muscularmente; o b) se puede disfrutar de una actividad porque se piensa que hay algo bueno en ella. Ahora bien, lo que el agente concibe como bueno puede ser *la actividad en cuanto tal* —como en el caso de un maestro que disfruta dando sus clases porque piensa que esa es una actividad valiosa; o la *realización de la actividad*, aun cuando el agente conciba a ésta como carente de valor —como en el caso de quien disfruta armando rompecabezas o resolviendo complicados crucigramas.

---

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 83-84.

Nótese que, de acuerdo con esta primera acepción, la felicidad se concibe como algo subjetivo en tanto que depende completamente de qué es aquello con lo que cada individuo en particular disfruta, goza o siente placer. Así, una noción de felicidad como esta no provee criterios para distinguir entre actividades más o menos adecuadas para alcanzar la felicidad, sino que, mientras que el agente disfrute con ellas —por las razones que sean— se les considera que son partes constitutivas de su felicidad. Componer música, por ejemplo, será un ingrediente de la felicidad tan legítimo como producir pornografía o ejercitar la pedofilia, siempre y cuando el agente disfrute con dichas actividades.

Un segunda manera en la suele utilizarse el término “felicidad” es para indicar que alguien se siente satisfecho o contento con cómo es su vida en general, aun cuando reconozca que no todo en ella es perfecto<sup>3</sup> (acepción a la que podríamos llamarle “felicidad como satisfacción con la propia vida”). Esta segunda acepción de “felicidad” incluye necesariamente el elemento interno de la satisfacción experimentada por el agente, pero este elemento interno puede estar sostenido sobre bases meramente subjetivas o sobre bases objetivas. Así, por ejemplo, si consideramos el caso de una mujer que se siente feliz o contenta con cómo es su vida en general porque valora el amor de su familia, tiene una profesión que le parece honorable y útil para la sociedad, puede disfrutar del placer de la lectura y de los viajes, tiene buenos amigos, tiene una casa y vestido digno, etc., se puede sostener que el elemento interno de la satisfacción que ella experimenta se genera en el disfrute de diversas cosas que son objetivamente valiosas. Pero pensemos también que puede haber casos de mujeres que se sienten felices o satisfechas con cómo es su vida en general, pese a que pasan su tiempo casi exclusivamente viendo televisión, y comprando ropa y maquillaje para gustar a los demás; aquí el elemento interno de la satisfacción experimentada se genera en el disfrute de cosas cuyo valor objetivo parece sumamente discutible.

Conviene señalar aquí que esta segunda acepción de “felicidad” se parece a la primera en que ambas aluden a un estado interno del agente que no necesariamente está asociado con cosas objetivamente valiosas. En el caso de la segunda acepción ese estado interno es el sentimiento de satisfacción con la propia vida y en el caso de la primera acepción es el disfrute experimentado con la realización de determinadas actividades. Pero, ¿en qué se distinguen ambas acepciones? La felicidad concebida en el segundo de los sentidos que hemos mencionado supone un estado mental en el agente que tiene por objeto *la totalidad de su vida* y que “no ocupa un tiempo medible”,<sup>4</sup> es

---

<sup>3</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 84.

<sup>4</sup> *Idem.* Recuérdese que al inicio de la sección 2.2.2 vimos que Cornman, Lehrer y Papas distinguen entre “estados” y “sucesos” mentales; en el primer caso se trata de condiciones o situaciones *durables* de la mente (como la satisfacción que un agente experimenta con su vida en general), mientras que en el segundo caso se trata de algo que ocurre en la mente en un lapso de tiempo definido (como el placer que alguien siente al comer su platillo favorito).

decir, se asemeja más a las creencias que no tienen que estar presentes en todo momento a la mente de la persona que las tiene, que a las sensaciones que tienen una duración bien determinada (mientras ocurren) o a las percepciones cuya duración es también medible. La felicidad concebida en el primero de los sentidos mencionados hace referencia, en cambio, a una experiencia muy particular que el agente tiene en un lapso de tiempo definido y en ese sentido se asemeja más a las sensaciones o las percepciones, que a las creencias.

Un tercer sentido de la palabra "felicidad" es aquel que se utiliza para indicar que alguien se encuentra en un estado de ánimo confiado, animado y dispuesto al disfrute<sup>5</sup> (acepción a la que podríamos llamarle "felicidad como un estado de ánimo"); como cuando alguien dice, por ejemplo: "Esta tarde, viendo la puesta del sol, me sentía feliz". La felicidad entendida como un mero estado de ánimo es algo tan superficial, como hace notar Foot,<sup>6</sup> que puede ocultar el hecho de que en realidad las cosas no andan nada bien. Considérese el caso de una pareja que tiene una desavenencia y que, como resultado de una plática que tienen al respecto, una de las partes termina sintiéndose muy bien y segura de que su relación va por un buen cause, mientras que, en realidad, la otra persona está planeando abandonarla; aquí es claro que el talante animado y confiado que experimenta uno de los integrantes de la pareja no está fundamentado en un conocimiento verdadero de las circunstancias objetivas en las que se encuentra.

Como vemos, identificar a la felicidad con estar confiado, animado y dispuesto al disfrute, es concebirla como algo interno y subjetivo, pues eso alude a un estado mental que puede producirse con independencia de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos. Así, es posible que alguien se sienta confiado, animado y dispuesto al disfrute aun en condiciones de vida objetivamente miserables; el consumo de una droga como el éxtasis —por ejemplo— puede hacer que un sujeto se sienta animado y optimista, pese que viva en la pobreza extrema, no tenga amigos, esté desempleado, etc. Además, también es posible que una misma cosa induzca en alguien un estado de ánimo confiado, animado y dispuesto al disfrute, mientras que a otros los deje indiferentes o incluso desanimados.

Si reflexionamos, nos percatamos de que en cualquiera de los tres sentidos que hasta aquí hemos considerado, la palabra "felicidad" no designa la vida más plena posible, aquello en lo que pudiera consistir la vida más deseable para las personas o, como dice Foot, "el bien para los

---

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.84-85. Este sentido de felicidad es el frecuentemente se utiliza en el contexto de investigaciones psicológicas; ver, por ejemplo, Dylan Evans, *Emotion. The Science of Sentiment*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Aquí sigo la traducción al español de Pablo Hermida Lazcano, *Emoción. La ciencia del sentimiento*, Madrid: Taurus, 2001, p. 79-80.

<sup>6</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness, op. cit.*, p. 85.



humanos”.<sup>7</sup> Esta cuarta acepción (a la que llamaré “la felicidad como la vida buena”) es, desde luego, la importante para la ética y aquella de la que, como hemos visto en capítulos anteriores, se han ocupado filósofos como Aristóteles, los estoicos e incluso Mill. Creo que la diferencia entre esta cuarta acepción de la felicidad y las tres acepciones anteriores se verá más claramente a través del siguiente ejemplo: Cuando una madre dice “Mi hijo se siente feliz armando rompecabezas” (felicidad como gozo o disfrute) o “Mi hijo se siente feliz siendo líder del Cártel del Golfo, pero yo quisiera que se alejara de todo eso” (felicidad como satisfacción con la propia vida) o “Mi hijo se sintió feliz aquel día de paseo con su padre” (felicidad como un estado de ánimo), no usa el término “felicidad” para referirse a aquello que ella considera que es la vida más plena y deseable para su hijo (felicidad como la vida buena); a diferencia de cuando afirma, por ejemplo, “Lo que más quisiera para mi hijo es que enderezara su vida y fuera feliz”.

Pero volvamos brevemente a la discusión con quien sostenía que hablar de la felicidad no puede ser otra cosa que hablar de aquello que *a cada uno* nos hace sentir feliz o que nos proporciona placer o nos da satisfacción. A estas alturas de la discusión él quizás querrá llamar a Mill en su defensa y alegar que, como sostuvo éste, incluso la felicidad concebida en su acepción de “la vida buena” consiste en disfrutar de una experiencia subjetiva y personalísima como la del placer. Intentar hacer este alegato, sin embargo, supondría ignorar que la fuerza teórica de la concepción milliana de la felicidad no descansa en la mera afirmación irreflexiva y dogmática de la tesis de que ‘La felicidad consiste simplemente en sentirse feliz o experimentar placer o estar satisfecho’, sino que descansa en la defensa que Mill hace del argumento de que ‘No hay nada que sea en sí mismo valioso sino el placer y que, *por ello*, la vida más deseable o valiosa tiene que ser aquella en la que se experimenta más placer y menos dolor’. Ya que la fuerza teórica de la concepción milliana de la felicidad depende de la defensa que se haga de este argumento, quien pretenda sostener una noción subjetivista de la felicidad de corte milliano tendría que empezar por responder de manera satisfactoria a las múltiples objeciones que —como vimos en el capítulo anterior— se le han planteado a dicha concepción.

Ahora bien, posiblemente el análisis hecho hasta aquí de las distintas acepciones del término “felicidad” no es exhaustivo, pero es suficiente para que cualquiera reconozca la acepción que es moralmente relevante y que designa aquello que podemos identificar con la vida buena; sin embargo, no todos estarán de acuerdo en cómo haya que definir en qué consiste ésta. En los capítulos anteriores hemos visto que Aristóteles, los estoicos y Mill sostienen concepciones muy distintas acerca de cuál es la vida buena o más deseable para un ser humano. En lo que sigue veremos la versión que ofrece Foot de la felicidad en su acepción relevante para la moralidad. He

---

<sup>7</sup> Cfr. *Idem*.

elegido a esta autora porque pienso que su concepción naturalista de la vida buena no enfrenta ni los graves problemas que vimos que tienen aquellas concepciones internas y/o subjetivas de la felicidad —como la de los estoicos y la de Mill—, ni enfrenta tampoco algunas de las limitaciones presentes en la concepción naturalista de la felicidad de Aristóteles —como por ejemplo el suponer una noción metafísica de la naturaleza humana, el hacer poco énfasis en la importancia que tiene el sentirse satisfecho con la propia vida, y el plantear una exigencia poco razonable de desarrollar plenamente todas y cada una de las potencialidades humanas.

## **4.2 LA FELICIDAD ENTENDIDA COMO LA VIDA BUENA O EL BIEN PARA LOS HUMANOS**

Como dijimos al inicio de este capítulo, la concepción de la felicidad de Foot está enraizada en la teoría aristotélica de la *eudaimonia* en tanto que ella coincide con Aristóteles en que las características de la naturaleza humana son, a fin de cuentas, las que determinan en qué consiste la felicidad. De manera más particular, podemos encontrar similitudes entre la forma en que Foot concibe la felicidad y la concepción inclusivista de la *eudaimonia* que Aristóteles parece sostener en algunos pasajes de la *Ética nicomaquea*,<sup>8</sup> porque ambos autores afirman que la vida feliz tiene que incluir bienes de diversos tipos, entre los que se encuentran el buen uso de la razón práctica, el buen funcionamiento de las facultades físicas y mentales, y la capacidad de disfrute de bienes externos.

Para determinar en qué consiste “la felicidad” o “la vida buena” o “el bien para los humanos”, términos que tienen el mismo significado en la teoría moral de Foot,<sup>9</sup> ella procede de la siguiente manera: Primero establece la relación que existe entre *la bondad natural* de cualquier individuo vegetal o animal, *el medio ambiente* en el que éste se desarrolla y *su bien*, y después se ocupa de especificar en qué consiste el bien en el caso específico de los humanos —es decir— en qué consiste la felicidad o la vida buena para éstos.

### **4.2.1 Bondad natural, medio ambiente y bien de un ser vivo**

Una de las tesis fundamentales de Foot en *Bondad natural*,<sup>10</sup> al igual que uno de los supuestos básicos de Alasdair MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes*,<sup>11</sup> es que las

---

<sup>8</sup> Ver apartado 1.4.2 de esta tesis.

<sup>9</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 85 y 92-93.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 5, 16, 25.

<sup>11</sup> Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Illinois: Carus Publishing Company, 1999. A menos que indique lo contrario, en esta tesis sigo la traducción al español de Beatriz Martínez de

evaluaciones acerca de los seres humanos —incluyendo no sólo las de sus facultades físicas y mentales, sino también las de sus intenciones y acciones— tienen una estructura conceptual similar a la de las evaluaciones acerca de las características y de los comportamientos de cualquier otro ser vivo, sea planta o animal. Así, tanto Foot como MacIntyre piensan que los criterios que aplicamos para saber si un determinado pino tiene buenas raíces o si un determinado tigre tiene buenos reflejos son criterios similares a los que tendríamos que aplicar para saber no únicamente si Juan tiene buena vista o si María tiene buena memoria, sino también si Pedro actuó bien en una situación  $F$  o si las intenciones de Judas cuando hizo  $\varphi$  eran buenas.

Hay que preguntarnos, entonces, cómo evaluamos las características y los comportamientos de cualquier ser vivo, tanto a nivel individual como social (en el caso, por supuesto, de que el individuo en cuestión pertenezca a una especie que tiene una forma de vida social). Como sostiene Foot,<sup>12</sup> y como antes había hecho notar Paul Taylor en sus escritos sobre ética ambiental,<sup>13</sup> las evaluaciones de las características y de los comportamientos de un determinado individuo vegetal o animal parecen hacerse, en todos los casos, teniendo como marco de referencia las descripciones que proporcionan las ciencias empíricas (tales como la botánica, la bioquímica, la anatomía, la fisiología, la etología, la sociobiología, etc.) acerca de la especie a la cual pertenece el individuo en cuestión. Así, por ejemplo, no parece tener sentido decir que el conejo de la especie *teporingo* que habita en mi jardín tiene las patas defectuosas, si no es con respecto a las descripciones hechas por la anatomía animal acerca de las patas de los conejos de dicha especie; el hecho de que el conejo de mi jardín no tenga patas tan fuertes como las de un elefante o tan ágiles como las de una gacela o tan elegantes como las de las garzas no puede ser considerado un defecto. De manera similar, no parece tener sentido decir que algo anda mal en un lobo gris que caza solo, si no es con respecto a las descripciones hechas por la sociobiología acerca de la forma de caza característica de los miembros de la especie del lobo gris.

Ahora bien, si consideramos que las especies no son inmutables, sino que hay variaciones entre subespecies adaptadas a condiciones ambientales particulares, veremos que los juicios evaluativos acerca de un individuo vegetal o animal tienen que hacerse partiendo de las

---

Murguía, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 10.

<sup>12</sup> Cfr. 1) Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 27. 2) Michael Thompson, "The Representation of Life"; en Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 281-291 y 295. 3) Michael Thompson, "Three Degrees of Natural Goodness", abril del 2003, [www.pitt.edu/~mthompso/three.doc](http://www.pitt.edu/~mthompso/three.doc)

<sup>13</sup> Cfr. 1) Paul W. Taylor, "The Ethics of Respect for Nature"; en *Environmental Ethics*, Vol. 3, Nº 3, Otoño de 1981. Aquí sigo la traducción al español de Jorge Issa, "La ética del respeto a la naturaleza"; en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, México: CONACYT-Plaza y Valdés, 1998, pp. 277-278 y 280. 2) Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 66.

descripciones que las ciencias empíricas proporcionan acerca de la subespecie a al cuál pertenece éste o —dicho de otro modo—tienen que hacerse a partir de las descripciones científicas de una especie en un entorno ambiental particular y en un momento histórico determinado.<sup>14</sup> Puesto que, por ejemplo, la forma, el tamaño y el color del caparazón de las tortugas de la especie *Chelonoides chilensis* varía dependiendo del ecosistema donde vivan,<sup>15</sup> lo que es una deficiencia en el caparazón de una tortuga de esa especie que vive en un ecosistema  $x$ , puede no serlo en una tortuga de la misma especie que vive en un ecosistema  $y$ . Las evaluaciones acerca de las características y de los comportamientos de un individuo vegetal o animal, pues, no se hacen considerando la historia total de su especie ni lo que podría ser válido para todos los individuos pertenecientes a ésta, sino que se hacen considerando su especie tal como ella es aquí y ahora. Esto no quiere decir que absolutamente todas las características de una especie puedan variar de un ecosistema a otro, pues en ese caso ya no tendría sentido alguno suponer que se trata de la misma especie, pero sí quiere decir que tenemos que ver si ciertas manifestaciones de la especie se modifican al cambiar el ecosistema en el que ésta se desarrolla y tenemos que ver también qué tan grandes son las variaciones.

Si nos adelantamos un poco y consideramos el caso específico de las evaluaciones acerca de los seres humanos, veremos que hay un contraste importante entre los naturalismos de Foot y de Aristóteles. De acuerdo con lo dicho en el párrafo anterior, Foot propone evaluar las características y los comportamientos de los seres humanos —como los de cualquier otro ser vivo— a partir de las descripciones empíricas de los rasgos propios de su especie *tal como ésta es en un lugar y en un tiempo determinado*; de manera que, por ejemplo, la evaluación qué se haga de las virtudes tendrá que tener en cuenta siempre las circunstancias y modos de vida del grupo social de que se trate.<sup>16</sup> En contraste con esto, la enumeración y el análisis que Aristóteles<sup>17</sup> hace de las virtudes permiten ver que él considera como normativos los comportamientos y las formas de manifestación de las virtudes de la sociedad griega de su tiempo:<sup>18</sup> Aristóteles sostiene, por ejemplo, que la virtud del señorío o la grandeza de alma tiene que ver, en parte, con el trato dado a aquellos que son inferiores socialmente; la virtud de la valentía con la forma en que se enfrentan los peligros, especialmente el “más grande y hermoso”<sup>19</sup> de todos que es el de la guerra; la virtud del alma noble con el desprecio de los honores que vienen de la gente común y la devolución de los beneficios recibidos para no estar en deuda con nadie; etc.

---

<sup>14</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>15</sup> Cfr. Juan A. Pujol Fructuoso, “Las tortugas terrestres en zonas áridas de la República Argentina”; en *Ciencia hoy*, Vol. 8, Nº 46, mayo-junio 1988, [www.ciencia-hoy.retina.ar/hoy46/tort01.htm](http://www.ciencia-hoy.retina.ar/hoy46/tort01.htm)

<sup>16</sup> Cfr. 1) Anthony Kenny, “Philippa Foot on Double Effect”; en Hursthouse, Lawrence y Quinn (eds.), *op. cit.*, pp. 86-87. 2) Thompson, “Three Degrees of Natural Goodness”, *op. cit.*, p. 2.

<sup>17</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1115a 4 – 1138b 15 (III.VI-V.XI, pp. 61-132).

<sup>18</sup> Cfr. MacIntyre, *Historia de la ética*, *op. cit.*, pp. 73-74 y 83

<sup>19</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1115a 30-35 (III.VI, p. 63).

Pero, volviendo a Foot y al análisis que ella hace de la estructura conceptual de las evaluaciones de los seres vivos en general, preguntémosnos: ¿Cualquier característica o comportamiento de un individuo que se salga de lo que es la norma para su especie, tal como ésta es aquí y ahora, tiene que considerarse una deficiencia? Por ejemplo, ¿una pequeña mancha negra en el pelo de la pata izquierda de un samoyedo es un defecto en él sólo porque los samoyedos suelen ser blancos o castaños, pero no suelen tener manchas negras? ¿La mancha negra de este samoyedo es una deficiencia en él como lo es el que carezca de colmillos o el que tenga sólo tres patas? Siguiendo la propuesta de Foot, la respuesta a todas estas preguntas es “no”, porque, como explica ella, la desviación de un individuo respecto de cierto rasgo de la especie a la cual pertenece sólo es una deficiencia en tanto que, como producto de esa desviación, se ve afectada alguna función importante en la vida de ese individuo<sup>20</sup> —por ejemplo, alguna función relativa a su desarrollo, a su alimentación, a su defensa, a su reproducción y/o, en general, a cualquiera otra función relacionada directa o indirectamente con su supervivencia:

Consideremos por ejemplo una oración como «El herrerillo común tiene una mancha redonda azul en la cabeza». Esta oración se parece superficialmente a «El pavo real macho tiene una cola vivamente coloreada», pero en cierto sentido es evidente que esto no es así. En efecto, si suponemos que el color de la cabeza no tiene ninguna función en la vida del herrerillo común, esto marcaría una diferencia importante con el color de la cola del pavo real macho: no habría nada malo en un herrerillo común de mi jardín *por el hecho* de que tuviera la cabeza descolorida.<sup>21</sup>

Esto es, para que podamos concluir que algo es un defecto en un individuo tenemos que contar con un argumento que tenga la forma siguiente:<sup>22</sup> (i) Una premisa mayor que describa algún rasgo de los miembros de la especie en cuestión, tal como ésta es en un momento y en un lugar determinado, gracias al cual es posible la realización de alguna función vital. (ii) Una premisa menor que diga si un determinado individuo de la especie en cuestión posee o no posee el rasgo descrito en la premisa mayor. (iii) Una conclusión en la que se evalúe si el individuo del que se habla en la premisa menor es como *debería de ser* en relación con el rasgo al que se refiere la premisa mayor o, por el contrario, si tiene alguna deficiencia relacionada con él.

En suma, hacemos evaluaciones sobre seres vivos individuales observando cómo son y comparándolos con las descripciones que las ciencias naturales nos proporcionan de la especie a la que pertenecen, tal como la especie es aquí y ahora. Para que esas evaluaciones prediquen alguna deficiencia de un ser vivo es necesario que estén fundamentadas en la detección de alguna

---

<sup>20</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 30-33.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 30. [En este caso en particular sigo la versión de Ramón Vilà Vernis que aparece en las pp. 63-64 de su traducción al español.]

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 25-37.

desviación del individuo respecto de su especie, que afecte de manera directa o indirecta cualquier función relativa a su ciclo vital.

Ahora bien, el conjunto de las descripciones acerca de cómo una determinada especie logra los objetivos relativos a su ciclo vital —es decir, los objetivos relativos a su alimentación, su desarrollo, su defensa, su reproducción, etc.— permite establecer un conjunto de estándares o de normas, tanto a nivel individual como social, para los miembros pertenecientes a esa especie;<sup>23</sup> por ejemplo, para que los lobos puedan realizar las funciones propias de su ciclo vital deben tener colmillos, buen olfato, cazar en grupo, etc. Como explican Foot<sup>24</sup> y MacIntyre,<sup>25</sup> la aplicación de este conjunto de normas o de estándares a un miembro individual de la especie es lo que permite juzgar si ese individuo es o no como debería de ser para poder florecer o dar cumplimiento a la forma de vida propia de su especie o, dicho de otro modo, lo que permite juzgar si ese individuo posee o no posee bondad natural:

Pensemos una vez más en las plantas y en los animales, y preguntémonos acerca de la relación entre bondad y deficiencia en un individuo y en lo que significa desarrollarse plenamente para un miembro de la especie a la cual pertenece. Desarrollarse plenamente significa dar cumplimiento a la forma de vida de esa especie y para saber si un individuo es o no es como debería ser, uno debe conocer la forma de vida de la especie. [...] la bondad respecto de la salud corporal, de facultades tales como la inteligencia y la memoria, etc., es precisamente lo que le permite a un ser vivo dar cumplimiento a la forma de vida de su especie.<sup>26</sup>

Sin embargo, aunque la bondad natural es una condición necesaria para que el individuo pueda florecer o dar cumplimiento a la forma de vida de su especie (o, siguiendo la terminología de Paul Taylor, para que el individuo pueda realizar plenamente "su bien propio"<sup>27</sup>), no es una condición suficiente, pues los factores ambientales y externos al individuo pueden imponer obstáculos insalvables al logro de sus funciones de desarrollo, alimentación, reproducción, etc.,<sup>28</sup> (téngase en cuenta, aquí, que Aristóteles ya había hecho notar que la buena o la mala fortuna pueden ser determinantes para la consecución de ciertos bienes externos indispensables para la *eudaimonia* o el bien supremo de los humanos<sup>29</sup>). El adecuado desarrollo del ciclo vital de un lobo, por ejemplo, requiere que éste cace en manada, tenga las patas sanas, vea bien, etc., pero también requiere de cosas tales como que no se le aisle de su manada, que el bosque en el que

<sup>23</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 33-34. 2) Thompson, "The Representation of Life", *op. cit.*, pp. 295-296. 3) Thompson, "Three Degrees of Natural Goodness", *op. cit.*, pp. 1-2. 4) Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>24</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>25</sup> Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>26</sup> Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>27</sup> Cfr. Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, *op. cit.*, pp. 60-62 y 66-68.

<sup>28</sup> Cfr. 1) Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 41-42 y nota 8 en p. 31. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 82-83. 3) Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, *op. cit.*, pp. 66-68. 4) Paul W. Taylor, "La ética del respeto a la naturaleza", *op. cit.*, pp. 270 y 277-278.

<sup>29</sup> Ver apartados 1.4.1 y 1.4.2 de esta tesis.

vive no sea destruido, que los ríos donde va a beber no estén contaminados o se queden secos, etc.: “es necesario para las plantas tener agua, para los pájaros construir nidos, para los lobos cazar en manada y para las leonas enseñarles a sus cachorros a matar. Estas ‘necesidades aristotélicas’ dependen de lo que las especies particulares de plantas y animales necesitan, de su hábitat natural y de su repertorio de formas de relacionarse con él.”<sup>30</sup>

El concepto de “necesidades aristotélicas”, del que se habla en la cita anterior, fue introducido por Elizabeth Anscombe para designar aquello que requieren los individuos para procurarse cosas que los benefician o evitarse cosas que los dañan.<sup>31</sup> Una necesidad aristotélica, dice ella, es “aquello sin lo cual no se obtendría algún bien o no se evitaría algún mal”.<sup>32</sup> La necesidad entendida en este sentido —y no en un sentido lógico o metafísico— es la que Foot tiene en cuenta cuando sostiene que, para florecer o dar cumplimiento a la forma de vida propia de su especie, un ser vivo *necesita* poseer ciertas cualidades individuales y estar en ciertas condiciones externas; en este mismo sentido de necesidad es que MacIntyre afirma que: “Lo que necesita una planta o un animal es lo que necesita para florecer *qua* miembro de su especie.”<sup>33</sup> Para un pez, por ejemplo, es una necesidad aristotélica el tener membranas que funcionen bien porque eso le permite filtrar el oxígeno del agua y respirar, pero también es una necesidad aristotélica que el lago donde vive no se contamine porque eso podría enfermarlo e incluso matarlo.

La introducción del concepto de necesidad aristotélica en el contexto de la discusión acerca del florecimiento de un ser vivo le permite a Foot justificar el paso que ella da desde ciertos enunciados empíricos acerca de lo que *es*, hasta ciertos enunciados normativos acerca de lo que *debería* de ser (contraviniendo, de este modo, todo lo que dice la tradición humeana). Las descripciones que nos proporcionan las ciencias empíricas acerca de cómo los miembros de una especie realizan sus funciones vitales en un medio ambiente específico, permiten establecer normas acerca de cómo deberían o necesitarían ser —tanto los individuos como su medio externo— para poder realizar las funciones vitales propias de su especie; este cumplimiento de las funciones vitales propias de su especie es, precisamente, el beneficio en relación con el cual se puede sostener que un individuo y su medio externo *necesitan* o *deben* ser de cierta manera. A través de

---

<sup>30</sup> Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>31</sup> El pasaje que Anscombe toma como base para hablar de las necesidades aristotélicas es aquél donde Aristóteles afirma que uno de los sentidos que tiene el término “necesidad” es “aquello sin lo cual no se produce el bien”; ver Aristóteles, *Metafísica*, (tr. Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos, 1998, 1072b 12 (XII.VII, p. 487).

<sup>32</sup> Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, “Rules, Rights and Promises”; en *Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Vol. iii), 1981, § 4, p. 100. [La traducción es mía.] Este artículo de Anscombe apareció originalmente en *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 3, 1978. Además Cfr. 1) Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, “Modern Moral Philosophy”; en W.D. Hudson (ed.), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Londres: MacMillan, 1969, p. 181. Este artículo de Anscombe se publicó originalmente en *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, Enero de 1958. 2) D.Z. Phillips y H.O. Mounce, *Moral Practices*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 45.

<sup>33</sup> MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, p. 82.

esta explicación Foot se opone a la tesis emotivista y prescriptivista,<sup>34</sup> según la cual toda afirmación acerca de “lo que se necesita” o “lo que debe ser” se explica necesariamente por referencia a los deseos, intereses o preferencias de quienes hacen tal afirmación. Así, diría ella, la afirmación de que una trucha necesita tener membranas que funcionen bien y vivir en aguas no contaminadas es un juicio objetivo en relación con lo que es bueno para ese individuo y se justifica haciendo referencia exclusivamente a la forma de vida propia de las truchas, sin que en esta explicación venga a cuento ninguna consideración relativa a las inquietudes o deseos o preferencias de la persona que se pregunta por la vida de las truchas —y lo mismo vale, por supuesto, para afirmaciones de este tipo que se refieren a cualquier otro ser vivo, incluyendo a los humanos.

Nótese que aunque los conceptos de “bondad natural” y de “bien de un ser vivo” están estrechamente conectados en la teoría ética de Foot, no son idénticos. *El bien de un ser vivo* consiste en que éste florezca o dé cumplimiento a la forma de vida de su especie,<sup>35</sup> y para lograrlo son necesarias y suficientes dos condiciones:<sup>36</sup> 1) la bondad natural del individuo, y 2) ciertos factores ambientales y externos a él. Pero, preguntémosnos: ¿Realmente podemos contar, como suponen Foot y MacIntyre,<sup>37</sup> con una caracterización satisfactoria de lo que significa para cualquier individuo florecer o dar cumplimiento a la forma de vida propia de su especie?

Foot ya nos ha dicho, ciertamente, que el criterio para determinar si un individuo da cumplimiento a la forma de vida propia de su especie es la realización adecuada del conjunto de sus funciones vitales: Un lobo, por ejemplo, da cumplimiento a la forma de vida de su especie si logra conseguir alimento suficiente y no está desnutrido, si se reproduce en el tiempo y el modo requerido para prolongar la existencia de su especie, si tiene las patas tan sanas como sea necesario para poder huir de sus depredadores naturales, etc. Sin embargo, mientras más compleja es la vida de una especie, se torna más difícil poder hacer un juicio *global* acerca de la realización del conjunto de las funciones vitales de alguno de sus miembros, porque, para ello, se requeriría contar con una caracterización completa, coherente y —por supuesto— verdadera, de la forma en que los miembros de esa especie realizan todas y cada una de las funciones importantes de su ciclo vital. Quizás sea posible un análisis completo de las funciones vitales de un molusco o de una

---

<sup>34</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness, op. cit.*, pp. 25-26. Otros filósofos han rechazado el prescriptivismo y el emotivismo a través de argumentos distintos a los de Foot; ver, por ejemplo, Wiggins, *op. cit.*, pp. 2-6.

<sup>35</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness, op. cit.*, pp. 91-92.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, 41-42.

<sup>37</sup> Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes, op. cit.*, pp. 38-39 y 81-97.



lombriz, pero, ¿es esto realmente viable en el caso de, por ejemplo, un delfín,<sup>38</sup> un chimpancé o —peor aun— un ser humano?

Veamos qué podemos saber acerca de las peculiaridades propias de la especie humana. La anatomía puede hablarnos de la estructura y la disposición correcta de los órganos y demás partes del cuerpo de un ser humano; la bioquímica puede explicarnos cuáles son los cambios químicos requeridos en el cuerpo humano para la realización de procesos metabólicos como son la respiración y la digestión de los alimentos; la psicología puede permitirnos identificar las condiciones de convivencia requeridas para la salud mental de una persona en un grupo social determinado; la sociología puede ayudarnos a ver cuáles son las formas características de relacionarse de los humanos, así como las normas, roles y estructuras sociales que condicionan los proyectos de vida de los individuos que viven en sociedad; la ecología puede ayudarnos a caracterizar las condiciones mínimas indispensables del hábitat requerido para su subsistencia; y un largo etcétera que incluye lo que otras ciencias pueden decirnos acerca de las características distintivas de los humanos... Pero, ¿cómo podemos llegar a tener una visión *global y completa* de todas las funciones importantes que los humanos realizan en su ciclo vital? Resultaría sumamente cuestionable asumir que la mera acumulación de datos provenientes de cada una de las ciencias que se ocupan de estudiar a los humanos bajo una u otra perspectiva puede contar, en principio, como una caracterización completa, coherente y verdadera de la forma de vida propia de los humanos en un lugar y en un momento socio-histórico particular (pues recuérdese que, para Foot, no se trata sólo de determinar en qué consiste florecer para un miembro de la especie humana en general, sino de lo que significa florecer para un humano tal como su especie es en un momento y un lugar específicos).

#### **4.2.2 ¿En qué consiste la felicidad o el bien para los humanos?**

Suponiendo que aceptemos la concepción de Foot acerca de lo que es el bien para cualquier ser vivo, tendremos que aceptar, entonces, que “el bien para los seres humanos” o “la felicidad” o “la vida buena” (expresiones que, como dijimos, tienen el mismo significado para ella<sup>39</sup>) consiste en dar cumplimiento a la forma de vida propia de la especie humana tal como ésta es en un momento y

---

<sup>38</sup> MacIntyre argumenta de manera fascinante acerca de la gran complejidad de la vida social y mental de los delfines, aunque, como dijimos, él —como Foot— tampoco parece poner demasiados reparos a la idea de que es posible caracterizar satisfactoriamente lo que significa florecer en el caso de un delfín perteneciente a una determinada subespecie. Cfr. MacIntyre, “La inteligencia del delfín”, “¿Pueden tener creencias los animales que carecen de lenguaje?” y “¿Cuán pobre es el mundo del animal no humano?”; en *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 35-70.

<sup>39</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 85 y 92-93.

un lugar específicos, lo cual requiere de la bondad natural de la persona, así como de ciertas condiciones externas favorables.

#### **4.2.2.1 Bondad natural de los humanos**

Dejando de lado, por el momento, las complicaciones que surgen ante la necesidad de considerar las peculiaridades de un grupo humano en un momento socio-histórico específico, preguntémosnos: ¿Qué significa tener bondad natural en el caso de un ser humano? Atendiendo al análisis hecho en el apartado anterior, tendríamos que sostener que las personas tienen bondad natural cuando sus características y comportamientos son como deben de ser para permitirles realizar las funciones propias de la vida humana: alimentarse, protegerse de las inclemencias del tiempo, participar en la vida política, educar a las generaciones jóvenes, producir bienes, crear arte, sistematizar sus saberes, etc.

Vale la pena señalar aquí las similitudes que presentan la relación que Foot establece entre "felicidad" y "bondad natural" y la relación que Amartya Sen establece entre "bienestar" y "capacidades",<sup>40</sup> pese a que cada uno de estos filósofos sigue vías de argumentación muy distintas.<sup>41</sup> Según Sen, una de las condiciones necesarias para que un ser humano alcance el bienestar es que tenga las capacidades o las habilidades requeridas "para lograr funcionamientos valiosos como parte de la vida",<sup>42</sup> por ejemplo, estar nutrido adecuadamente, tener buena vivienda, tener salud, escapar de la mortalidad prematura, alcanzar la propia dignidad, integrarse socialmente, etc. Esta afirmación de que 'El bienestar requiere que las personas tengan las capacidades requeridas para lograr los funcionamientos valiosos de la vida' presenta un paralelismo evidente con la afirmación footeana de que 'La felicidad requiere que las personas tengan la bondad natural requerida para realizar las funciones vitales propias de los humanos'. Aunque en el primer caso se habla del bienestar y en el segundo de la felicidad, el criterio definitorio de estas nociones es, en ambos casos, la realización de las funciones importantes de la vida humana. Además, Sen —como Foot— tiene en cuenta, por un lado, que el hecho de que una persona tenga ciertas capacidades y logre efectivamente ciertos funcionamientos es algo que depende, en parte,

---

<sup>40</sup> Cfr. Amartya Sen, "Capability and Well-Being"; en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *The Quality of Life*, N.Y.: Clarendon Press y Oxford University Press, 1993. En esta tesis sigo la traducción al español de Roberto Reyes Mazzoni, "Capacidad y bienestar"; en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida*, (tr. Roberto Reyes Mazzoni), México: FCE - The United Nations University, 1996, pp. 54-83.

<sup>41</sup> Sen acepta que su propuesta sobre las capacidades y el bienestar puede ser compatible con una concepción aristotélica de la vida buena (como la que sostiene Foot), pero afirma categóricamente que aquélla no supone a ésta y que otras concepciones de la vida buena también son compatibles con su propuesta; esta generalidad o amplitud de aplicación es precisamente una de las cosas que, según él, la hacen atractiva. Cfr. *Ibid.*, pp. 74-76.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 55.

de condiciones externas a ella;<sup>43</sup> y, por otro lado, que no hay un listado único de funcionamientos mínimos requeridos por la vida buena humana, sino que puede haber variaciones importantes de un grupo humano a otro.<sup>44</sup>

Pero, independientemente de consideraciones relativas al medio externo, ¿qué características internas necesita tener una persona para estar en condiciones de realizar las funciones importantes de la vida humana? A primera vista parece que hay algunas funciones cuya realización depende exclusivamente de la buena salud física y/o mental del agente, como es el caso —por ejemplo— del procesamiento y la absorción de nutrientes, de la oxigenación del cerebro, de la retención y el recuerdo de información, etc. La realización de otras funciones, en cambio, requiere fundamentalmente del buen uso de la racionalidad práctica, como cuando se trata de planear las actividades que uno realizará durante el mes, de elegir una profesión, de justificar la propia adherencia a un partido político, etc. Las categorías de funciones cuya realización depende básicamente de la salud física y/o mental del agente o básicamente del buen uso de su racionalidad práctica no están, por supuesto, tajantemente separadas. Así, por ejemplo, hay funciones que, aunque no involucran directamente a la racionalidad práctica, sí reciben alguna influencia de parte de ésta —como es el caso de la digestión de los alimentos que, aunque depende sobre todo del buen funcionamiento del aparato digestivo, sin duda se realiza de mejor manera cuando el agente elige una dieta adecuada y desarrolla hábitos sanos de alimentación.

En lo que sigue intentaré mostrar que, con base en lo que dice Foot en el texto que venimos analizando y pese a no haber ahí un pronunciamiento explícito al respecto, cabe sostener que una persona posee bondad natural —o, dicho de otro modo, tiene las características internas requeridas para la realización del conjunto de las funciones importantes de la vida humana— cuando satisface, por lo menos, las siguientes dos condiciones: 1) tener salud física y mental, y 2) usar bien su racionalidad práctica. Veamos.

Los seres humanos comparten con otros animales, como los primates, muchas características y capacidades tanto físicas como mentales que les permiten realizar diversas funciones vitales: ven, escuchan, sienten, se aparean, tienen manos prensiles, pueden buscar alimento, pueden reconocer objetos y personas, tienen memoria, etc. Además, como señala Foot, los humanos poseen otras características y capacidades físicas y mentales distintivas de ellos,<sup>45</sup> como por ejemplo un determinado tipo de laringe, un cierto tipo de aparato auditivo o la

---

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 58, 67-69, 73.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 75-76 y

<sup>45</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 43.

imaginación. En la medida en que el buen funcionamiento de cada una de estas capacidades y características físicas y mentales es necesario para dar cumplimiento a las diversas funciones propias de la vida humana, puede decirse que ese buen funcionamiento físico y mental es parte de lo que constituye la felicidad o el bien humano:

[E]l bien humano depende de muchas características y capacidades que ni siquiera son necesarias para los [otros] animales, mucho menos para las plantas. Hay, por ejemplo, propiedades físicas tales como el tipo de laringe que hace posible la mirada de sonidos que componen al lenguaje humano, así como la clase de oído que puede distinguir tales sonidos. Además, los seres humanos necesitan una cierta capacidad intelectual para aprender el lenguaje; también necesitan el poder de la imaginación que les permite entender historias, participar en cantos y danzas, y reírse de las bromas. Sin tales cosas los seres humanos pueden sobrevivir y reproducirse, pero se hallan privados de algo.<sup>46</sup>

Ahora bien, sostiene Foot, más allá de la consideración de la forma en la que intervienen las diversas características y capacidades físicas y mentales de los humanos en la realización de sus funciones de alimentación, producción de bienes, educación de los hijos, sistematización y transmisión del saber, organización de la vida social, etc., hay que notar que es propio de los humanos el poder realizar todas esas funciones de la vida humana basándose en razones<sup>47</sup> o, dicho de otro modo, que es propio de los humanos el ser capaces de dejarse guiar por la razón al plantearse propósitos acerca de los diversos aspectos de su vida y al actuar para intentar conseguirlos, y que al hacerlo así consigue sus fines de la mejor manera. En tanto que el buen uso de la razón práctica es indispensable para la buena realización de las funciones de la vida humana, puede considerársele parte de lo que constituye la felicidad o el bien para los humanos.

La razón práctica (y no la vista, ni las manos, ni la laringe, ni la memoria, ni cualquier otro rasgo físico o mental) es la característica que —según Foot—puede considerarse más distintivamente humana,<sup>48</sup> puesto que pese a todas las similitudes físicas e intelectuales que es posible establecer entre las personas humanas y los individuos de otras especies, lo cierto es que es exclusivo de los seres humanos el poder actuar basándose en razones. Los animales no humanos evidentemente manifiestan una inclinación por una u otra cosa; ante un plato de avena y uno de carne, por ejemplo, un perro seguramente comerá del segundo y no del primero, y ante dos parcelas de hierba donde pastar una oveja escogerá una sobre la otra. Sin embargo, Foot sostiene que la inclinación de los animales no humanos por una u otra cosa no está mediada por razones que ellos consideren en su pensamiento y que los lleven a juzgar como más valiosa una opción que la otra y a decidir, entonces, actuar de una manera y no de otra.<sup>49</sup> Esto mismo explica por qué respecto de un animal no humano no tiene sentido decir que “pese a que sabía qué era lo mejor,

---

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 53. 2) Thompson, “Three Degrees of Natural Goodness”, *op. cit.*, pp. 2-3.

<sup>48</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 53-56.

escogió lo peor” o que “su acción no se ajustó a su razonamiento”. De los humanos, en cambio, sí tiene sentido decir esto, porque ellos son capaces de sopesar pros y contras de una acción, de preguntarse por la bondad de los fines que persiguen, de cuestionar las normas sociales acerca de lo que deberían hacer las personas en una situación dada, de justificar sus elecciones mediante razones, etc., pero también son capaces de, habiendo considerado todas las razones, actuar en contra de lo que creen que es lo mejor (en eso consiste, al menos en parte, la libertad o libre albedrío).

El hecho de que la razón práctica sea el rasgo más distintivamente humano se manifiesta, según Foot, en el uso que la gente suele hacer de la expresión “es una buena persona”.<sup>50</sup> Cuando decimos que alguien es una buena persona generalmente queremos referirnos a algo que tiene que ver con sus elecciones, acciones y propósitos, y no a algo que tiene que ver con su buena salud o su buena memoria o la fortaleza de sus brazos. La perfección o defecto de las acciones humanas, así como la perfección o defecto en la determinación de propósitos, dependen, de acuerdo con Foot, de que el agente haga o no haga un buen uso de su razón práctica.

Pero, ¿es cierto, como supone Foot, que ningún otro animal, además de los humanos, tiene la capacidad de la racionalidad práctica? MacIntyre argumenta en contra de esta idea echando mano de diversas investigaciones empíricas que muestran que los delfines tienen una vida sumamente compleja (se comunican a través de silbidos y chillidos, crean vínculos sociales, muestran afectos y pasiones, participan deliberadamente en juegos, educan a sus crías, etc.,) y dirigen sus acciones haciendo cálculos para determinar cuál es la manera más eficaz de conseguir ciertos bienes,<sup>51</sup> como por ejemplo los relativos a la caza, la alimentación, el juego o las relaciones sexuales. Entre las numerosas evidencias empíricas que MacIntyre cita para respaldar la tesis de que los delfines tienen la capacidad de actuar basándose en razones, está —por ejemplo— el hecho de que haya “delfines piloto” que se encarguen de buscar peces en el agua y que, al encontrarlos, se lo comuniquen al resto de la manada; cuando esto sucede, la manada modifica la dirección de su nado para unirse a los delfines piloto, a menos que haya encontrado otro banco de peces más cercano o que identifique algún riesgo físico al que se expone en caso de dirigirse hacia aquellos.

Ciertamente, como reconoce MacIntyre, existen diferencias importantísimas entre la racionalidad práctica específicamente humana y la de otros animales.<sup>52</sup> Los humanos no sólo somos capaces de actuar basándonos en razones que formulamos proposicionalmente y que conectamos

---

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 66.

<sup>51</sup> Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, op. cit., pp. 35-40 y 81-82.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 71-79.

lógica y semánticamente con otras proposiciones, sino que, además, somos capaces de reflexionar acerca de las razones que tenemos para realizar una determinada acción, evaluando con diversos criterios nuestros propios juicios al respecto. En cambio, animales como los chimpancés o los delfines pueden actuar basándose en razones que podemos calificar como “prelingüísticas” o “no lingüísticas”,<sup>53</sup> pero que —dice MacIntyre—no por eso dejan de ser razones para actuar.<sup>54</sup> Los individuos de estas especies son capaces de percibir ciertas conexiones entre los bienes que buscan y los medios que permiten alcanzarlos y eso les da una razón para actuar como lo hacen, sin embargo, ellos no tienen un lenguaje que les permita formular proposicionalmente sus razones para actuar y tampoco tienen la capacidad para realizar actividad reflexiva alguna en relación con éstas.

Podría examinarse aquí la pertinencia de la información empírica que MacIntyre cita para defender la tesis de que ciertos animales efectivamente actúan con base en razones prelingüísticas e, incluso, podría examinarse la coherencia de la noción de “razones prelingüísticas”, sin embargo, creo que este examen no sería muy relevante para el tema que nos ocupa, puesto que —aun cuando MacIntyre estuviera en lo cierto (y me parece que lo está)— su tesis no afecta de manera importante la teoría footeana de que la felicidad o el bien humano requiere del ejercicio de la racionalidad práctica tal como ésta es en el caso específico de los humanos. Siendo fieles a la lógica de la teoría naturalista de Foot me parece que se puede aceptar, sin ningún problema, que si hubiera otras especies que tuvieran la capacidad de actuar basándose en razones, entonces, el ejercicio de dicha capacidad es parte de lo que constituiría su florecimiento —y no veo cómo aceptar esto pudiera afectar el análisis que hagamos de aquello que requiere la felicidad o la vida buena propiamente humana. Lo que finalmente nos importa es determinar los elementos constitutivos de nuestra felicidad y no definir ésta de manera tal que se marquen diferencias insalvables entre nosotros y el resto de los individuos existentes; intentar marcar diferencias insalvables, como señala MacIntyre, únicamente revelaría nuestro propio especicismo o nuestra falta de reconocimiento teórico de la historia evolutiva de los humanos.<sup>55</sup> El que hayamos desarrollado formas de vida más complejas que las de otras especies y el que tengamos formas de razonamiento práctico más complejas que las de otros animales —debido, en parte, a nuestra capacidad para hacer un uso reflexivo del lenguaje—<sup>56</sup> no anula el hecho de que somos animales y de que “nuestra manera de pensar es la que corresponde a una especie animal.”<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> José Luis Bermúdez distingue entre criaturas lingüísticas y criaturas no lingüísticas y, en ese sentido, cabría hablar de las razones “no lingüísticas” de estas últimas criaturas —lo cual quizás es más adecuado que hablar, como hace MacIntyre, de razones “prelingüísticas”. Cfr. José Luis Bermúdez, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge: MIT Press, 1998, p. 46.

<sup>54</sup> Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, op. cit., p. 75.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 19.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 19.

Más adelante, en la sección 4.4, hablaré con detalle de lo que significa para Foot el que una persona haga un buen uso de su racionalidad práctica, por ahora sólo quiero destacar que ella afirma que la racionalidad práctica tiene que ver tanto con la elección de los medios como de los fines de la acción y se identifica con la vida virtuosa. Y téngase en cuenta que cuando Foot habla de las virtudes asume una concepción de éstas “como un todo, como lo hacían los antiguos”<sup>58</sup> (entre ellos, por supuesto, Aristóteles<sup>59</sup>), es decir, abarcando tanto a las virtudes que hoy en día suelen considerarse específicamente morales, por ejemplo la justicia o la generosidad, como a las virtudes que no suelen considerarse específicamente morales, por ejemplo la prudencia o la sabiduría.

Considerando lo dicho hasta aquí podemos ver que, para Foot, “tener una vida buena” o “alcanzar aquello que es el bien para los humanos” no es lo mismo que “ser una buena persona”, pues lo primero se refiere a la *felicidad* y lo segundo se refiere a la *virtud*.<sup>60</sup> La virtud es para Foot una parte indispensable para la felicidad, pero ésta requiere, además, del buen funcionamiento de las diversas facultades físicas y mentales que hace posible la realización de las funciones importantes de la vida humana —cosa de la cual ya he hablado en este apartado— y del disfrute de bienes externos al que me referiré a continuación.

#### **4.2.2.2 El disfrute de bienes externos**

El disfrute de bienes externos a la persona (como son el alimento, un lugar donde vivir, la amistad, el acceso a servicios de salud, el que sus derechos civiles le sean respetados, etc.) es una condición necesaria para su felicidad porque, de manera similar a como sucede en el caso de los individuos de otras especies,<sup>61</sup> el hecho de que una persona tenga las cualidades que debería tener para poder realizar las diversas funciones propias de la vida humana no garantiza que de hecho las pueda realizar. Ciertas condiciones adversas externas al individuo —las cuales dependen en parte de la suerte— pueden, por ejemplo, hacer imposible que una persona logre estar bien nutrida o se beneficie de la educación o pueda participar activamente en la vida de su comunidad; piénsese también cómo afecta al desarrollo pleno de la vida de una persona el hecho de nacer en una familia extremadamente pobre o de vivir en un régimen autoritario o de tener un grave accidente que la deje parapléjica.

---

<sup>58</sup> Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>59</sup> Aristóteles afirma que las virtudes humanas abarcan tanto las virtudes morales como las virtudes intelectuales. Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1103a 5-10 (I.XIII, p.27).

<sup>60</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 41-42, nota 8 en p. 31, y pp. 96-97.

Al reconocer la importancia que tienen las condiciones externas para la felicidad Foot se distancia radicalmente de los estoicos y de Mill, quienes, como vimos en los dos capítulos anteriores, conciben a la felicidad sólo como un estado interno de la persona. Por su consideración de las condiciones externas Foot se encuentra, pues, más cerca de posiciones como las de Aristóteles,<sup>62</sup> Alasdair MacIntyre<sup>63</sup> y Amartya Sen.<sup>64</sup> Entre estos filósofos, quizás MacIntyre y Sen sean quien más enfatizan lo vulnerables que somos todos los humanos a una gran variedad de factores externos que caen fuera de nuestro control, así como las muy diversas maneras en que esta vulnerabilidad nos hace dependientes del cuidado de otras personas y de la protección de las instituciones sociales.

Ahora bien, creo que MacIntyre en particular tiene el mérito de que en su teoría sobre la vida buena incorpora la vulnerabilidad y la dependencia como *dos más de los rasgos* importantísimos de la existencia humana que hay que tener en cuenta,<sup>65</sup> antes que incorporarlos como *limitaciones fatales* con las que desgraciadamente tenemos que lidiar, pero que —en la medida de lo posible— es deseable eliminar. Es en este sentido que él critica, por ejemplo, el que Aristóteles caracterice a la virtud de la magnanimidad como la búsqueda de la autosuficiencia, el tratar de no deberle nada a nadie, el avergonzarse de recibir ayuda, y el considerar la necesidad de apoyo y consuelo como algo propio de seres inferiores como las mujeres, los esclavos y los niños.<sup>66</sup> ¿Por qué esta obsesión de muchos filósofos de introducir como criterio moral el punto de vista de quienes se consideran superiores por su autosuficiencia? —se pregunta MacIntyre.<sup>67</sup> Cabe decir, sin embargo, que en *Bondad natural* no hay ninguna afirmación que permita atribuirle esta obsesión a Foot y sí hay, en cambio, muchas afirmaciones donde ella reconoce la naturaleza social de los humanos y su necesidad mutua; sin prestar demasiada atención a la mitología popular sobre la maldad de los lobos, recuérdese, por ejemplo, el pasaje donde escribe que “en tanto que somos animales sociales, *dependemos unos de otros* como los lobos que cazan en jauría.”<sup>68</sup> Me parece evidente, por otro lado, que la teoría footeana de la felicidad puede efectivamente ser enriquecida al subrayar la vulnerabilidad y la dependencia humanas, como hace MacIntyre.

---

<sup>62</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1098b 10-15 (I.VII, p. 14).

<sup>63</sup> Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 15-24.

<sup>64</sup> Cfr. Sen, *op. cit.*, pp. 58, 67-69, 73.

<sup>65</sup> Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 12, 15-17 y 91-92.

<sup>66</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1124b 5-20 (IV.III, p. 90).

<sup>67</sup> Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>68</sup> Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 16 [las cursivas son mías]. Además puede verse *Ibid.*, pp. 18 y 43-44.



Nótese, casi para terminar esta sección, que la concepción de la felicidad que encontramos en *Bondad natural* guarda ciertas similitudes con la noción de la felicidad comprensiva o inclusivista de Aristóteles expuesta en el capítulo 1, pues Foot considera que una vida buena, o sea una vida feliz, requiere necesariamente de un conjunto de bienes particulares el cual incluye, como se dijo: a) El buen funcionamiento de las facultades físicas y mentales de la persona, que corresponde aproximadamente a lo que Aristóteles llama "bienes del cuerpo".<sup>69</sup> b) El buen uso de la razón práctica —o lo que es lo mismo, la bondad de la voluntad racional— tanto en su aplicación al campo de lo que se suele considerar específicamente moral (por ejemplo, tratar justamente a nuestros empleados), como en su aplicación a otros campos (por ejemplo, planear las actividades que haremos en el día o decidir el destino de nuestras próximas vacaciones); el buen uso de la razón práctica corresponde aproximadamente a lo que Aristóteles llama "bienes del alma".<sup>70</sup> c) El disfrute de algunos bienes externos, del que también habla Aristóteles.<sup>71</sup> d) La buena suerte para conseguir y mantener los bienes externos, corporales y mentales que escapan de nuestro control, como reconoce también Aristóteles.<sup>72</sup>

Sin embargo, hay una diferencia entre las concepciones de la felicidad de Foot y de Aristóteles: Para ella, las tres primeras condiciones para la felicidad que acabamos de enumerar se articular —como vimos— en torno a la noción de "dar cumplimiento a la forma de vida propia de la especie humana", es decir, cobran valor en la medida en que son necesarias para que las personas puedan realizar las funciones propias de la forma de vida de los seres humanos. En tanto que para Aristóteles esas tres condiciones que enumeramos son en sí mismas los requerimientos de una vida feliz, sin referencia a ninguna otra cosa.

Explorar las relaciones que hay entre las otras acepciones de "felicidad" que identificamos en la sección 4.1 y el sentido de "felicidad" como bien del ser humano, tal como lo concibe Foot, permitirá tener una comprensión más completa de la propuesta de ésta.

### **4.3 EL BIEN PARA LOS HUMANOS Y LAS OTRAS ACEPCIONES DEL TÉRMINO "FELICIDAD"**

En el primer apartado de este ensayo se dijo que la acepción de "felicidad" que ha preocupado a filósofos como Aristóteles, los estoicos, Philippa Foot e incluso Mill, es aquella que hace referencia al bien para los humanos o a la vida más deseable para las personas. Hemos visto ya que para Foot

---

<sup>69</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1098b 10-15 (I.VII, p.14).

<sup>70</sup> Cfr. *Ibid.*, 1098b 10-15 (I.VII, p.14) y 1102a 25 - 1103a 10 (I.XIII, pp. 25-27).

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*, 1098b 10-15 (I.VII, p. 14).

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid.*, 1100b 20 - 1101a 15 (I.X, pp. 21-22).

la felicidad, entendida en este sentido, consiste en dar cumplimiento a la forma de vida propia de la especie humana, lo cual requiere de la bondad natural del individuo y de ciertas condiciones externas favorables. Para entender mejor la noción de felicidad de Foot resulta indispensable explorar la relación que existe entre el bien del ser humano y los otros sentidos del término "felicidad", es decir: 1) la felicidad como gozo o disfrute, 2) la felicidad como satisfacción con la propia vida, y 3) la felicidad como un estado de ánimo.

En primer lugar, para que una persona sea feliz es una condición necesaria, aunque no suficiente, que tenga oportunidad de realizar actividades de las cuales disfrute —ya sea por las sensaciones que le provocan o porque piensa que la realizaciones de tales actividades es algo bueno en sí mismo o bueno instrumentalmente. No diríamos, por ejemplo, que puede ser feliz alguien que vive en un campo de concentración especialmente cruel, donde todos sus movimientos están absolutamente controlados para impedir que realice cualquier actividad que le cause gozo, como platicar con sus compañeros, orar o leer un libro. El gozar de algunas de las actividades que se realizan es, pues, una condición necesaria para la felicidad, pero por supuesto que dicho gozo no es incompatible con el sufrimiento que está presente en otras áreas de la vida de cualquier ser humano. Una persona, por ejemplo, puede sufrir por la muerte de un gran amigo o por no haber sido contratada para un trabajo que le entusiasmaba mucho, pero a pesar de eso puede seguir disfrutando de muchas actividades, como salir a pasear con sus hijos, compartir una cerveza con sus amigos, escribir poemas, ir a su restaurante favorito a comer lo que más le gusta, etc. La importancia que tiene el goce o disfrute de ciertas actividades en la vida feliz es reconocida por Foot en el pasaje donde dice: "el disfrute aparece en escena, como algo que —uno pensaría— tiene que ser parte de una vida feliz. [...] El gozo es parte de la esencia de una buena vida, pero es por supuesto compatible con el sufrimiento prolongado."<sup>73</sup>

En segundo lugar, estar *plenamente* satisfechos o contentos con la propia existencia no es una condición necesaria ni tampoco suficiente para la felicidad, aunque reconocer que la propia vida tiene cosas buenas sí parece ser una condición necesaria para ella; veamos qué significa esto. La plena satisfacción con la propia existencia no es algo necesario para la felicidad, pues alguien puede ser feliz a pesar de que lamenta cómo son ciertas cosas de su vida —por ejemplo, el no tener una pierna a causa de un accidente o el haber perdido una parte importante de su patrimonio por una mala inversión. Ahora bien, el hecho de que alguien se sienta plenamente satisfecho con su propia vida tampoco es suficiente para atribuirle felicidad, porque una persona puede sentirse contenta dedicando la mayor parte de su tiempo a una actividad sin sentido (como contar una y otra vez los agujeros en una pared) o incluso puede sentirse contenta sin hacer nada más que

---

<sup>73</sup> Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 83 y 85.

comer y dormir, y sin embargo no diríamos que tiene una vida buena o una vida digna de ser deseada por un ser humano. Haciendo referencia a esta insuficiencia de la satisfacción de la propia vida para la felicidad, Foot sostiene:

[S]upongamos que miramos hacia atrás en la vida de un hombre o de una mujer que ha consumido realmente toda una vida en actividades infantiles. Que él o ella fueran perfectamente felices haciendo esto es una descripción que podría realmente emplearse. Pero el ejemplo muestra que cuando hablamos acerca del tipo de felicidad que se supone sea el bien de la humanidad, no podemos referirnos meramente al placer o a la satisfacción. Como Aristóteles hace notar, no deberíamos desear continuar en los placeres de la infancia a costa de seguir siendo unos niños.<sup>74</sup>

Aun cuando estar plenamente satisfecho o contento con la propia existencia no es una condición necesaria para ser feliz, sí lo es, en cambio, el reconocer que en la vida de uno hay muchas cosas buenas, pues quien piensa que en su vida todo o casi todo está mal — independientemente de que esté o no equivocado al pensar tal cosa— no puede ser feliz: “Estar satisfecho, en líneas generales, con la forma en que las cosas nos van en la vida, o al menos estar conscientes de las cosas buenas que hay en ella, es obviamente una parte importante de la felicidad.”<sup>75</sup>

En tercer lugar, mantener constantemente un estado de ánimo confiado, animado y dispuesto al disfrute no es una condición necesaria para tener una vida feliz y ni siquiera es algo posible de lograr para los humanos, pues las condiciones normales de la vida nos exponen a sufrir momentos más o menos intensos y más o menos duraderos de tristeza y desánimo: la muerte de alguien a quien amamos, el rompimiento de una relación amorosa, los disgustos con los amigos y familiares, los tropiezos y dificultades laborales, etc., son fuentes de tristeza, de sufrimiento y de frustración; todas estas experiencias, sin embargo, son también compatibles con una vida en la que la persona disfruta de muchos y variados bienes, y de momentos igualmente intensos y duraderos de dicha y satisfacción.<sup>76</sup> Pero aun suponiendo que alguien pudiera mantener constantemente *un estado de ánimo feliz*, esto no sería suficiente para sostener que tiene *una vida feliz*, puesto que — como hemos dicho en repetidas ocasiones y como señala Foot<sup>77</sup>— los estados de ánimo son estados mentales que pueden producirse con independencia de cuáles sean las fuentes de las creencias y de las experiencias de los sujetos. Así, es posible, en principio, que alguien que tiene una vida objetivamente miserable se sienta completamente feliz; como aquel caso que cita Foot de un médico que decía, refiriéndose a un paciente al que le habían practicado una lobotomía, que era

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 86. Acerca de la referencia a Aristóteles que se hace en esta cita puede verse Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1174a 1-3 (X.III, p. 241).

<sup>75</sup> Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>76</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 85.

<sup>77</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 88-89.

“perfectamente feliz recogiendo hojas [secas] todo el día”;<sup>78</sup> o como los numerosos casos en los que se recurre a lo que Dylan Evans llama “atajos hacia la felicidad”,<sup>79</sup> para inducirse un estado de ánimo feliz a través del alcohol, las drogas, la música e, incluso, la práctica de diversas técnicas de meditación.

Ciertamente, una condición necesaria para tener una vida buena es gozar —en diversos momentos de la existencia, aunque no en todos— de un estado de ánimo alegre, optimista y confiado, pues no diríamos que es feliz quien tiene siempre un talante decaído, angustiado o apático hacia todo lo que le rodea. Sin embargo, para que un estado de ánimo alegre y optimista pueda considerarse un síntoma de una vida feliz es necesario, como sostiene Foot, que tenga por causa alguna cosa importante en la vida de los seres humanos.<sup>80</sup> Tiene sentido afirmar que alguien encuentra una profunda felicidad en cosas tales como el nacimiento de un hijo o un ascenso laboral importante, pero no parece tenerlo el afirmar que encuentra esa felicidad profunda en que sus zapatos queden perfectamente lustrados o en tomarse la última coca-cola que quedaba en el refrigerador.

Los sentimientos de felicidad o de tristeza profunda son, según Foot, una reacción que los miembros de cualquier grupo socio-histórico experimentan ante cosas que son básicas para la vida de todos los seres humanos, aunque obviamente existen muchas formas distintas de reaccionar ante estas cosas, dependiendo del grupo social al cual se pertenece e inclusive de la propia personalidad. Así, por ejemplo, es posible que los miembros de una cultura muestren la tristeza por la muerte de una persona vistiéndose de negro, mientras que otras culturas expresarán su tristeza vistiéndose de blanco o rasgándose las vestiduras; igualmente, es posible que una persona demuestre su alegría por el aniversario de alguien que ama organizándole una fiesta, mientras que otras personas expresarán su alegría ofreciendo una misa por el ser amado o preparándole su comida favorita:

¿Por qué la comunidad de significado no habría de depender en este caso [el de la felicidad profunda] de una reacción compartida por los seres humanos hacia ciertas cosas que son muy generales en la vida humana? ¿No son estas reacciones algo que comparte incluso la gente de muy distintas culturas; por supuesto no exactamente, pero sí con la similitud suficiente para que la gente de una época o una cultura aprecie la profundidad de la felicidad por el nacimiento y la profundidad de la aflicción por la muerte de un pariente, de un niño o de un amigo? Así, los objetos posibles de la felicidad profunda parecen ser cosas que son básicas en la vida humana, tales como el hogar y la familia y el trabajo y la amistad.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>79</sup> Cfr. Evans, *op. cit.*, pp. 95-117

<sup>80</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness, op. cit.*, p. 88.

<sup>81</sup> *Idem.*

Lo relevante aquí es notar que los sentimientos de felicidad profunda que se originan en cosas que son básicas para los humanos, como el nacimiento de un hijo deseado o la realización profesional o la plena aceptación por parte de otras personas,<sup>82</sup> no pueden faltar en una vida buena o feliz. Es decir, una condición necesaria para la felicidad es que las personas puedan gozar, en diversos momentos de su existencia, de estados de ánimo de alegría, confianza y optimismo que tengan su origen en cuestiones fundamentales para los individuos de nuestra especie —como por ejemplo el trabajo, el arte, el conocimiento, la familia o la amistad.

El pasaje donde Foot afirma que ella entiende a la felicidad como “*el disfrute de las cosas buenas*, lo cual significa disfrutar al obtener y al perseguir buenos fines”,<sup>83</sup> me parece que incorpora muy acertadamente los diversos elementos que ella considera en su concepción de la felicidad, pues de manera indirecta alude a lo siguiente: a) La felicidad requiere del buen uso de la racionalidad práctica, sin el cual las personas no podrían elegir buenos fines y los medios para obtenerlos. b) Estos buenos fines entre los que cada persona elige abarcan diversas funciones que son parte importante de la vida humana, es decir, las funciones relativas a la formación de grupos, a la organización de la vida social, a la producción de satisfactores, a la creación de arte, etc. c) Para que una persona logre obtener los buenos fines de los que se ha hablado requiere, tanto del buen funcionamiento de sus capacidades físicas y mentales, como de que ciertas condiciones externas a ella que sean favorables (es aquí donde interviene la suerte). d) El disfrute profundo, la satisfacción y el contento que la persona experimenta al poder elegir entre los fines que persigue y al obtenerlos es parte importantes de la felicidad, de manera que puede decirse que ésta no requiere sólo el que la persona tenga una vida en la que haya cosas buenas, sino también requiere el que la persona disfrute profundamente de ellas. e) La realización de elecciones y el disfrute profundo que está presente en toda vida feliz (ver incisos b y d), supone la posibilidad de que cada persona encuentre su propia felicidad de diversas maneras: No hay un listado único de funcionamientos valiosos para la buena vida humana, como dice Sen,<sup>84</sup> pero, además, no podemos experimentar el disfrute profundo si vivimos realizando muchas funciones valiosas que, sin embargo, nos han sido impuestas. Un prisionero que en contra de su voluntad cultiva alimentos que serán donados a un orfanato, estudia las leyes de su país, se asea y hace ejercicio, realiza servicios de limpieza para su comunidad, etc., sin duda realiza tareas valiosas, pero no podrá encontrar satisfacción profunda en ellas porque las realiza en contra de su voluntad.

---

<sup>82</sup> Sobre la importancia que tiene para las personas de diversas culturas el sentirse plenamente aceptados por otros se puede ver, por ejemplo, Evans, *op. cit.*, pp. 17-19.

<sup>83</sup> Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 97. [En este caso en particular sigo la versión de Ramón Vilà Vernis que aparece en la p. 174 de su traducción al español.]

<sup>84</sup> Cfr. Sen, *op. cit.*, p. 76

#### 4.4 BUEN USO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

En el apartado 4.2.2 se dijo que para Foot la virtud o el buen uso de la razón práctica es una de las condiciones necesarias para la felicidad, pero no la única, pues se requiere también de la salud física y mental y del disfrute de ciertos bienes externos —cosas cuya consecución y mantenimiento no depende por completo de agente, y que son necesarias para la realización de muchas funciones importantes de la vida humana. Ahora tenemos que explorar con más detalle la concepción de la virtud de Foot, para lo cual conviene tener en cuenta que, aparentemente, en su teoría ética “virtud”, “buen uso de la razón práctica” y “bondad de la voluntad racional” son expresiones que refieren a lo mismo, así como “felicidad”, “vida buena” y “el bien para los humanos” se usan indistintamente para denotar lo mismo.

Como vimos,<sup>85</sup> aceptar la teoría ética naturalista de Foot implica aceptar que cualquier juicio evaluativo acerca de los propósitos y las acciones humanas (cualquier juicio que los califique como buenos o malos, virtuosos o viciosos, correctos o incorrectos, beneficiosos o perjudiciales, convenientes o inconvenientes, etc.) tiene el mismo tipo de estructura conceptual que cualquier otro juicio evaluativo acerca de cualquier característica o comportamiento de un ser vivo. De este modo, tendíamos que sostener que una persona actúa como debería hacerlo cuando se ajusta a la manera en que los miembros de su especie actúan para lograr funcionamientos importantes de su vida.

Nótese que evaluar las acciones humanas en la forma en que sugiere Foot es distinto de evaluarlas desde un punto de vista utilitarista, puesto que —para tales evaluaciones— lo que tiene un carácter “fundante”<sup>86</sup> no son los juicios acerca de si las consecuencias de una determinada acción permiten o no satisfacer los deseos, las preferencias o los intereses de las personas que se estén considerando, sino que el carácter fundante lo tienen los juicios acerca de si una determinada manera de actuar se ajusta o no a la forma en que los humanos actúan para dar cumplimiento a su forma de vida. Esto no quiere decir, por supuesto, que la consideración de las consecuencias de las acciones y la satisfacción de las preferencias de los agentes debería excluirse por completo de toda evaluación acerca de las intenciones y las acciones humanas, simplemente quiere decir que tales consideraciones no son el criterio último de tales evaluaciones. En principio, por ejemplo, esperaríamos que la apelación a lo que significa dar cumplimiento a la forma de vida humana permitiera juzgar como inmoral un acto de tortura, declarando improcedente cualquier cálculo de consecuencias; pero también esperaríamos que la consideración de consecuencias hiciera su

---

<sup>85</sup> Ver apartado 4.2.1.

<sup>86</sup> Cfr. 1) Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 48-50. 2) Kenny, “Philippa Foot on Double Effect”, *op. cit.*, p. 83.

aparición en el momento en que, por ejemplo, nos preguntamos cuál será la mejor manera de aliviar el sufrimiento en una situación dada.

Ahora bien, aquí cabe plantear una primera pregunta: ¿Cuáles son esas acciones propias de los humanos que les permiten florecer o dar cumplimiento a la forma de vida de su especie? Parece ser propio de la forma de vida de los humanos<sup>87</sup> —por ejemplo— el participar de alguna manera en la organización de la vida social; el encontrar satisfacción profunda en la amistad; el contribuir a la producción de satisfactores de sus necesidades básicas; el hacer promesas y establecer compromisos con otras personas; el establecer relaciones de cooperación para lograr ciertos fines; el elegir, en mayor o menor medida, entre diversas maneras posibles de vivir su vida;<sup>88</sup> el formar parte de grupos “familiares”, y el dar y recibir de ellos cuidado y amor; el cultivar, en mayor o menor medida, sus intereses y preferencias; el sacrificar, algunas veces, sus propios intereses para ayudar a quienes se encuentran en alguna dificultad; y —de manera particular— parece ser propio de los humanos el hacer todas estas cosas y otras muchas más de manera reflexiva, esto es, sometiendo sus decisiones al escrutinio de la razón y utilizando ésta para elegir los medios más eficaces para lograr sus propósitos. A primera vista parece plausible sostener que, ateniéndonos al esquema de evaluación propuesto por Foot, cuando una persona realiza de manera racional todas esas actividades que hemos mencionad y otras muchas más —entonces— está actuando bien o correctamente o virtuosamente o como debe hacerlo.

Parece ineludible, sin embargo, reconocer la relevancia de un segundo cuestionamiento: ¿Acaso las guerras de conquista, la tortura, la pedofilia, el asesinato, el establecimiento de relaciones abusivas de poder, el uso de estrategias de manipulación de los consumidores, etc., no son actividades propias de la forma de vida de los humanos? ¿Estas actividades no son, en parte, lo que caracteriza nuestra forma de vida y no la de otros animales?<sup>89</sup> De ser así, ¿deberíamos participar en tales prácticas porque contribuyen a que florezcamos o demos cumplimiento a la forma de vida de nuestra especie?... Uno de los retos para Foot será dar razones para sostener que prácticas como las mencionadas pueden ser consideradas deficiencias naturales, que no sólo no contribuyen a que florezcamos como miembros de nuestra especie, sino que nos impiden hacerlo.

---

<sup>87</sup> Cfr. 1) Foot, *Natural Goodness*, op. cit., pp. 15-16, 44, 53, 88. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, op. cit., pp. 76, 85-88 y 100.

<sup>88</sup> Paul Taylor subraya particularmente la importancia que tiene la elección de una manera de vivir para lograr florecer como miembros de nuestra especie, esto es, para lograr realizar plenamente aquello en lo que consiste el bien propio de los humanos. Cfr. Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, op. cit., pp. 48

<sup>89</sup> Ver lo que dice acerca de este asunto Bernard Williams en *Morality: An Introduction to Ethics*, N.Y.: Harper & Row, 1972. Aquí sigo la traducción al español de Manuel Jiménez Redondo, *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1987, 2ª ed., pp. 73-74.

#### 4.4.1 ¿Cuáles son los tipos de acciones requeridos por el buen uso de la razón práctica?

Cuando Foot habla de la virtud o del buen uso de la razón práctica asume, como dijimos antes,<sup>90</sup> un punto de vista tan incluyente como el que Aristóteles adopta al respecto. Así, para ella la racionalidad práctica o la virtud tiene que ver con cualquier propósito y acción voluntaria,<sup>91</sup> incluyendo los propósitos y las acciones relativos a la supervivencia, a la satisfacción de deseos, a la búsqueda de un beneficio personal y/o social, y a lo que suele calificarse específicamente como moral (por ejemplo cumplir una promesa o proponerse actuar justamente).

Ahora bien, si los propósitos y las acciones humanas han de evaluarse de la misma manera en que se evalúa cualquier característica de un ser vivo, entonces, la calificación de éstos como "virtuosos" o "viciosos", "correctos" o "incorrectos", "morales" o "inmorales", "convenientes" o "inconvenientes", etc., tendrá que hacerse, tanto por referencia a la realización de las funciones vitales que están en juego con el logro de dichos propósitos y la realización de dicha actividades, como por referencia a la forma característica en que los miembros de la especie humana se plantean propósitos y actúan para alcanzarlos.<sup>92</sup> Así, puede decirse que un propósito o una acción es virtuoso o correcto o moral o conveniente cuando cumple con las siguientes dos condiciones:

- (1) Que el agente se plantee el propósito o que realice la acción en cuestión de manera reflexiva, considerando razones, sopesando pros y contras, haciendo cálculos para determinar los medios más eficaces —en suma— haciendo un buen uso de su razón práctica (puesto que, como se dijo en el apartado 4.2.2, esa es la forma propia de hacer elecciones y de actuar de un ser humano).
- (2) Que el logro de dicho propósito o la realización de dicha acción sea una necesidad aristotélica para el agente, por ser indispensable para que éste cumpla alguna función importante en la vida de los humanos, tal como son aquí y ahora (puesto que, como vimos en el apartado 4.2.1, una evaluación positiva o negativa sólo cabe hacerse respecto de los rasgos que tienen algún papel en la realización de funciones importante en la vida de los miembros de la especie que se esté considerando en el momento en que se hace la evaluación).

---

<sup>90</sup> Ver: 1) Apartado 4.2.2.1 de esta tesis. 2) Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 17 y 72.

<sup>91</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 11 y 69.

<sup>92</sup> Ver lo que se dijo en el apartado 4.2.2.1 acerca de la forma racional de actuar propia de los humanos, así como la explicación del apartado 4.2.1 sobre lo que es el bien para cualquier ser vivo.



Teniendo en la mira la condición (2) habría que preguntarnos: ¿Qué tipos de propósitos y acciones son necesidades aristotélicas para los individuos de la especie humana? Creo que puede sostenerse que, para los humanos, son necesidades aristotélicas al menos los siguientes tres tipos de propósitos y acciones:

- a) *Propósitos y acciones orientados a la búsqueda de la satisfacción personal*,<sup>93</sup> esto es, orientados primordialmente a la satisfacción de algunos de nuestros deseos, preferencias o intereses particulares; por ejemplo planear un viaje de placer a un país que nos interesa especialmente, dedicarnos a la música o a la natación, cuidar nuestro jardín, tomar un curso de repostería, etc. Estos propósitos y acciones pueden considerarse necesidades aristotélicas porque, como se dijo anteriormente, el disfrute de cosas que nos gustan y la posibilidad de elegir entre diversas maneras de vivir son bienes indispensables para poder sentirnos satisfechos con nuestras vidas.
- b) *Propósitos y acciones cooperativos*,<sup>94</sup> es decir, orientados primordialmente a la obtención de bienes sociales; por ejemplo pagar impuestos, proponernos participar de alguna manera en la vida política de nuestra comunidad, establecer acuerdos comerciales con otras personas y cumplirlos, respetar las leyes de nuestro país, etc. Estos propósitos y acciones pueden considerarse necesidades aristotélicas porque, sin la cooperación, las personas no podríamos satisfacer muchas de nuestras necesidades básicas de alimentación, vestido, educación, salud, etc.
- c) *Propósitos y acciones específicamente morales*,<sup>95</sup> los cuales elegimos o realizamos porque nos damos cuenta de que son en sí mismos buenos y que proponernos otra cosa o actuar de otro modo estaría mal; por ejemplo, ayudar a un niño que vemos que se está ahogando en una pila, ser justos con nuestros alumnos, proponernos no tratar de manera cruel o abusiva a nuestros empleados, etc. Estos propósitos y acciones pueden considerarse necesidades aristotélicas para una persona porque es propio de los seres racionales como nosotros el que las consideraciones acerca de lo que es en sí mismo valioso cuenten como razones poderosas para actuar y, por ello, sólo podemos florecer de un modo específicamente humano actuando moralmente. Sin embargo, téngase en cuenta que —como reconoce también Aristóteles—<sup>96</sup> los actos de justicia,

---

<sup>93</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>94</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 16. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, p. 116. 3) Kenny, "Philippa Foot on Double Effect", *op. cit.*, pp. 86-87.

<sup>95</sup> Cfr. 1) Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 12-13, 43 y 117-118. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 132-133. 3) Thompson, "Three Degrees of Natural Goodness", *op. cit.*, pp. 4-6. 4) John McDowell, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", *op. cit.*, p. 21.

<sup>96</sup> Cfr. John McDowell, "Two Sorts of Naturalism"; en Hursthouse, Lawrence y Quinn (eds.), *op. cit.*, p. 150

honestidad, nobleza, etc., tienen un valor intrínseco,<sup>97</sup> es decir, un valor independiente de cualquier consideración relativa a nuestro propio florecimiento: "Quienes poseen estas virtudes [caridad, valor, templanza, justicia, etc.,] las poseen en la medida en que reconocen ciertas consideraciones (tales como el hecho de haber hecho una promesa o de que un vecino tenga una necesidad) como razones poderosas para actuar, y en muchas circunstancias ineludibles. Ellos reconocen la razón y actúan con base en ellas."<sup>98</sup>

Notemos, primeramente, que un propósito o una acción no necesariamente pertenecen a una sola de las tres categorías que hemos mencionado. Alguien puede dedicarse a la música o la investigación tecnológica —por ejemplo— tanto porque esa es una actividad que le apasiona, como por los beneficios que aporta a su comunidad; y alguien puede cumplir una promesa, tanto porque ve que actuar así es lo correcto, como porque está consciente de que la vida en sociedad requiere que podamos confiar unos en otros. En segundo lugar, notemos que la racionalidad práctica tiene que ver con la consideración que el agente hace de razones de diversos tipos (razones relacionadas con la búsqueda de la satisfacción personal, razones de conveniencia grupal que suponen la cooperación y razones específicamente morales). Es tarea de la racionalidad práctica tener en cuenta, en cada situación particular, las interacciones que hay entre razones de diversos tipos y el orden de preferencias que es adecuado establecer en cada caso concreto; así, por ejemplo, cuidarme una neumonía, en vez de salir en un día lluvioso para cumplir con la promesa de tomar el té con mi tía, es *prima facie* lo correcto; y lanzarme a una alberca a rescatar a un niño que se está ahogando, en vez de quedarme afuera para evitar estropear el costoso traje Armani que traigo puesto, es evidentemente lo correcto:

Una acción puede ser contraria a la racionalidad práctica porque es deshonesto o irrespetuoso con los derechos de otros; *o bien* porque es disparatadamente imprudente; *o bien*, porque el agente es —por ejemplo— descuidado, tímido o poco entusiasta para perseguir lo que quiere. [...] Las diferentes consideraciones son paralelas, además, en el sentido de que un juicio acerca de lo que exige la racionalidad práctica debe tomar en cuenta sus interacciones: el peso tanto de aquellas que llamamos no-morales como de aquellas que llamamos morales. Así, no siempre es racional prestar ayuda donde la necesitan, mantener una promesa o, incluso, creer, decir siempre la verdad<sup>99</sup>

Los tres tipos de propósitos y acciones que se han enumerados —es decir, los orientados a la búsqueda de la satisfacción personal, los cooperativos y los morales— comparten las siguientes características: 1) *Son valiosos como medios* para que las personas puedan dar cumplimiento a la

<sup>97</sup> Esto es algo que Foot acepta en *Bondad natural*, pero no en varios de sus textos anteriores —ver, por ejemplo, "La moralidad como sistema de imperativos hipotéticos", en *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*, (tr. Claudia Martínez), México: UNAM/IIF, 1994, pp. 182-199; este artículo apareció por primera vez como "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", en *The Philosophical Review*, Vol. 81, N° 3, Julio de 1972. A estos textos anteriores a *Bondad natural*, en los que Foot todavía defendía una noción más o menos humeana de la virtud, se dirige la crítica que McDowell desarrolla en "Two Sorts of Naturalism", *op. cit.*, pp. 150-151, 158-159, 174-178.

<sup>98</sup> Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 13.

forma de vida de su especie, es decir, para que puedan florecer en tanto que humanos. 2) *Su valor es objetivo*, porque el que efectivamente sean medios que permiten alcanzar el florecimiento humano es un hecho independiente de lo que cada agente en particular crea o desee, es decir, es un hecho independiente de la subjetividad de éstos; en particular, el valor de esos tipos de propósitos y acciones depende de los hechos relativos a cómo los miembros de la especie humana realizan las funciones importantes de su ciclo vital.

Sin embargo, existen las siguientes diferencias importantes entre los propósitos y las acciones orientados a la búsqueda de la satisfacción personal y a la búsqueda de un bien social, por un lado, y los propósitos y las acciones específicamente morales, por el otro: El valor de las acciones y propósitos *orientados a la búsqueda de la satisfacción personal y a la búsqueda de un bien social* se agota en el hecho de que *son un medio* para que los humanos demos cumplimiento a la forma de vida de nuestra especie tal como es aquí y ahora o, dicho de otro modo, se agota en el hecho de que son instrumentalmente útiles para la consecución de la buena vida humana en un lugar y en un momento socio-histórico específico; así, por ejemplo, sólo en relación con el cumplimiento de ciertas funciones de la vida humana en un contexto específico es valioso tocar el piano o respetar las señales de tránsito o pagar impuestos o votar. En cambio, las acciones y propósitos *específicamente morales* son *en sí mismos valiosos*, independientemente de su valor como medios para nuestro florecimiento; así, aun suponiendo que los dioses hubieran condenado al género humano a la infelicidad, que lo hubieran condenado a jamás lograr el cumplimiento de su forma de vida, seguiría siendo valioso —*prima facie*— tratar con respeto a nuestros semejantes, no traicionar la confianza de quienes han creído en nuestra palabra o rescatar a un niño que ha caído en una pila llena de agua. Como sostiene MacIntyre:

Las acciones requeridas por el ejercicio de las virtudes [morales] son, todas ellas, valiosas por sí mismas. Siempre son además un medio para un fin ulterior, puesto que son elementos constitutivos del florecimiento humano; pero lo son precisamente en la medida en que son acciones valiosas por sí mismas. [...] Se realizan actos de generosidad, justicia y compasión por el bien de otras personas y son actos que vale la pena hacer y que son valiosos por sí mismos. Por ello, en la práctica, cuando se pregunta «¿Por qué has hecho eso?», resulta siempre suficiente responder: «Porque era lo justo», «Porque era un acto de valor», «Porque es lo que una persona decente hubiese hecho».<sup>100</sup>

Ahora bien, hasta aquí se ha intentado mostrar que hacer un buen uso de la racionalidad práctica requiere la consideración de la interacción de tres tipos distintos de razones para actuar: las que se orientan a la satisfacción personal, las cooperativas y las específicamente morales. Pero, ¿qué es lo que la racionalidad práctica exige en aquellas situaciones en que las consideraciones de tipo cooperativo o de satisfacción personal parecieran tener tanta importancia como para pasar

---

<sup>100</sup> MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, op. cit., pp. 132-133.

encima de consideraciones de tipo moral? ¿No puede acaso nuestra razón práctica ser usada con destreza para la realización de acciones inmorales? ¿No puede acaso ser racional, lo más racional que hacer en una situación dada, realizar una acción moralmente mala? Por ejemplo, ¿sería irracional torturar a un terrorista con el fin de obtener información útil para evitar un atentado que mataría a miles de personas? ¿Sería irracional apoyar a un régimen brutalmente represor con el fin de salvar nuestra propia vida? Veamos, pues, qué tipo de relación hay entre actuar conforme a la razón práctica y actuar mal.

#### **4.4.2 ¿Las acciones inmorales pueden ser compatibles con el buen uso de la razón práctica?**

##### **4.4.2.1 La respuesta de los neohumeanos**

Las teorías de la acción que podríamos llamar neohumeanas<sup>101</sup> sostienen que la función de la razón práctica es exclusivamente buscar la manera más efectiva para lograr los fines que se proponen obtener los agentes, siendo la determinación de los fines algo que, en último término, está totalmente fuera del ámbito de la razón y pertenece a la parte no-cognitiva del ser humano, esto es, a su parte apetitiva. (Obsérvese que en la medida en que la ética milleana asume que la motivación última de todas las acciones es *el deseo del placer*,<sup>102</sup> puede ubicársele dentro de este tipo de teorías). Así, para estas teorías de la acción neohumeanas la cuestión de si son racionales los fines no se plantea y no tiene sentido hablar de fines racionales o irracionales; pero nótese que esto no necesariamente las compromete con la tesis de que los fines no pueden ser juzgados como morales o inmorales, sino únicamente con la tesis de que plantearse fines morales o inmorales — como cualquier otro fin— no es un asunto de racionalidad, sino más bien de los apetitos o la voluntad.

Según los neohumeanos, pues, lo que motiva en último término las acciones son los deseos, las preferencias, los intereses u algunos otros estados supuestamente no-cognitivos de los agentes, y la razón práctica sólo tiene la función de buscar la manera más efectiva para lograr su

---

<sup>101</sup> Acerca de las concepciones neohumeanas de la racionalidad práctica Cfr.: 1) Warren Quinn, "Rationality and the Human Good"; en *Morality and Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 210-211. Este texto de Quinn apareció por primera vez en *Social Philosophy and Policy*, Vol. 9, N° 2, verano de 1992. 2) McDowell, "Two Sorts of Naturalism", *op. cit.*, pp. 157-158. 3) Thompson, "Three Degrees of Natural Goodness", *op. cit.*, pp. 3-4. Para revisar las teorías de la razón práctica de Hume y de algunos neohumeanos pueden revisarse los siguientes textos: 1) Hume, *op. cit.*, §455-470 (III.I.I, pp. 615-634). 2) David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986. 3) Leonard J. Savage, *The Foundations of Statistics*, N.Y.: John Wiley & Sons, 1945. 4) Richard Jeffrey, *The Logic of Decision*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, 2ª ed.

<sup>102</sup> Ver apartado 3.1.1 de esta tesis.

satisfacción.<sup>103</sup> Distintos autores podrán dar distintas explicaciones acerca de cuáles son los estados no-cognitivos que motivan la acción humana —procurar el placer y evitar el dolor como dice Mill, o buscar aquello que nos haga sentir dichosos y realizados, o perseguir cosas que despiertan nuestro interés, etc.; sin embargo, todo neohumano coincidirá con Hume en que “[l]a razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.”<sup>104</sup>

Ahora bien, es evidente que a partir de una concepción neohumana de la razón práctica se podría formular el siguiente argumento para sostener que el buen uso de la razón práctica es compatible con la realización de acciones moralmente malas:

- (I) La función de la razón práctica es únicamente buscar la manera más efectiva para lograr los fines de los agentes o, dicho de otro modo, buscar la mejor manera de satisfacer los deseos, las preferencias o los intereses de éstos.
- (II) Los fines de los agentes pueden ser o no ser inmorales; por ejemplo, buscar el reconocimiento o la realización profesional no es inmoral, pero proponernos difamar a una persona de la que sentimos envidia o humillar a nuestros empleados sí es inmoral porque son propósitos cuyo objeto es dañar a otras personas.

Por lo tanto:

- (III) Un agente puede perseguir fines inmorales y, sin embargo, al actuar hacerlo de acuerdo con los dictados de la razón práctica, la cual podrá llevarlo a elegir cuidadosamente los medios más adecuados para lograr sus fines inmorales: “la razón práctica concerniría únicamente a la relación de los medios con los fines y, por lo tanto, sería indiferente a la vileza o incluso a la infamia de los propósitos de un agente.”<sup>105</sup>

Pero, ¿es aceptable esta conclusión? Si la racionalidad práctica fuera realmente compatible con la persecución de cualquier fin, incluso uno vil e infame, ¿no resultaría contraintuitivo atribuirle el papel central que suele reconocérsele en relación con los asuntos de la moral y la vida práctica en general?... En *Bondad natural* Foot rechaza la conclusión (III) echando mano de un argumento de Warren Quinn, el cual propongo reconstruir en tres pasos: Primero hay que identificar algunas

---

<sup>103</sup> Cfr. Quinn, *op. cit.*, p. 210.

<sup>104</sup> Hume, *op. cit.*, §415 (II.III.III, p. 561).

<sup>105</sup> Foot, *Natural Goodness, op. cit.*, p. 62. Además ver Quinn, *op. cit.*, p. 210-213.

tesis fundamentales con las que están comprometidas las teorías neohumeanas de la racionalidad práctica —tesis (i) y (ii). Después hay que mostrar que el buen uso de la razón práctica puede ser considerado una *cualidad* del carácter de una persona —tesis (iii) (iv) y (v). Y finalmente hay que probar que a partir de lo dicho en los pasos anteriores se llega a conclusiones inaceptables y que, por ello, hay que rechazar la concepción neohumeana de la racionalidad práctica —tesis (vi) y (vii). El argumento de Warren Quinn que a continuación presentaré en extenso es, pues, una especie de reducción al absurdo: Si se acepta la teoría de la acción neohumeana se llega a una suerte de contradicción: que el *buen* uso de la razón práctica puede llevarnos a cometer acciones criminales, *malas*; por lo tanto, se concluye que la teoría neohumeana de la acción es falsa.

#### **4.4.2.2 El argumento de Warren Quinn en contra de la tesis neohumeana de que usar bien la razón práctica es compatible con realizar acciones malas**

Dos tesis fundamentales de los neohumeanos son las siguientes:

- (i) Usar bien la racionalidad práctica es una virtud o excelencia que consiste única y exclusivamente en elegir los medios más adecuados para lograr la satisfacción de los deseos y las preferencias de los agentes, por lo que dicha excelencia es compatible con la persecución de fines viles o infames.<sup>106</sup>
- (ii) Cuando un agente tiene que decidir qué hacer, las resoluciones a las que llega haciendo un buen uso de su racionalidad práctica tienen autoridad para prevalecer sobre cualquier otra consideración (como por ejemplo las reglas de etiqueta, las costumbres o las normas morales de su sociedad); en otras palabras, el buen uso de la racionalidad práctica es la virtud o excelencia humana con más autoridad en los asuntos relativos a la acción:<sup>107</sup>

[L]a virtud de la racionalidad práctica [...es] concebida en términos neohumeanos como la excelencia práctica de más autoridad [...]. Decir que una excelencia tiene autoridad sobre otra excelencia, significa que la primera tiene la aptitud de prevalecer sobre la segunda al determinar qué es lo que un agente debería hacer —en un sentido absoluto y no relativo.

Cuando David Gauthier, Richard Jeffrey, Leonard J. Savage, y otros instrumentalistas neohumeanos (parciales o totales) escriben acerca de la racionalidad de la preferencia y la elección, no pensamos que estén escribiendo acerca de lo que consideran una virtud menor, semejante a la pulcritud. [...] Así, en todas las exposiciones conocidas se considera, de una u otra forma, que las resoluciones de la razón práctica perfecta tienen autoridad normativa; y la racionalidad, como esa perfección, es considerada como *la* excelencia de los seres humanos *qua* agentes.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Cfr. Quinn, *op. cit.*, pp. 210-211.

<sup>107</sup> Nótese que esta tesis neohumeana es bastante “protestante” al sostener que las resoluciones a las que llegamos haciendo uso de nuestra razón práctica son las que determinan qué es lo que debemos hacer. En contra de esta tesis, muchos agentes consideran que los dictados de la propia razón no están por encima de —por ejemplo— los Mandamientos o el Corán, y que las personas tenemos que aceptar con humildad lo que diga la ley de Dios.

<sup>108</sup> Quinn, *op. cit.*, pp. 210, 212 y 213.

Ahora bien, independientemente de cuál sea la concepción de la racionalidad práctica que se acepte, las siguientes tres tesis parecen ser, *prima facie*, correctas:

- (iii) El buen uso de la racionalidad práctica (al igual que la valentía, la pulcritud, la prudencia, el amor al conocimiento, el aprecio por el arte, la honestidad, etc.,) es una cualidad del carácter, es decir, es uno de esos rasgos que configuran la peculiar manera de ser y de vivir de una persona y que —junto con los demás rasgos relativamente estables de su manera de ser y de vivir— permiten distinguirla de otras personas:

¿Qué *clase* de cosa es la excelencia de la racionalidad práctica, ya sea que adoptemos una versión moralizada o amoralizada de ella? Creo que es primero y ante todo una cualidad del carácter, entendida en un sentido amplio pero reconocible (como cuando decimos: “¿Qué carácter tenía la mujer...cómo era ella?” “Era una esteta” o “Era muy religiosa” o “Era una planificadora meticulosa de su carrera” o “Era una cobarde” y cosas así.). La racionalidad, no menos que el esteticismo o la valentía, es una cualidad cuya realización le da forma al carácter personal de nuestras elecciones y de nuestras vidas.<sup>109</sup>

- (iv) Las cualidades del carácter pueden ser positivas o negativas; la valentía o el aprecio por la literatura o la honestidad —por ejemplo— son cualidades positivas del carácter, mientras que la cobardía o la negligencia o la prepotencia son cualidades negativas del carácter.
- (v) Una cualidad del carácter que sirva para orientar la vida práctica del agente y que sea indiferente al hecho de que los fines de éste sean viles, pervertidos, ofensivos, vergonzosos, etc., será una cualidad a la que se le pueden atribuir esos mismos defectos.<sup>110</sup> Quinn defiende esta tesis mediante un argumento por analogía que, a primera vista, resulta sumamente convincente: Supongamos que Pedro desea hacer algo vil, como por ejemplo arruinar el prestigio de una persona a la que le tiene envidia, y que yo —viendo eso— le aconsejo que siga adelante con sus planes y le sugiero estrategias para llevarlos a cabo de la manera más exitosa posible; en un caso así, parece incuestionable que mi indiferencia a la vileza de los deseos de Pedro “me hace partícipe de esa vileza, me hace [...] una persona vil.”<sup>111</sup> Ahora bien, ya que el buen uso de la racionalidad práctica es una cualidad del carácter que aconseja u orienta al agente respecto de los asuntos de su vida práctica, parece razonable que si queremos evaluarla le apliquemos el mismo criterio que aplicamos en el caso anterior: Si la racionalidad práctica de un agente es indiferente al hecho de que el agente se proponga fines viles,

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>110</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>111</sup> *Idem.*

perversos o vergonzosos e, incluso, cuando se los propone se esfuerza por proporcionarle la manera más eficaz de lograr sus propósitos, sin cuestionarlos en lo más mínimo, entonces, se le puede considerar a ella misma una cualidad vil, perversa y vergonzosa.

El argumento de Quinn pone en un aprieto a los neohumeanos. Si ellos aceptan las cinco tesis anteriores, también tendrían que aceptar las siguientes conclusiones contraintuitivas:

- (vi) La virtud o excelencia de la racionalidad práctica es una cualidad vil o infame del carácter. Esto no será evidente en todo momento de la vida de una persona, pero se hará evidente cuando el agente tenga un deseo o una preferencia vil o infame, porque en ese momento la racionalidad práctica se limitará a aconsejarle única y exclusivamente sobre los mejores medios para lograr satisfacer su deseo o su preferencia. [A partir de (v) y (i)]. Así, dice Quinn: "Podemos concluir [...] que la racionalidad neohumeana, en su indiferencia al carácter infame de nuestros fines, es infame ella misma. Este aspecto infame no se manifestará, por supuesto, en alguien que no tenga deseos infames, pero estará latente."<sup>112</sup>
  
- (vii) La virtud o excelencia humana que tiene que prevalecer sobre cualquiera otra al determinar qué es lo que un agente debería hacer —es decir, el buen uso de la racionalidad práctica— es una cualidad vil o infame del carácter. [A partir de (ii) y (vi).]

De acuerdo con Quinn, pues, aceptar la concepción neohumeana de la racionalidad práctica nos lleva a sostener que existe algo tan absurdo como *una virtud o excelencia del carácter que es vil o infame* y, por si esto fuera poco, que tal virtud vil o infame *tiene que prevalecer sobre cualquier otra consideración al determinar qué es lo que un agente debería hacer*. Dado lo absurdo de estas afirmaciones, Quinn concluye que hay que rechazar la concepción neohumeana de la racionalidad práctica, es decir, aquella que la hace consistir en una virtud o excelencia ajena a toda consideración concerniente a la bondad o maldad de los fines que persiguen los agentes.<sup>113</sup>

Foot acepta este argumento de Quinn contra los neohumeanos, y concluye que actuar persiguiendo fines viles o infames no puede ser compatible con la racionalidad práctica y, por lo tanto, que tampoco puede ser compatible con la felicidad —puesto que, como dijimos antes, una de las condiciones necesarias para ser feliz es hacer un buen uso de la racionalidad práctica.

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>113</sup> Cfr. *Idem.*



Pero ¿realmente es convincente el argumento de Quinn? Me parece que no, por las siguientes consideraciones.

#### **4.4.2.3 Crítica al argumento de Quinn**

En la tesis (v) Quinn sostiene que si una cualidad del carácter es indiferente al hecho de que el agente se proponga fines viles o infames, entonces, a dicha cualidad pueden atribuírsele estos mismos defectos. Sin embargo, él pasa por alto que esto únicamente es verdad cuando la cualidad del carácter que se está considerando, en este caso la racionalidad práctica, tiene el poder de influir sobre los fines del agente, cosa que no aceptan los neohumeanos. Recurramos a un argumento por analogía, tal como hizo Quinn. Supongamos que Pedro es un empresario voraz que se propone comercializar una medicina cuya fórmula le robó a un laboratorio farmacéutico; para lograr su propósito Pedro hace uso de un programa de computación que le permite hacer cálculos altamente complejos para determinar las mejores estrategias de mercado que puede utilizar: basta que Pedro introduzca los datos que el programa requiere, para que éste sugiera las diversas estrategias que puede utilizar y el nivel de efectividad de cada una. En un caso así, es evidente que no podemos atribuirle al programa de computación los defectos que tiene el empresario voraz y ladrón que hace uso de él, puesto que por su propia naturaleza el programa es incapaz de cuestionar, valorar o modificar los propósitos de la persona que lo utiliza. Pues bien, la racionalidad práctica, tal como la conciben los neohumeanos, es semejante a este programa de computación en tanto que su capacidad se reduce exclusivamente a hacer cálculos y plantear estrategia para alcanzar los fines suministrados por otra facultad distinta a la racionalidad misma (esta otra facultad es la voluntad del agente); así, a la racionalidad práctica no se le pueden atribuir los defectos que estos fines pudieran tener, puesto que está fuera de su poder el cuestionarlos, valorarlos o influir sobre ellos.

Un neohumeano podría objetarle a Quinn que cuando él sostiene que las teorías neohumeanas caen en la contradicción de considerar como una excelencia o como algo bueno la racionalidad que nos conduce a fines malos o abyectos, él usa “bueno” en un sentido no instrumental, cosa que los neohumeanos no aceptarían jamás. Como argumentamos en el párrafo anterior, los neohumeanos conciben a la racionalidad práctica como una facultad meramente instrumental y separada por completo de la voluntad y los estados apetitivos de los agentes —los cuales son los únicos que pueden suministrar los fines de la acción. La racionalidad es “buena” para los neohumeanos sólo en la medida en que conduce efectivamente a los mejores medios para obtener los fines y, por lo tanto, no hay nada contradictorio en sostener que una buena (instrumentalmente entendida) racionalidad práctica puede conducir a lograr malos (no instrumentalmente entendidos) propósitos.

Una mejor vía que la que sigue Warren Quinn para criticar a las teorías neohumeanas, consiste en argumentar contra su muy discutible tesis de que la racionalidad no tiene poder alguno para influir sobre los estados apetitivos de los agentes, mostrando —como vimos que hacen Platts y Wiggins,<sup>114</sup> y como también hace McDowell<sup>115</sup>— que de hecho puede haber deseos que surjan a partir de la consideración que los agentes hagan de ciertas razones que les permitan percibir a los objetos de sus deseos como valiosos o deseables (o carentes de valor o indeseables) en sí mismo, con independencia de que ellos los deseen o no los deseen y con independencia de que contribuyan o no contribuyan a su propio interés. A diferencia de la vía de argumentación que sigue Quinn, podríamos argumentar, además, que así como aceptamos que las opiniones y las razones que nos suministran otras personas pueden lograr cambiar nuestras metas, así también uno mismo puede ir encontrando razones que lo conduzcan a cambiar sus propios fines.

La educación moral, dice McDowell, nos enseña a *ver* ciertas situaciones (por ejemplo, que una persona que está a nuestro lado sufra un infarto o que el ruido de nuestra fiesta no deje dormir a un vecino enfermo) como constituyendo en sí mismas razones poderosas para hacer o para dejar de hacer algo, independientemente de nuestros deseos, preferencias o intereses;<sup>116</sup> de manera similar a como, por ejemplo, la educación musical nos capacita para percibir el ritmo y la armonía propia del jazz, independientemente de nuestras preferencias musicales. Una persona que ha desarrollado su capacidad para adoptar un punto de vista moral puede reconocer las demandas que ciertas situaciones imponen sobre la conducta de un agente racional y ese reconocimiento puede influir sobre sus deseos para actuar en una u otra forma: “la razón revela los dictados de la virtud [...] como demandas genuinas para una voluntad racional”<sup>117</sup> y hay algún tipo de defecto en la racionalidad práctica de un agente que no logra reconocer esas demandas de la virtud, de manera similar a como hay algún tipo de defecto en quien no logra reconocer el ritmo y la armonía de una pieza de jazz, sino que sólo la percibe como ruido y barullo desordenado.

A partir de concepciones de la racionalidad práctica como la de McDowell, Foot podría desarrollar un argumento más poderoso para mostrar que un agente no puede poseer la bondad de la voluntad racional o el buen uso de su racionalidad práctica (que ella concibe como condición necesaria para la felicidad) si se plantea propósitos o realiza acciones que la racionalidad misma, al adoptar un punto de vista moral, permite reconocer como intrínsecamente indeseables. Es

---

<sup>114</sup> Ver apartado 3.3.2 de esta tesis.

<sup>115</sup> Cfr. McDowell, “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, *op. cit.*, pp. 14-16.

<sup>116</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 21. 2) McDowell, “Two Sorts of Naturalism”, *op. cit.*, p. 179.

<sup>117</sup> McDowell, “Two Sorts of Naturalism”, *op. cit.*, p. 178. Ver además John McDowell, “Virtue and Reason”; en *The Monist*, Vol. 62, N° 3, julio de 1979, p. 336.

defectuosa la racionalidad práctica de un agente que no puede reconocer las razones morales, que no puede ver que el hecho de que un fin sea malo o abyecto en sí mismo es una razón para no perseguirlo; pero nótese que esto es muy diferente de sostener, como hace Quinn, que incurre en una contradicción lógica quien cree que puede hacer un buen uso de su voluntad racional aun cuando persiga fines malos o abyectos.

#### **4.5 UN BALANCE GENERAL DE LA TEORÍA DE LA FELICIDAD DE FOOT Y UNA PROPUESTA OBJETIVISTA DE LA VIDA FELIZ**

Hemos visto que la teoría de la felicidad de Foot es similar a la teoría inclusivista de la *eudaimonia* de Aristóteles en varios aspectos. Por ejemplo, ambas son teorías "compuestas" o interiorista/exterioristas porque sostienen que la vida feliz requiere necesariamente de una multiplicidad de bienes, tanto internos como externos al agente; estos bienes, en el caso específico de Foot, son la bondad natural (que no puede alcanzarse sin la salud física y mental, y el buen uso de la racionalidad práctica), más ciertas condiciones externas favorables. Una noción compuesta de la felicidad como la de Foot y la de Aristóteles tiene la ventaja de no enfrentar el problema de teorías como la estoica y la milleana que, al concebir a la felicidad como un estado meramente interno al agente, se comprometen con la tesis contraintuitiva de que es posible vivir en condiciones externas objetivamente miserables y, sin embargo, ser feliz. Además, evidentemente, nociones compuestas de la felicidad como estas tampoco tienen que comprometerse con una tesis contraintuitiva como la de suponer que ser feliz consiste en la mera posesión de bienes externos y de estados corporales, sin importar que el agente disfrute o no de ellos, logre o no funcionamientos importantes con ellos, o se sienta o no satisfecho con su vida.

Por su parte, tanto Foot como Aristóteles sostienen una teoría objetiva de la felicidad, porque ambos argumentan que aquello en lo que consiste ésta no varía radicalmente de un individuo a otro, sino que depende en gran medida de la manera en que estamos constituidos los seres humanos en general, de los rasgos que compartimos y que son propios de nuestra naturaleza. Al argumentar de este modo Foot y Aristóteles evitan comprometerse, por un lado, con posiciones fuertemente relativistas según las cuales lo que sea tu felicidad, la mía o la de cualquier otra persona está en función de cuáles sean los deseos, los gustos, las preferencias o los intereses de cada una: Sus teorías naturalistas les permiten sostener que el hecho de que, por ejemplo, a una persona le gusten las prácticas pedófilas o disfrute torturando animales, no es una razón para pensar que dichas acciones son parte de lo que constituye su felicidad. Por otro lado, las concepciones footeana y aristotélica de la felicidad tienen también la ventaja de ser objetivas, sin tener que suponer que hay un punto de vista *sub specie aeternitatis* desde el cual se determina

qué es lo que los humanos requerimos para ser felices: No es Dios, ni una necesidad cósmica, ni una conciencia suprahumana lo que determina que nuestra felicidad consista en una cosa y no en otra; lo que sea nuestra felicidad, sostienen Foot y Aristóteles, depende del hecho contingente de que —como especie— los seres humanos tenemos ciertas características, facultades y comportamientos determinados.

Foot y Aristóteles coinciden también en sostener que el esfuerzo del agente tiene una importancia fundamental para el logro de la felicidad, puesto que, según ambos autores, una de las condiciones necesarias para ser feliz es hacer un buen uso de la racionalidad práctica y eso es algo en lo que el agente puede mejorar o perfeccionarse. El buen uso de la racionalidad práctica tiene un papel importantísimo en estas teorías porque afirman que esta capacidad es precisamente la más distintivamente humana, aquella que hace que las personas seamos diferentes del resto de los animales, y consideran ambos autores que podemos proponernos desarrollarla.

No obstante, tanto Foot como Aristóteles reconocen que los humanos somos seres vulnerables a una multiplicidad de factores que escapan del control de cada individuo (desastres naturales, accidentes, enfermedades, guerras, represión, etc.,) y que, ante el embate constante de una muy mala fortuna, ni el mejor de los esfuerzos del agente es suficiente para lograr su felicidad. Ni siquiera un hombre virtuoso y sabio como Príamo ni tampoco las admirables personas que se opusieron valientemente al nazismo pudieron asegurar su felicidad al verse enfrentadas con los muchos y graves infortunios que les tocó padecer. Es posible, ciertamente, que los agentes conserven su virtud y sigan haciendo un buen uso de su racionalidad práctica aun en las circunstancias más adversas, pero esto no garantiza que alcanzarán un estado de *eudaimonia*, pues pueden sufrir la privación de ciertos bienes indispensables para una vida feliz.

Ahora bien, si comparamos las teorías de la felicidad de Foot y de Aristóteles, parece que la teoría de Foot tiene algunas ventajas sobre la teoría inclusivista de la *eudaimonia* de Aristóteles. El que Foot conciba la bondad natural como algo que depende de la realización adecuada de las funciones más importantes en la vida humana, y el que introduzca el requerimiento de la salud física y mental como algo relevante sólo en la medida en que puede influir sobre la realización de dichas funciones, hace invulnerable a su teoría de la vida buena o feliz a la acusación de que exige la excelencia de todas y cada una de las facultades físicas y mentales del agente —acusación que, como dijimos al final del primer capítulo, sí se le puede hacer a la concepción inclusivista de la felicidad de Aristóteles. En la teoría de Foot, una limitación o deficiencia física y mental sólo es un obstáculo para la felicidad en la medida en que le impida al agente realizar alguna o algunas funciones importantes para la vida humana. De acuerdo con lo anterior, para Foot no sería

imposible, por ejemplo, que una persona minusválida alcanzara la felicidad en la medida en que sus limitaciones físicas se vieran compensadas por el ejercicio de otros funcionamientos humanos importantes.

Téngase en cuenta, aquí, que el tratamiento detallado que MacIntyre hace de las múltiples formas en que las personas dependemos unas de otras a lo largo de nuestras vidas enriquece la teoría de la felicidad de Foot, pues le permite enfatizar el siguiente hecho: El que una limitación física o mental llegue a impedir la realización de alguna o algunas funciones importantes de la vida humana es algo que depende, en gran parte, del apoyo que el agente reciba de otras personas y de las instituciones sociales. Para una persona inválida que ha sido abandonada por su familia, que es pobre y no puede comprar una silla de ruedas, que vive en una ciudad donde no hay rampas ni servicios de transporte adecuados para ella, etc., puede ser imposible realizar diversas funciones importantes (como por ejemplo ir a trabajar, asistir a un concierto, pasear, salir de compras, etc.); pero si esta persona recibe un apoyo suficiente y adecuado de parte de otros individuos y de las instituciones sociales, muy probablemente su invalidez no tendrá por qué ser un obstáculo para que ella logre tener una vida buena, para que sea feliz.

La teoría de la felicidad de Foot tiene, además, otra ventaja sobre la de Aristóteles: Para Foot, aquello en lo que consiste una vida feliz depende siempre de la naturaleza humana, tal como ésta es caracterizada por la ciencia y tal como se realiza en cada lugar y momento socio-histórico específico. Ella reconoce, pues, que aunque hay características que todos los humanos compartimos con independencia del momento socio-histórico y del lugar donde vivamos, hay también variaciones importantes a través del tiempo y del espacio en las formas de vida de distintos grupos humanos y en la peculiar manera en que éstos realizan diversas funciones propias de la vida humana; así, los requerimientos para una vida feliz seguramente no serán los mismos en el caso de, por ejemplo, un griego del siglo V a.C., un cristiano de la Edad Media y un indígena chiapaneco del siglo XXI. De modo que, a diferencia de Aristóteles, Foot no asume que una determinada forma de vida o un determinado comportamiento válido en un cierto momento histórico tenga fuerza normativa para la vida buena de cualquier persona en cualquier tiempo y lugar.

Cabe tener en cuenta, como una última ventaja respecto de la teoría de Aristóteles, que cuando Foot sostiene que las descripciones que diversas ciencias proporcionan son el criterio para determinar las características propias de la naturaleza humana, ella se compromete con una concepción empírica y no metafísica de ésta. Sin embargo, proponer una concepción empírica de la naturaleza humana no deja de tener sus problemas: Como dijimos antes, parece una empresa poco

viable, en términos prácticos, la de intentar caracterizar de manera completa, coherente y verdadera la forma de vida de los humanos en un momento socio-histórico específico. Y el problema es que sin una caracterización de este tipo no puede formularse la premisa mayor del argumento que, de acuerdo con la propuesta de Foot, permitiría sustentar un juicio evaluativo sobre la felicidad o la calidad de la vida de un individuo.

Creo que Foot podría responder a la crítica anterior argumentando que, lo que requiere una teoría naturalista de la vida buena o la felicidad, no es una especie de catálogo completo de descripciones de la forma en que los humanos realizan —aquí y ahora— todas y cada una de las funciones importantes, sino una caracterización general aceptable de *las condiciones* requeridas para la realización de las funciones importantes de la vida humana, incluyendo, entre esas condiciones, la de que el agente desarrolle su capacidad para usar su razonamiento práctico atendiendo a las peculiaridades propias de la forma de vida de los humanos en el particular contexto socio-histórico en el que él se desarrolla. Así, por ejemplo, al participar en la vida económica de su comunidad (que es una de las funciones importantes de la vida humana), un buen razonador práctico tendría que considerar las demandas que imponen las peculiaridades de las prácticas económicas propias del grupo humano al cual pertenece; hay demandas distintas, por ejemplo,<sup>118</sup> para los agentes que participan en la vida económica de un grupo nómada que vive básicamente de la caza, que para los agentes que participan en la vida económica de un grupo donde la industria y el comercio son las actividades predominantes... Téngase en cuenta, sin embargo, que esta manera de responder a la crítica que se le ha planteado a Foot hace que la noción de “la forma de vida humana, tal como se realiza aquí y ahora” pierda el rol centralísimo que ella le atribuye en su teoría de la felicidad, para ser desplazada por una caracterización de *las condiciones* requeridas para la realización de las funciones importantes de la vida humana. Ésta tiene que incluir, entre otras cosas, la condición de que —al realizar dichas funciones— ejercitemos la racionalidad práctica teniendo en cuenta las peculiaridades de nuestro contexto socio-histórico.

Teniendo en cuenta las ventajas que hemos visto que tiene la concepción de la felicidad de Foot sobre las concepciones rivales de Mill, los estoicos e incluso Aristóteles, así como algunas de los ajustes sugeridos para eliminar las limitaciones de aquella, es posible sostener que *la felicidad consiste en florecer como seres humanos, esto es, en dar cumplimiento a la forma de vida propia de nuestra especie tal como ésta se realiza en un momento y un lugar específicos*, para lograr lo cual se requiere satisfacer las siguientes condiciones:

---

<sup>118</sup> Cfr. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, op. cit., p. 95.

*Primero*, que el agente haga *un buen uso de la racionalidad práctica*, para elegir y perseguir diversos bienes relativos al ejercicio de las funciones propias de la vida humana (por ejemplo, las funciones que tienen que ver con el establecimiento de relaciones de amistad, con la organización de la vida política, con la producción de satisfactores, con el disfrute y la creación de arte, con la elección de una determinada manera de vivir su propia vida, etc.). El buen uso de la racionalidad práctica implica que el agente tome en cuenta, *de acuerdo con los requerimientos de cada situación particular y del contexto socio-histórico de que se trate*, tres tipos de razones para actuar: las razones específicamente morales, las razones de conveniencia grupal que suponen la cooperación, y las razones relacionadas con la búsqueda de la satisfacción de deseos y preferencias personales.

*Segundo*, que el agente tenga *la mínima buena suerte requerida para conseguir efectivamente los diversos bienes que son el objeto de sus acciones*; esta buena suerte tiene que ver con factores que escapan total o parcialmente al control del agente, como son su salud física y mental, y las características de su entorno natural y social. Téngase en cuenta que ciertas limitaciones físicas o mentales no necesariamente le impiden al agente realizar funciones importantes de la vida humana, mientras reciba apoyo adecuado de parte de otras personas y de las instituciones sociales.

*Tercero*, que el agente *experimente satisfacción* al poder elegir y perseguir a través de sus acciones ciertos bienes relativos al ejercicio de las funciones importantes de la vida humana, y que disfrute de los que ya posee.

**SEGUNDA PARTE:**

**EL SENTIDO DE LA VIDA. CONCEPCIONES OBJETIVAS Y SUBJETIVAS**



## **CAPÍTULO 5: ¿POR QUÉ EL PROBLEMA DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA NO SE PLANTEA EN LAS ÉTICAS ARISTOTELICA Y ESTOICA?**

En los dos primeros capítulos de esta tesis se sostuvo que la ética aristotélica y la ética estoica son eudemonistas, porque para ellas el mayor bien al que los humanos podemos aspirar es la *eudaimonia* o la felicidad. Así, clarificar en qué consiste la vida feliz y determinar las condiciones que se requieren satisfacer para alcanzarla es una de las tareas más importantes a las que aquéllas se abocan.

Ahora bien, aunque es evidente que para Aristóteles y para los estoicos la pregunta: “¿En qué consiste la vida buena?” no puede ser adecuadamente respondida al margen del tema de la felicidad, llama la atención que el tema del sentido de la vida —que está también estrechamente conectado con la concepción de la vida buena— parezca, a primera vista, por completo ausente de su filosofía moral.

Lo que me propongo en este capítulo es defender la tesis de que la razón por la que el tema del sentido de la vida no se plantea en las éticas de Aristóteles y de los estoicos es que ellos asumen, implícitamente, que la existencia de los seres humanos no es absurda, que no carece de sentido, sino que está naturalmente orientada hacia una meta intrínsecamente valiosa que la dota de sentido: El florecimiento de la naturaleza humana que, como vimos en capítulos anteriores, aquellos filósofos identifican con la *eudaimonia*. Esta concepción del sentido de la vida implícita en las éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos es objetivista e inmanentista; objetivista, porque el sentido de la vida se considera como determinado por la naturaleza humana que es, por supuesto, la misma en todas las personas, independientemente de las variaciones en cuanto a sus preferencias o deseos particulares; inmanentista, porque la meta que le da sentido a la vida —es decir, la *eudaimonia*— se considera inherente a la vida humana misma, en vez de hacerla depende de algo externo o más allá de ella.

En la primera sección de este capítulo intentaré determinar si el naturalismo ético en el que se inscriben las concepciones de la *eudaimonia* aristotélica y estoica ofrece, realmente, una base suficiente para sostener una noción aceptable del sentido de la vida humana. Después, en la segunda y la tercera sección, examinaré la relevancia que podrían tener las explicaciones teleológicas de la naturaleza formuladas por Aristóteles y los estoicos —respectivamente— sobre las concepciones implícitas del sentido de la vida humana que afirmo que están presentes en sus teorías éticas. Por último, en la cuarta sección, elaboraré algunas conclusiones respecto de las

relaciones que pueden establecerse entre las éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos, sus respectivas teorías teleológicas del mundo natural y el tema del sentido de la vida humana.

## **5.1 UNA ÉTICA NATURALISTA ¿PERMITE FUNDAMENTAR UNA CONCEPCIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA?**

En los ámbitos de la vida cotidiana y de la reflexión filosófica es común hablar de una vida significativa o con sentido para referirse a *aquella vida que está orientada hacia la consecución de un propósito dominante o una finalidad última*;<sup>1</sup> así, por ejemplo, suele considerarse que vidas como la de la Madre Teresa de Calcuta o como la de Einstein son paradigmas de la vida con sentido, porque estuvieron orientadas hacia metas dominantes muy definidas: Aliviar el sufrimiento de los moribundos desposeídos y desarrollar el conocimiento en el campo la física, respectivamente. En el capítulo 8 discutiré qué tan adecuado resulta concebir a la vida con sentido de esta manera; por ahora, pretendo sólo sostener que tal concepción de la vida significativa está implícita en las teorías eudemonistas de Aristóteles y de los estoicos

Como vimos en los dos primeros capítulos de esta tesis, para los estoicos y para Aristóteles la *eudaimonia* es el fin último de la vida humana, el bien supremo que hace que la vida de cualquier persona sea la mejor de las vidas posibles y, por eso, cabe decir que —pese a que ellos no examinan explícitamente la concepción de “vida significativa”— conciben a nuestra existencia como teniendo un sentido muy definido: la búsqueda de la *eudaimonia*. Siendo la *eudaimonia* el bien más completo, autosuficiente y valioso en sí mismo, según Aristóteles y los estoicos, a ella debieran estar dirigidos, en último término, todos los esfuerzos que realizamos los seres humanos.

Hay, por supuesto, grandes diferencias en el contenido preciso que los estoicos y Aristóteles le dan al concepto de *eudaimonia* y —como quedó establecido en los dos primeros capítulos de este tesis— sus respectivas comprensiones de la felicidad se contraponen radicalmente en el hecho de que, mientras que los estoicos consideran que la felicidad es un mero estado interno del agente, Aristóteles, en cambio, la considera como un estado que abarca tanto aspectos internos como externos a la persona. A pesar de estas y otras diferencias, hay una coincidencia crucial en las concepciones de la *eudaimonia* de estos filósofos: Ambas se inscriben dentro de teorías éticas

---

<sup>1</sup> Los siguientes autores examinan algunas concepciones del sentido de la vida que parten de la idea de que una vida significativa es aquella orientada hacia la consecución de un propósito o una finalidad: 1) Thaddeus Metz, “The Concept of Meaningful Life”; en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 38, N° 2, abril del 2001, p. 141. 2) Joseph Ellin, *Morality and the Meaning of Life. An Introduction to Ethical Theory*, Orlando: Harcourt Brace College Publisher, 1995, pp. 300-302. 3) Paul Edwards, “The Meaning and Value of Life”; en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, N.Y.: Macmillan, 1967, Vol. 4. Aquí sigo la edición del texto que aparece en E. D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2ª ed., p. 143.

de tipo naturalista, específicamente, dentro de teorías éticas que justifican sus concepciones de la vida buena a partir de un análisis de las características propias de la naturaleza humana. Si hay un conjunto de rasgos naturales que caracterizan a la especie humana como tal, entonces —argumentan los estoicos y también Aristóteles— puede decirse que para cada ser humano en lo particular, alcanzar una buena vida significa poseer la excelencia de esos rasgos que son propios de su especie o, dicho en otros términos, florecer de acuerdo con su propia naturaleza.

Pero, ¿hasta qué punto una ética naturalista como la de Aristóteles y los estoicos permite fundamentar suficientemente una concepción del sentido de la vida, entendido éste como la orientación hacia una meta dominante? ¿Acaso tal comprensión del sentido de la vida no requiere justificar la afirmación de que “x cosa es la meta última para los humanos” en argumentos que apelen a un punto de vista más amplio que el que tiene en cuenta únicamente la forma en la que los individuos de nuestra especie estamos constituidos? Alguien podría sostener, por ejemplo, que para que algo pueda considerarse como la meta última que *debiéramos* perseguir los humanos se requiere poder establecer esto desde un punto de vista absolutamente objetivo, y que tal punto de vista es imposible de lograr a menos que se asuma una perspectiva más amplia que la que tiene en cuenta únicamente las características de nuestra especie. En lo que sigue intentaré establecer qué tanto de razón hay en cuestionamientos como los anteriores.

Suponiendo que se admita que la orientación hacia una meta última es una condición necesaria para que la vida de una persona tenga sentido, todavía hace falta preguntarse por el criterio que permitiría identificar cuál o cuáles cosas pueden contar como metas últimas. ¿Son los deseos y las preferencias de cada individuo, en lo particular, los que cuentan para la determinación de la meta última de su vida? ¿Son los grupos sociales, con sus peculiaridades históricas y culturales, en los que recae la tarea de determinar la meta última que sus miembros tienen que perseguir? ¿Hay algún designio divino o alguna necesidad cósmica que determine, de alguna forma, la meta última de la vida de cualquier ser humano?

Hasta donde puedo ver, las preguntas anteriores pueden responderse desde las siguientes dos posiciones extremas: En uno de los extremos están quienes argumentan que la vida sólo puede ser significativa, si está orientada hacia el logro de metas cuyo valor objetivo depende de su conexión con algún tipo de realidad supra-humana, algo distinto y más allá de la vida humana misma; ésta es la posición de quienes defienden lo que en adelante llamaré “concepciones trascendentistas del sentido de la vida”. En el otro extremo, están quienes sostienen que para que la vida sea significativa sólo se requiere que esté orientada hacia el logro de metas que sean valiosas desde un punto de vista subjetivo o, dicho de otro modo, que para darle sentido a la vida basta con que el agente haga de la satisfacción de cualquiera de sus deseos o impulsos o intereses

la meta última de sus acciones; ésta es la posición quienes defienden lo que a partir de aquí llamaré "concepción subjetivista del sentido de la vida".

Entre las concepciones trascendentistas del sentido de la vida pueden identificarse, a su vez, por lo menos dos posiciones. *Primero*, aquellas que sostienen que nuestras vidas no terminan con la muerte en este mundo, sino que existe una vida eterna más allá de este plano terrenal y que lo que hagamos aquí es lo que determinará nuestra felicidad o infelicidad en la otra vida; así, lo que le da sentido a esta vida es precisamente que nuestras acciones en ella son las que nos conducen a la felicidad o a la infelicidad eterna. Generalmente quienes sostienen esta posición, como por ejemplo Tolstoj,<sup>2</sup> piensan que si esta vida terminara con la muerte, entonces, nada tendría valor o importancia; ¿de qué serviría que nos afanáramos en conseguir un asenso laboral, prosperidad económica, honores, el amor de nuestra pareja, etc., si finalmente la muerte llegara para barrernos definitivamente de la faz de la Tierra? *Segundo*, aquellas posiciones que sostienen que los humanos somos parte de un universo ordenado donde cada entidad existente tiene un lugar y un propósito que cumplir; de manera que lo que le da sentido a nuestra vida es precisamente cumplir con aquel propósito para el cual existimos.<sup>3</sup>

Las teorías éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos evidentemente no pueden satisfacer las condiciones impuestas por las concepciones trascendentistas del sentido de la vida, porque ellas justifican la identificación de la *eudaimonia* con el fin último de la vida exclusivamente en el análisis que hacen de las características naturales de los individuos de la especie humana, sin apelar de ninguna manera a la idea de que hay una vida para nosotros después de la muerte o de que formamos parte de algún orden cósmico.

Observándonos a nosotros mismos en tanto que especie podemos ver que, al igual que todos los demás seres vivos, nos nutrimos y crecemos; como muchas otras especies animales, tenemos percepciones auditivas, olfativas, táctiles, etc., y experimentamos inclinaciones y apetitos; pero, a diferencia de cualquier otro animal, los humanos tenemos la capacidad para razonar, tanto para enfrentar situaciones de nuestra vida práctica, como para aplicarnos a la comprensión de problemas teóricos. Según vimos en los capítulos 1 y de 2 de esta tesis, es en el contexto de este análisis de la naturaleza de los seres humanos que Aristóteles y los estoicos se preguntan: ¿Cuál es la mejor vida para un ser humano? ¿En qué consiste el mayor bien para ellos y, por tanto, aquello

---

<sup>2</sup> Cfr. León Tolstoj, *Ispoved*, 1984. Aquí sigo la traducción al inglés de Leo Weiner, "My Confession"; en Oswald Hanfling (ed.), *op. cit.*, pp. 9-19.

<sup>3</sup> La concepción teleológica de la vida humana que sostienen los estoicos podría considerarse, como sostiene John Kekes y como veremos más adelante, una teoría del sentido de la vida entendido en estos términos. Cfr. Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, p. 23.

que debería constituir la meta última de sus vidas? A través de sus respectivos argumentos del *ergon* o de la función propia de los seres humanos —que ellos identifican con la vida racional— fundamentan la tesis de que la meta última de la vida humana y el mayor bien para éstos tiene que consistir en vivir de acuerdo con el mejor y más perfecto de los rasgos de su naturaleza, es decir, en vivir una vida racional... Aunque, como ya se ha dicho, por “vida racional” los estoicos y Aristóteles entienden cosas diferentes; e incluso el mismo Aristóteles parece defender, en distintos pasajes de sus textos, dos interpretaciones distintas de lo que es la vida racional, dependiendo de si enfatiza la importancia de la razón teórica únicamente o también la de la razón práctica, y si considera a los bienes externos y corporales sólo medios necesarios para el ejercicio de la actividad racional o también elementos constitutivos de la *eudaimonia*.

Quienes sostienen la posición opuesta al trascendentismo y defienden una concepción subjetivista del sentido de la vida, frecuentemente argumentan que no hay manera alguna de constatar ni la existencia ni las características de una supuesta entidad suprahumana o una vida después de la muerte o un orden cósmico que pudieran darle sentido a nuestra existencia y que, por ello, no cabe la posibilidad de establecer ningún criterio objetivo para juzgar acerca de lo que puede ser valioso o bueno perseguir como meta de nuestras vidas. Constatar esto podría resultar desalentador, según algunos defensores de las concepciones subjetivistas del sentido de la vida (como lo fue, en su momento, Richard Taylor<sup>4</sup>), si no fuera porque reconocerlo nos permite renunciar de una vez y por todas a la pretensión inalcanzable de darle a nuestra vida un sentido valioso desde un punto de vista objetivo, concentrándonos, en cambio, en hacer lo que sí está en nuestras manos: Darle a nuestras vidas un sentido subjetivamente valioso, esto es, un sentido que *para cada uno de nosotros en lo particular* sea valioso, lo cual se puede lograr haciendo de la satisfacción de alguno de nuestros deseos o impulsos o intereses la meta última de nuestras vidas; si Sísifo siente el deseo avasallador de rodar piedras, entonces, de acuerdo con los subjetivistas, en la satisfacción de ese deseo él puede encontrar el sentido de su existencia.

Según las concepciones subjetivistas, pues, es imposible darle a nuestra vida un sentido que sea valioso desde un punto de vista objetivo, pero, pese a ello, cabe la posibilidad de darle un sentido que sea valioso desde nuestro propio punto de vista. Basta con que orientemos nuestras acciones hacia la satisfacción de alguno de nuestros deseos o intereses o impulso para que nuestra vida cobre un sentido, aunque éste sea personal y subjetivo. Esta posición es por supuesto inaceptable para una ética naturalista del tipo de la de Aristóteles y de los estoicos, porque, en contra de lo que afirma el subjetivismo, esta ética sí reconoce una fuente objetiva de valoración moral: Aquello que permite que florezcan los rasgos naturales de los individuos de la especie

---

<sup>4</sup> Cfr. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, Buffalo: Prometheus Books, 1984, pp. 256-268.

humana, lo que es adecuado para que realicen su naturaleza. Ciertamente, una ética naturalista como la de los estoicos y la de Aristóteles no pretende establecer criterios de valoración moral que dependan de nuestra conexión con alguna realidad distinta y más allá de la humana, sino que dicho criterio se hace depender únicamente de la consideración de aquello que es bueno o valioso o importante *para los humanos* dada nuestra naturaleza, es decir, aquello que de hecho necesitamos para florecer como miembros de nuestra especie.

Me parece que la razón por la que las concepciones subjetivistas del sentido de la vida plantean como requerimiento para la objetividad de los juicios morales el tener un criterio que no dependa únicamente de la consideración de lo que es bueno o valioso para los humanos, es que confunden las categorías que David Wiggins llamó "antropocéntrico/no-antropocéntrico" y "objetivo-subjetivo".<sup>5</sup> Mientras que, como explica Wiggins, la distinción entre objetividad y no-objetividad tiene que ver "con la existencia de estándares de argumento aceptados públicamente y criticables racionalmente, o con razonamientos conducentes a la verdad",<sup>6</sup> la distinción entre lo antropocéntrico y lo no-antropocéntrico tiene que ver con "la orientación hacia los intereses humanos o a un punto de vista humano";<sup>7</sup> así que es posible, en principio, que lo antropocéntrico sea tanto más o menos objetivo, como totalmente subjetivo. Los juicios acerca las prácticas homosexuales, por ejemplo, pueden llegar a suscitar gran interés en un determinado grupo humano, pero esto en sí mismo ni merma ni incrementa la objetividad de tales juicios; lo que es relevante para la objetividad de un juicio sobre las prácticas homosexuales es la calidad y la pertinencia de la evidencia que los apoya y de los argumentos que se esgrimen para defenderlos, de manera que cualquier agente racional que tenga acceso a la información relevante pueda discutirlos y evaluarlos con base en razones.

Uno de los errores que cometen las concepciones subjetivistas del sentido de la vida consiste en creer que, del hecho de que juzguemos nuestras vidas y nuestras acciones a partir de criterios que dependen de las características, necesidades, intereses, etc., propios de los humanos, se sigue que nuestros juicios son irremediamente arbitrarios y carentes de objetividad, cuando —en realidad— podemos fundamentar tales juicios en argumentos que pueden evaluarse pública y racionalmente.

Lo que proponen las éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos es, precisamente, determinar aquello en lo que consiste la meta última de la vida humana a partir de la consideración

---

<sup>5</sup> Cfr. Wiggins, *op. cit.*, pp. 99-102.

<sup>6</sup> Wiggins, *op. cit.*, p. 101. [Ésta y todas las traducciones subsiguientes del texto de Wiggins son mías.]

<sup>7</sup> *Idem.*

de nuestras características, esto es, a partir de la consideración de nuestras capacidades físicas y mentales, de las formas de vida que nos son propias, de nuestras necesidades e intereses, en fin, de los rasgos que nos definen como miembros de la especie a la cual pertenecemos. Y ya que, según Aristóteles y los estoicos, la observación y el análisis nos permite argumentar convincentemente a favor de que los rasgos definitorios y más importantes de la especie humana son los mismos independientemente del momento histórico y de la sociedad a la que pertenezca cada individuo<sup>8</sup> (por ejemplo, todos tenemos necesidad de alimentarnos, poseemos la capacidad para razonar, vivimos en grupos humanos, nos organizamos socialmente para lograr nuestros propósitos, creamos cultura, etc.), es claro que la determinación de aquello en lo que puede consistir el bien supremo para un ser humano no depende meramente de los caprichos, deseos o intereses de cada persona que juzgue al respecto.

Reconocer que una ética naturalista puede, en principio, ofrecer fundamentos convincentes para argumentar a favor de que hay algo que puede ser reconocido como el bien supremo para los humanos, que eso es un bien objetivamente valioso y que perseguirlo como meta última podría dotar de sentido a la vida de las personas, no significa —sin embargo— tener que aceptar que ese bien supremo consiste precisamente en lo que Aristóteles o los estoicos dicen que consiste. En los dos primeros capítulos de esta tesis evaluamos las concepciones de la *eudaimonia* de estos filósofos y vimos que tienen algunas limitaciones y están sujetas a algunas críticas. Hasta aquí he querido mostrar, únicamente, que en las éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos pueden encontrarse, efectivamente, bases suficientes para sostener una concepción del sentido de la vida humana objetivista y no-trascendentista, esto es, una concepción según la cual tener una vida con sentido consiste en lograr tener ciertas características inherentes a la vida humana misma, que son objetivamente valiosas: El florecimiento de nuestra naturaleza.

Ahora bien, diversos estudiosos han argumentado que la ética estoica<sup>9</sup> y la ética aristotélica<sup>10</sup> no pueden ser comprendidas en su justa dimensión, si no se reconoce su conexión con una comprensión teleológica de la vida humana, la cual forma parte de una explicación teleológica más amplia que abarca a muchas otras cosas de la naturaleza, además de los seres humanos. Si esto es así, entonces, tal vez quepa la posibilidad de defender también una concepción del sentido

---

<sup>8</sup> Tesis que hemos visto que se matiza en la ética naturalista de Foot, al darle mayor importancia a las variaciones sociales y culturales en la determinación de lo que, en el caso de cada persona en particular, puede significar “florecer como ser humano”.

<sup>9</sup> Ver por ejemplo: 1) John M. Cooper, “Eudaimonism, the Appeal to Nature, and ‘Moral Duty’ in Stoicism”; en Engstrom y Whiting (eds.), *op. cit.*, pp. 261-284. 2) Gisela Striker, “Following Nature: A Study in Stoic Ethics”; en Julia Annas (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. IX, 1991, pp. 1-73. Striker leyó una primera versión de este texto en la Sexta Conferencia Nellie-Wallace, celebrada en la Universidad de Oxford en 1984.

<sup>10</sup> Ver la reseña que Brad Inwood hace del libro *The Morality of Happiness* de Julia Annas; en *Ancient Philosophy*, Vol. XV, N° 2, 1995, pp. 652-653.

de la vida humana —entendido como orientación hacia una meta última y objetivamente valiosa— que no apele simplemente a la ética naturalista de la que se ha hablado, sino que se sostenga sobre las explicaciones teleológicas de la naturaleza formuladas por aquellos filósofos. Examinemos esta posibilidad.

## **5.2 LAS EXPLICACIONES TELEOLÓGICAS DE ARISTÓTELES ¿SON ADECUADAS PARA FUNDAMENTAR UNA CONCEPCIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA?**

Ofrecer una explicación teleológica de la realidad, o de una parte de ésta, significa ofrecer una comprensión de los diversos elementos, estructuras y procesos que la componen a la luz de los propósitos que éstos contribuyen a lograr o a mantener; en el marco de este tipo de explicaciones los propósitos se consideran, explícita o implícitamente, algo bueno y/o provechoso desde algún punto de vista.<sup>11</sup> En este sentido son teleológicas, por ejemplo, tanto las explicaciones de filósofos de la Antigüedad, como las de biólogos contemporáneos que dicen que los felinos tienen áspera la lengua *para* poder raspar la carne de los huesos o que los peces tienen branquias *para* poder respirar. Una discusión, hasta ahora sin resolver, es si las explicaciones teleológicas constituyen explicaciones genuinas y útiles o si, por el contrario, carecen de legitimidad y son —en todo caso— reductibles a otro tipo de explicaciones que no apelan a propósitos.<sup>12</sup>

Platón, Aristóteles y los estoicos, en la Antigüedad, y Charles Taylor,<sup>13</sup> Andrew Woodfield<sup>14</sup> y Jaques Monod,<sup>15</sup> en nuestros días, son algunos de quienes consideran a las explicaciones teleológicas como explicaciones genuinas e indispensables para lograr una comprensión adecuada de la realidad. Evidentemente, el desarrollo en todos los ámbitos del conocimiento ha hecho que las tesis teleológicas contemporáneas difieran de manera importante respecto de las antiguas.

Si la contribución al logro o al mantenimiento de ciertos propósitos no sólo se considera un aspecto importante para la comprensión de determinados elementos, estructuras y procesos del mundo de los seres vivos en particular, sino que se considera, además, *una causa* por la que

<sup>11</sup> Cfr. 1) John Cooper, "Aristotle on Natural Teleology"; en Malcom Schofield y Martha C. Nussbaum (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 197. 2) David Sedley, "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?"; en *Phronesis*, Vol. XXXVI, N° 2, 1991, p. 179. 3) Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Londres: Gerald Duckworth & Co., 1979. Aquí sigo la traducción al español de Ricardo Salles, *Necesidad, causa y culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, Mexico: UNAM/IIF, 2003, pp. 227-233. 4) Furley, "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?"; en Michael Frede y Gisela Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 66. 5) John L. Mackie, *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Londres: Oxford University Press, 1974, pp. 272-274. 6) Inwood, *op. cit.*, pp. 653-661.

<sup>12</sup> Cfr. 1) Ponce, *op. cit.*, pp. 7-12. 2) Sorabji, *op. cit.*, pp. 227-252.

<sup>13</sup> Cf. Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, 2ª ed.

<sup>14</sup> Cfr. Andrew Woodfield, *Teleology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

<sup>15</sup> Cfr. Jacques Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, N.Y.: Alfred A. Knopf, 1971. En esta tesis sigo la traducción al español de Francisco Ferrer Lerin, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona: Tusquets, 3ª ed., 1985.



aquellos elementos, estructuras y procesos existen y se desarrollan tal como lo hacen (asumiendo una noción muy amplia de "causa" como una condición que antecede temporalmente al efecto y que lo determina, aunque no necesariamente sea su antecedente más inmediato), entonces, tenemos un tipo particular de explicación teleológica acerca del mundo de los seres vivos que —según afirman algunos especialistas— es precisamente la que sostuvo Aristóteles. Veamos.

### 5.2.1 Teleología o causas finales en la naturaleza

Entre los especialistas hay gran polémica respecto de qué tan amplia es la aplicación que Aristóteles hace de sus explicaciones teleológicas: Mientras que algunos sostienen que para él estas explicaciones abarcan al mundo de los seres vivos y al de lo inanimado,<sup>16</sup> otros afirman que abarcan únicamente al mundo de los seres vivos.<sup>17</sup> Ahora bien, lo que los especialistas no discuten es que para la concepción aristotélica del mundo natural es fundamental la tesis de que hay *algunas* cosas que existen o se producen para lograr o mantener determinados propósitos o, dicho en otros términos, que hay causas finales<sup>18</sup> que explican la presencia de ciertas cosas o la ocurrencia de ciertos fenómenos de la naturaleza. Según afirman diversos especialistas,<sup>19</sup> contra lo que podría creerse Aristóteles no se compromete de ninguna manera con la idea de que una deidad o una entidad racional perfecta o algún ser sobrenatural es el agente responsable de que ciertas cosas sirvan a determinados fines o propósitos, sino que él ubica el origen de cualquier movimiento que está dirigido hacia un fin en la naturaleza misma de las cosas que realizan ese movimiento.

A quienes afirman, como Empédocles o como Demócrito, que en el mundo nada existe ni ocurre *para que* se logre cierto fin, sino que todo se da por azar y debido a razones puramente materiales y mecánicas, y que el hecho de que algo llegue a ser útil para cierto fin es pura coincidencia, Aristóteles les responde lo siguiente:

---

<sup>16</sup> Cfr. 1) Sedley, *op. cit.*, pp. 182-184. 2) A.A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 185. 3) David Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 115-120. 4) Cooper, "Aristotle on Natural Teleology", *op. cit.*, pp. 216-218. 5) Woodfield, *op. cit.*, p. 6.

<sup>17</sup> Cfr. 1) Martha C. Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, Princeton: Princeton University Press, 1978, pp. 100-106. 2) Julia Annas, *Ancient Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford y N.Y.: Oxford University Press, 2000. Aquí sigo la traducción al español de José María Fábregas, *Una brevísima introducción a la filosofía antigua*, México: Océano, 2004, p. 124. 3) John Herman Randall, *Aristotle*, N.Y.: Columbia University, 1962. 4) W.D. Ross, *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1936, pp. 42-43.

<sup>18</sup> Recuérdese que Aristóteles distingue varios tipos de causas para explicar los procesos y las cosas de la naturaleza: La causa final de algo es el propósito para el cual existe o se produce; su causa formal son sus características definitorias o el paradigma al que se conforma; su causa material es aquello de lo que está hecho, es decir, su conformación física; y su causa eficiente es el principio del movimiento o del cambio. La causa eficiente es la que está más cercana al sentido contemporáneo del término "causa". Cfr. 1) Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, 194b 15 – 195a 5 (II.3, pp. 140-142). 2) Düring, *op. cit.*, p. 321. 3) Sorabji, *op. cit.*, p. 72. 4) James G. Lennox, *Aristotle: On the Parts of Animals*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 124. 5) John D. Barrow y Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 38.

<sup>19</sup> Cfr. 1) Annas, *Ancient Philosophy. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, p. 125. 2) Sorabji, *op. cit.*, p. 239. 3) David Furley, "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?", *op. cit.*, pp. 65 y 68. 4) Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, *op. cit.*, p. 60 y 74. 5) Düring, *op. cit.*, p. 512. 6) Woodfield, *op. cit.*, p. 6.

[Todas las cosas] que son por naturaleza [como la lluvia de temporada o el bombeo de la sangre que realiza el corazón], llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos, lo que no sucede en los hechos debidos a la suerte o a la casualidad. Pues no parece un resultado de la suerte ni de una mera coincidencia el hecho de que llueva a menudo durante el invierno, pero sí durante el verano; ni que haga calor en verano, pero sí en invierno. Así pues, ya que se piensa que las cosas suceden o por coincidencia o por un fin, y puesto que no es posible que suceden por coincidencia ni que se deban a la casualidad, sucederán entonces por un fin.<sup>20</sup>

Este argumento podría reconstruirse así: (1) 'En la naturaleza hay cosas que suceden con regularidad; por ejemplo, los astros se mueven de manera cíclica en el cielo, la temporada de lluvias ocurre siempre en la misma época del año, a la lluvia le sigue la evaporación del agua, las mariposas monarca emigran regularmente al mismo lugar que los años anteriores, el sistema inmunológico de los animales reacciona regularmente ante las enfermedades, el corazón de los animales que lo tienen bombea la sangre, etc.' (2) 'Las coincidencias no son regulares, es decir, no se repiten siempre o casi siempre de manera similar.' Por lo tanto, (3) 'En la naturaleza hay cosas que no suceden por pura coincidencia.' Ahora bien, (4) 'Todo lo que sucede, sucede o por coincidencia o por algún propósito.' Así que, a partir de (3) y (4), puede concluirse que (5) 'En la naturaleza hay cosas que suceden por algún propósito.'

¿Cómo podría ser producto de la mera casualidad —se pregunta Aristóteles— que los carnívoros casi siempre tengan agudos incisivos al frente del hocico, que les permiten rasgar la carne, y molares atrás, que les permiten masticarla? ¿O que muchas de las plantas y de los animales que viven en el desierto tengan organismos con características peculiares que les permiten almacenar grandes cantidades de agua, de manera que pueden sobrevivir durante los largos meses de sequía? ¿O que generalmente las aves carroñeras tengan la cabeza y el cuello parcial o completamente pelado, de manera que pueden hurgar con más facilidad entre las entrañas de los cadáveres de los que se alimentan?... En fin, ¿cómo los meros eventos azarosos podrían ser la causa de la asombrosa regularidad que encontramos en la adaptación de todos los seres vivos a su entorno y en la adecuación de las diversas partes de sus organismos a las funciones que les son necesarias para vivir? Careciendo de una mejor explicación para esta regularidad que le parece asombrosa, Aristóteles concluye que en el mundo tiene que haber propósitos o causas finales por las cuales dicha regularidad se produce.

Pero Aristóteles no se limita a decir que tenemos que aceptar la existencia de propósitos en la naturaleza porque es la única manera en que puede darse una explicación satisfactoria de las regularidades que encontramos en ella. Como un buen estudioso del mundo físico y atento a la información empírica con que cuenta, Aristóteles se da a la tarea de indagar cómo es que operan

---

<sup>20</sup> Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, 198b 35 – 199a 5 (II.8, pp. 163). Además ver: 1) Sedley, *op. cit.*, p. 183. 2) Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, *op. cit.*, pp. 117-118. 3) Furley, "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?", *op. cit.*, p. 77.

específicamente esas causas finales y, como sostienen los especialistas a los que antes hice referencia, al hacer esto no recurre a instancias sobrenaturales o divinas.

Particularmente en sus estudios sobre las estructuras, los funcionamientos y los comportamientos de los seres vivos se hace patente que Aristóteles tiene una comprensión de las causas finales sustentada de manera importante en sus observaciones empíricas.<sup>21</sup> Él intenta dar cuenta de regularidades tales como que el órgano del corazón siempre lleve a cabo la función de bombear la sangre en los animales que lo poseen, que las raíces de las plantas contribuyan siempre a sus procesos de nutrición, que los leones busquen presas cuando están hambrientos, que los carnívoros siempre tengan incisivos afilados que les permite rasgar la carne, que de una semilla nazca siempre un individuo de la misma clase que aquel que produjo la semilla, etc., y sin presuponer, por supuesto, ni la teoría de la evolución de las especies<sup>22</sup> ni las teorías actuales sobre la transmisión de información genética entre individuos, propone —según sostienen algunos de sus intérpretes— la siguiente explicación:<sup>23</sup> Es a través de la generación biológica como cada miembro embrionario de una especie recibe de su progenitor la potencialidad para desarrollar el conjunto de las capacidades vitales que caracterizan a los individuos maduros de la clase a la que pertenece, es decir, como recibe la potencialidad para desarrollar completamente su *forma* o la organización funcional plena que es propia de de la clase de animal o de planta a la que pertenece. En un individuo ya maduro, el conjunto de sus capacidades vitales tiende a promover y a mantener los funcionamientos maduros que son propios de los individuos de su clase, así como a perpetuar, a través de la reproducción, ese sistema de funcionamientos.

Así, lo que explica las regularidades que encontramos en las estructuras, funcionamientos y conductas de los seres vivos que pertenecen a una misma clase es el hecho de que, a través de la generación natural, los padres transmiten a sus hijos la potencialidad para desarrollar esas estructuras, funcionamientos y conductas que les permiten realizar el conjunto de las actividades vitales que son propias de los individuos de su clase. Puede decirse, entonces, que para Aristóteles el conjunto de las capacidades vitales o la forma de un ser vivo es *el fin* con referencia al cual

<sup>21</sup> Por ejemplo en: 1) Aristóteles, *Acerca del alma*, *op. cit.* 2) Aristóteles, *Parts of Animals*; ver la traducción de James G. Lennox, en Lennox, *op. cit.*, pp. 1-117. 3) Aristóteles, *On the Movement of Animals*; ver la traducción de Martha C. Nussbaum, en Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, *op. cit.*, pp. 24-55. 4) Aristóteles, *De Generatione et Corruptione*; ver la traducción de C.J.F. Williams, en C. J. F. Williams, *Aristotle's De Generatione Et Corruptione*, Oxford: Clarendon Press, 1982, pp. 113-169.

<sup>22</sup> Cfr. 1) Sorabji, *op. cit.*, p. 229. 2) Furley, "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?", *op. cit.*, p. 68. 3) Düring, *op. cit.*, pp. 823-824.

<sup>23</sup> Cfr. 1) Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, *op. cit.*, pp. 71-80. 2) Allan Gotthelf, "Aristotle's Conception of Final Causality"; en Allan Gotthelf y James Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, N.Y.: Cambridge University Press, 1987, pp. 204-242. 3) Furley, "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?", *op. cit.*, pp. 68-69. 4) Lennox, *op. cit.*, pp. 132-134 y 150. 5) Marc Pavlopoulos, "Aristotle's Natural Teleology and Metaphysics of Life"; en David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXIV, 2003, pp. 138-139. 6) Aristóteles, *Parts of Animals*, *op. cit.*, 641b 24-35 (I.I, pp. 6-7). 7) Aristóteles, *Acerca del alma*, *op. cit.*, 415a 26 - 415b 20 (II.4, pp.89-91). 8) Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, 193b 9-18 (II.1, pp. 134-135). 9) Aristóteles, *Ética eudemia*, *op. cit.*, 1222b 15-18 (II.6, pp. 44-445).

tienen que darse, en último término, las explicaciones teleológicas sobre sus estructuras, funcionamientos y comportamientos. Los carnívoros tienen incisivos afilados *para* poder rasgar la carne y, así, nutrirse de la manera característica en que lo hacen los carnívoros; las gatas monteses suelen aparearse con varios machos en una sola ocasión *para* asegurar la supervivencia de sus crías, pues de esa manera cada macho no puede distinguir a sus propias crías de las de los otros y eso disminuye el riesgo de que intente matar a las crías de sus rivales —como suelen intentar hacerlo los machos de esa especie; los tigres tienen bigotes muy sensibles *para* poder advertir obstáculos mientras se desplazan con poca luz, lo cual es algo que requieren hacer para cazar durante la noche, como es característico de su especie, etc.

Ya que la adecuada comprensión de una determinada estructura, funcionamiento o comportamiento de un ser vivo tiene que remitir al fin o el propósito que cumple en relación con las actividades vitales que son características de su especie, las explicaciones teleológicas, pues, no son superfluas. Como explica Nussbaum, para Aristóteles:

[L]a mejor explicación de cualquier procesos o comportamiento particular será una que [...muestre] qué rol desempeña la actividad particular en el patrón completo de la actividad de auto-conservación del organismo. Esta explicación tiene que tener dos partes: (1) una especificación de qué es ser ese tipo de criatura —el *logos*, el cual describe la forma u organización funcional de un adulto normal de esa especie; y (2) una explicación analítica que muestre cómo un proceso o un órgano particular contribuye a la realización o el mantenimiento de algún componente del *logos*.<sup>24</sup>

Si Aristóteles concibe a las causas finales y a las explicaciones teleológicas de la manera en que se ha descrito, entonces, parece que David Furley<sup>25</sup> tiene razón al sostener que —en el caso de los seres vivos— la causa final y la causa formal son consideradas por el estagirita como una clase particular de la causa eficiente. En otras palabras, *entre las condiciones antecedentes* (o causas eficientes) por las cuales un individuo llega a tener las estructuras, funcionamientos y comportamientos que tiene, se encuentra la potencialidad que él recibe de su progenitor —a través de la generación natural— *para lograr el propósito* de desarrollar completamente *la forma que es propia de su especie*. De manera que, en cierto modo, tanto las estructuras, funcionamientos y comportamientos que tiene un individuo maduro (es decir su forma), así como los propósitos a los que éstos sirven (o sea su causa final), están determinados ya desde el momento mismo en que es engendrado; por ejemplo, los propósitos a los cuales sirven el corazón, los incisivos, los maullidos y la cola de mi gato estuvieron determinados, desde antes de que él naciera, por las potencialidades que recibió de sus progenitores al ser engendrado. El siguiente pasaje de la *Física*

---

<sup>24</sup> Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>25</sup> Cfr. Furley, "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?", *op. cit.*, pp. 62, 68-74.

parece apoyar la tesis de que, para Aristóteles, la causa final, la causa formal y la causa eficiente coinciden en el caso de los seres vivos:

Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el «por qué» tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin. Las tres últimas se reducen en muchos casos a una, pues la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que éstas, pues el hombre engendra al hombre; en general esto es así para todas las cosas que son movidas al mover a otras.<sup>26</sup>

Aristóteles no niega que muchos fenómenos y hechos pueden explicarse de manera adecuada recurriendo a razones puramente materiales y mecánicas<sup>27</sup> o, dicho en sus propios términos, recurriendo a las causas materiales y eficientes que los han producido. El aceptaría, por ejemplo, que el que se hayan secado las hojas de una gardenia puede explicarse por el hecho de que le haya caído cloro o que el que un perro tenga una hernia puede explicarse por el hecho de que fue atropellado por un carro. En estos casos, razones puramente materiales y mecánicas explica *cómo* se han llegado a producir tales efectos y no hace falta presuponer que hay algún fin *para el cual* las hojas de esa gardenia se han secado o ese perro tiene una hernia.

Lo que Aristóteles niega, como hemos dicho, es que razones puramente materiales y mecánicas sean suficientes para explicar la causa por la que ciertas cosas existen siempre de la misma manera o sucede con regularidad;<sup>28</sup> en estos casos, las causas materiales y mecánicas nos explican *cómo* se han llegado a producir ciertos efectos, pero no *por qué* se producen esos efectos con la regularidad con que lo hacen. La absorción de luz y el procesamiento de nutrientes que realiza el naranjo de nuestro jardín, por ejemplo, ciertamente son parte de lo que nos permite entender cómo éste llega a florecer, pero tales procesos no nos explican la regularidad con que cada año se da la floración de todos los naranjos ni tampoco que siempre se trate de flores del mismo tipo; es para explicar estas regularidades, según Aristóteles, por lo que requerimos reconocer que hay propósitos (como la fructificación anual de los naranjos, produciendo siempre naranjas del mismo tipo) que son la causa final por la que éste florece en la época del año en que lo hace y con el tipo de flores con que lo hace. Las explicaciones que apelan a causas materiales y mecánicas, y las explicaciones que apelan a causas finales, pues, no son incompatibles, sino complementarias.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, 198a 20-30 (II.7, pp. 159-160). Al respecto puede verse, además: 1) Aristóteles, *Acerca del alma*, *op. cit.*, 1415b 8-27 (II.4, pp. 90-91). 2) Lennox, *op. cit.*, pp. 124-125 y 148.

<sup>27</sup> Cfr. Woodfield, *op. cit.*, p. 6.

<sup>28</sup> Cfr. Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, *op. cit.*, pp. 61-74.

<sup>29</sup> Cfr. 1) Sedley, *op. cit.*, pp. 183-184. 2) Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 119. 3) Furley, "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?", *op. cit.*, p. 76. 4) Sorabji, *op. cit.*, pp. 244, 246 y 248.

Ahora bien, la teleología natural de Aristóteles ¿cumple algún rol dentro de su teoría ética? ¿Se aplica, de alguna manera, a los seres humanos? Y, más específicamente, ¿podría considerársele como conectada con alguna concepción implícita del sentido de la vida humana?

### 5.2.2 Teleología aristotélica y sentido de la vida humana

Hemos visto que, en relación con los seres vivos, Aristóteles recurre a las explicaciones teleológicas para dar cuenta del propósito o de la función que cumple una estructura, un proceso o un elemento dentro de algún determinado sistema que lo contiene —esto es, en relación con un organismo considerado como un todo;<sup>30</sup> por ejemplo, el propósito de los incisivos en los carnívoros, de la floración en los naranjos, de los bigotes en los felinos, etc. Pero, en esta concepción teleológica del mundo natural ¿podría tener cabida una explicación de los humanos como cumpliendo un determinado propósito dentro de algún sistema que los contiene?

Ciertamente, Aristóteles concibe a las personas como formando parte de la *polis*, sin embargo, hay que tener en cuenta que las personas no formamos parte de ésta en tanto que “seres humanos”, sino en tanto que gobernados o gobernantes, legisladores, maestros o herreros o comerciantes, etc.; así, puede hablarse del propósito para el cual existen los legisladores o los herreros en la *polis*, pero no tiene sentido preguntarse por el propósito para el cual existen los seres humanos dentro de ésta. En relación con el universo (esto es, con la totalidad de lo existente) sí cabría sostener que las personas formamos parte de él en tanto que “humanos”, así como también forman parte de él las vacas, las palmeras, el mar, la lluvia, el sol, los cometas, etc. No obstante, habría que preguntarnos si Aristóteles se compromete o no con la tesis de que los humanos tenemos un propósito o una función que cumplir en relación con la totalidad de lo existente, es decir, si dentro de su concepción del universo la existencia de los humanos se explica teleológicamente.

Un primer grupo de intérpretes (entre los que se encuentran Martha Nussbaum, James Lennox y Julia Annas) sostiene que, en sus trabajos de biología —que es donde desarrolla con todo detalle la concepción teleológica de la naturaleza y se explica la relación que tiene la causa final con la eficiente, la formal y la material en el caso de los seres vivos— Aristóteles nunca les atribuye propósitos o funciones a las criaturas consideradas como un todo, sino únicamente a sus órganos, estructuras y actividades.<sup>31</sup> Por ello, argumentan estos intérpretes, no cabe suponer que Aristóteles

---

<sup>30</sup> Pavlopoulos, *op. cit.*, p. 135.

<sup>31</sup> Ver por ejemplo: 1) Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, *op. cit.*, p. 81 y 100. 2) Lennox, *op. cit.*, p. 145. 3) Annas, *Ancient Philosophy. A Very Short Introduction*, *op. cit.*, p. 124. 4) Annas, *The Morality of Happiness*, *op. cit.*, p. 139.

conciba a los seres humanos teleológicamente, así como no concibe teleológicamente a ningún otro ser vivo; es decir, no cabe suponer que él les atribuya a los humanos o a cualquier otra criatura viva un propósito o una función que cumplir en relación con el universo del que forman parte. Quienes mantienen esta posición no dejan de notar, por supuesto, que en la *Ética nicomaquea* hay pasajes muy importantes donde Aristóteles parece aceptar que hay un propósito o una función propia de los humanos;<sup>32</sup> sin embargo, afirman que lo que él pretende en esos pasajes simplemente es establecer una comparación *muy general* entre el hecho de que, por ejemplo, el que sepamos *qué es* un ojo nos permite saber cuál es su actividad distintiva, así como saber *qué es* el ser humano nos permite conocer la actividad que lo distingue como tal.<sup>33</sup>

Como explica Nussbaum, en el contexto de la ética de Aristóteles (a diferencia de lo que sucede en sus trabajos de biología donde se desarrolla propiamente la teoría de las causas finales) los argumentos que hacen referencia al propósito o al *telos* de los humanos no se utilizan para clarificar la relación de éstos con un sistema más amplio que los contiene<sup>34</sup> —lo cual pareciera ser, para Aristóteles, una condición de toda explicación teleológica. Por lo que respecta a la adscripción de propósitos o de funciones, la única similitud entre la biología y la ética aristotélicas es el interés en determinar la actividad distintiva de aquello que se está analizando. Así, por ejemplo, en el ámbito de la biología a Aristóteles le interesa determinar el conjunto de cosas que el corazón hace (producir un sonido rítmico, bombear la sangre, moverse de cierta manera, etc.), para identificar, entre todas ellas, cual es la función o el propósito que dicho órgano cumple *en relación con la auto-conservación del animal que lo posee*.<sup>35</sup> En cambio, aunque en el ámbito de la ética a Aristóteles también le interesa identificar cuál es la actividad distintiva del ser humano entre todas aquellas que realiza (nutrirse, crecer, percibir, tener apetitos, razonar, etc.), lo que pretende con eso no es argumentar que dicha actividad distintiva es el propósito que los humanos cumplen dentro del universo que los contiene; en el campo de la ética, Aristóteles simplemente pretende identificar la función distintiva de los humanos para fundamentar una comprensión de la buena vida humana considerada en sí misma y no en relación con la totalidad de lo existente.

De modo que, de acuerdo con esta interpretación, cuando Aristóteles afirma que el *telos* de los humanos es vivir una vida donde se realice la actividad que es distintiva de ellos, no pretende, de ninguna manera, estar estableciendo algún tipo de conexión entre los seres humanos y una

---

<sup>32</sup> Como por ejemplo aquel donde Aristóteles dice: "¿O es que sólo habrá ciertas obras y acciones que sean propias del carpintero y del zapatero, y ninguna del hombre, como si éste hubiese nacido como cosa ociosa? ¿O que así como es notorio que existe algún acto del ojo, de la mano, del pie, y en general de cada uno de los miembros, no podríamos constituir para el hombre ningún acto fuera de todos los indicados?". Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1097b 30-35 (I.VII, p. 12).

<sup>33</sup> Cfr. Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, *op. cit.*, pp. 100-102.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 102.

<sup>35</sup> Cfr. Furley, "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?", *op. cit.*, pp 66.

totalidad más amplia que los contiene —lo cual sería indispensable en una explicación propiamente teleológica, según establece él en sus tratados de biología. Así, la introducción de un *lenguaje teleológico* en la filosofía moral de Aristóteles realmente no estaría agregando nada a lo que en la sección anterior llamamos su “ética naturalista” (que define a la vida buena a partir del análisis de las características propias de los humanos) y, por ello, estrictamente hablando no habría una concepción teleológica de los humanos a partir de la cual se derivaran planteamientos éticos. Siendo esto así, evidentemente tampoco habría ninguna razón para pensar que hay una concepción implícita del sentido de la vida humana que se justifique en una supuesta comprensión teleológica de ésta.

Hay, sin embargo, un segundo grupo de intérpretes —entre los que destaca David Sedley— que han argumentado a favor de la tesis de que la teleología aristotélica sí se aplica a las criaturas vivas consideradas como un todo y que, en el contexto de dicha teleología, no sólo los humanos, sino también los demás animales, las plantas e incluso los fenómenos naturales (como la lluvia, las estaciones, etc.), se conciben como teniendo una causa final o un propósito para el cual existen.<sup>36</sup> Intérpretes como Sedley han llegado a sostener, además, que la teleología aristotélica puede verse como estructurada antropocéntricamente<sup>37</sup> en tanto que en ella las plantas, los animales y los fenómenos de la naturaleza se conciben como existiendo para beneficiar —en último término— a los humanos; para argumentar a favor de esto, Sedley recurre a la distinción que Aristóteles parece hacer entre dos diferentes sentidos de “causa final”:<sup>38</sup> un primer sentido según el cual la causa final de *x* es *el beneficiario último de la existencia o del funcionamiento de x*, y un segundo sentido según el cual la causa final de *x* es *el objeto último al que tiende o aspira x*. Teniendo en cuenta esta distinción y apelando a algunos pasajes de los textos aristotélicos como los que cito en los dos párrafos siguientes, Sedley argumenta que, aunque para Aristóteles Dios es aquello a lo que tienden o aspiran los seres y los fenómenos de la naturaleza (es decir, Dios es su “causa final”, entendida ésta en el segundo de los sentidos que se ha mencionado), sin embargo, somos los humanos los beneficiarios últimos de la existencia de aquellos (es decir, somos los humanos su “causa final”, entendida ésta en el primero de los sentidos mencionados):

Él [Aristóteles] frecuentemente saca provecho de una distinción [...] entre dos sentidos de ‘fin’ o ‘aquello para lo cual’. A grandes rasgos, la distinción es entre el *beneficiario* de un proceso o un estado de cosas, y su *meta* u *objeto de aspiración*. Dios es colocado en la última clase de causa final, el hombre [...] en la primera. La naturaleza es antropocéntrica en tanto que el hombre es

---

<sup>36</sup> Cfr. Sedley, *op. cit.*, pp. 179-196.

<sup>37</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>38</sup> Cfr. 1) Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, 194a 33-36 (II.2, pp. 138-139). 2) Aristóteles, *Acerca del alma*, *op. cit.*, 415b 2-3 y 20-21 (II.4, pp. 90-91). 3) Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 1072b1-2 (XII.7, p. 487). 4) Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1249b 15-16 (VIII.3, 545-546). 5) W. Kullmann, “Different Concepts of the Final Cause in Aristotle”; en Allan Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh y Bristol: Mathesis Publications Inc. y Bristol Classical Press, 1985, pp. 169-175.



el *beneficiario* último, mientras que Dios permanece como el objeto último de aspiración, aquello a lo cual todos los seres inferiores se esfuerzan por imitar.<sup>39</sup>

Quienes sostienen, como Sedley, que la teleología aristotélica se aplica a todas las criaturas y fenómenos del mundo sublunar, incluyendo al mundo de lo inanimado,<sup>40</sup> suelen citar el pasaje 1098b 16-35 de la *Física*, argumentando que en él Aristóteles rechaza claramente una explicación no teleológica de fenómenos naturales como son las lluvias de temporada. En el pasaje referido Aristóteles presenta el punto de vista de sus oponentes respecto de la discusión, a la que se hizo referencia en el apartado 5.2.1, en la que el estagirita sostiene que lo que se produce con regularidad —como es el caso de las lluvias de temporada— no puede ser el resultado azaroso de causas puramente mecánicas y materiales:

Así se preguntan [quienes sostienen tesis materialistas como las de Empédocles]: ¿qué impide que la naturaleza actúe sin ningún fin ni para lo mejor, que sea como la lluvia de Zeus, que no cae para que crezca el trigo sino por necesidad? Porque lo que se evapora tiene que enfriarse y cuando se ha enfriado tiene que transformarse en agua y descender, y el hecho de que crezca el trigo cuando eso sucede es algo accidental. [...] Este es el argumento, u otro similar, con el que se nos quiere poner en dificultad [...].<sup>41</sup>

Algunos pasajes de la *Política* les sirven a los intérpretes de este segundo grupo para defender específicamente la tesis de que Aristóteles concibe a las criaturas vivas, consideradas como un todo, como existiendo —en último término— para beneficio de los humanos<sup>42</sup> (aunque, amparándose en la distinción entre los dos sentidos de “causa final” que se mencionaron dos párrafos arriba, puede seguir manteniéndose que Dios es el objeto último al que tienen o aspirar todos los seres de la naturaleza<sup>43</sup>). En 1256b 10-12, por ejemplo, Aristóteles sostiene que las plantas y los animales existen para que, una vez que los humanos dejamos de consumir la leche materna, podamos alimentarnos y cubrir muchas otras de nuestras necesidades:

[D]esde el principio de la generación algunos animales producen junto con sus crías la cantidad de alimento suficiente, hasta que la prole pueda procurárselo por sí misma; por ejemplo, los vermíparos [es decir los que producen larvas] o los ovíparos. En cuanto a los vivíparos, tienen en sí mismos un alimento para las crías durante cierto tiempo, el producto natural llamado leche. De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no

---

<sup>39</sup> Sedley, *op. cit.*, p. 180.

<sup>40</sup> Como por ejemplo David Furley, quien coincide en este punto con David Sedley, aunque rechaza el antropocentrismo de éste y sostiene que es la conservación del universo el fin último al que sirven las criaturas y los fenómenos de la naturaleza. Cfr. Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, 1098b 16-35 (II.8, pp. 162-163).

<sup>42</sup> Ver, por ejemplo, lo que dice David Furley en: David Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>43</sup> Al respecto, el siguiente pasaje de Aristóteles es ilustrativo: “Y es que para todos los vivientes que son perfectos [...] la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos — si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta— *con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible*. todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente [...]” Cfr. Aristóteles, *Acercas del alma*, *op. cit.*, 415a 25 – 415b 1 (II.4, pp. 89-90).

hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producidos todos esos seres a causa del hombre.<sup>44</sup>

Ahora bien, suponiendo que aceptáramos como correctas las interpretaciones que le atribuyen a Aristóteles una explicación teleológica de las criaturas consideradas como un todo, así como un ordenamiento antropocéntrico de las funciones para las que existen los seres y los fenómenos del mundo sublunar, todavía tendríamos que responder a dos cuestiones que son cruciales para poder establecer una conexión entre la teleología aristotélica y su filosofía moral: 1) ¿Cuál es el la causa final o el propósito para el cual existimos los seres humanos? Y 2) ¿Cuál es ese sistema del que formamos parte los humanos y en relación con el cual se establece la función o el propósito para el cual existimos?

A la primera pregunta Sedley responde lo siguiente: Contemplar e imitar al ser supremo, que es Dios, es la aspiración última o la causa final de los humanos;<sup>45</sup> otra manera de decir esto es que el propósito para el cual existimos los seres humanos es ejercer la actividad de la razón teórica, por la cual conocemos y contemplamos las verdades eternas y universales (nótese que esta respuesta se formula teniendo en cuenta el segundo de los sentidos de "causa final" del que hemos hablado). Esto que Sedley considera que es la causa final de los humanos se identifica, como se recordará, con lo que en el capítulo 1 de esta tesis se describió como una interpretación intelectualista de la concepción aristotélica de la *eudaimonia*. Dado que antes ya se analizó con detalle la manera en que Aristóteles concibe a la vida contemplativa, aquí no volveré sobre el asunto.

Ahora bien, si el propósito o la causa final del ser humano es la actividad contemplativa, entonces, cabe preguntar —siguiendo la lógica con la que vimos que funcionan las explicaciones teleológicas de Aristóteles en el contexto de sus trabajos sobre biología— ¿en relación con qué sistema que abarca a los humanos tiene que entenderse el propósito de éstos? (que es la segunda cuestión que se planteó dos párrafos arriba). Sabemos que el propósito del corazón es bombear la sangre y que ese propósito puede entenderse en relación con la conservación de la vida de los animales que poseen un corazón; que el propósito de los incisivos es rasgar la carne y que ese propósito puede entenderse en relación con los procesos nutritivos de los animales que tienen dientes incisivos; incluso podemos admitir que el propósito de la lluvia es hacer que crezcan las plantas y que este propósito puede entenderse en relación con la conservación de los animales que habitan el cosmos del que forma parte la lluvia; pero, entonces, si el propósito de los humano es

---

<sup>44</sup> Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, 1256b 10-12 (I, pp. 66-67). Ver las referencias que David Sedley hace a este pasaje en Sedley, *op. cit.*, pp. 180-181

<sup>45</sup> Cfr. Sedley, *op. cit.*, p. 180.

ejercitar la actividad contemplativa ¿qué sistema del que formamos parte los humanos permite entender dicho propósito? No parece viable sostener que el propósito de la actividad contemplativa del ser humano pueda entenderse, como en el caso de la lluvia, en relación con la conservación de alguna de las cosas que existen en el cosmos del que formamos parte. ¿De qué manera podría contribuir la actividad contemplativa humana a conservar la vida y/o el funcionamiento de los animales, los ecosistemas, el movimiento de los astro, etc.?

Quienes argumentan que Aristóteles sí concibe teleológicamente a los humanos quizás repliquen que al preguntarnos “¿En relación con qué sistema que abarca a los humanos tiene que entenderse el propósito de éstos?” en realidad estamos preguntando “¿A qué sistema que abarca a los humanos sirve o beneficia el propósito que estos cumplen?”, pero que no cabe hacer tal pregunta porque el sentido de “causa final” que es relevante respecto de los humanos es aquel que remite al objeto último de la aspiración humana (esto es Dios) y no el que remite a un hipotético beneficiario de la existencia de los seres humanos. Me parece, no obstante, que quien argumentar esto todavía tendrían que enfrentar la dificultad de explicar cómo es que podemos seguir hablando de explicaciones *genuinamente* teleológicas, siendo que en el caso de los humanos la atribución de causas finales sigue una lógica totalmente distinta a la que sigue en el caso de todos los otros seres vivos. Como vimos, en sus trabajos sobre biología Aristóteles argumenta, efectivamente, que el propósito de  $x$  es siempre algo que sirve o beneficia a una totalidad de la que  $x$  forma parte —y téngase en cuenta que es precisamente en el campo de la biología donde Aristóteles desarrolla con todo detalle su teoría acerca de las cuatro causas y de la interrelación que se da entre ellas en el caso de los seres vivos.

Sólo respondiendo a las dificultades que se han planteado sería posible aceptar la tesis de que Aristóteles tiene una concepción *genuinamente* teleológica de los humanos, según la cual la causa final por la que éstos existen es la contemplación de Dios. En este caso, en la ética aristotélica podría dársele cabida a una concepción implícita de la vida humana como significativa, que sería de carácter objetivista y trascendentista. Objetivista, porque de acuerdo con dicha concepción habría un mismo fin que le daría sentido a la vida de cualquier ser humano, independientemente de sus deseos o preferencias individuales: la contemplación de Dios. Trascendentista, porque este fin presupone la existencia de una realidad supra-humana (Dios) y no puede establecerse teniendo únicamente en cuenta las características, necesidades e intereses que los humanos tenemos por ser el tipo de criatura que somos; de acuerdo con dicha concepción, pues, la vida humana no tendría sentido en sí misma, sino sólo en relación con una entidad divina más allá de la realidad humana.

¿Qué sucede en el caso de la filosofía estoica? Veamos si es posible establecer alguna conexión entre las tesis teleológicas de los estoicos y el tema del sentido de la vida humana.

### **5.3 LA TELEOLOGÍA DE LOS ESTOICOS ¿PERMITE FUNDAMENTAR UNA CONCEPCIÓN ACEPTABLE DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA?**

A diferencia de lo que sucede con Aristóteles, en el caso de los estoicos no hay duda de que su concepción teleológica del universo abarcó a todo lo existente,<sup>46</sup> incluyendo no sólo a los seres vivos (girasoles, gusano, delfines, etc.), sino también a las partes y funcionamientos de éstos (manos, ojos, flores, raíces, respiración, etc.), e, incluso, a todas las cosas inanimadas y a los fenómenos de la naturaleza (montañas, tormentas, astros, etc.).

Además, en lo que respecta específicamente al mundo de los seres vivos (al que obviamente pertenecemos los humanos), los estoicos coinciden ciertamente con Aristóteles en concebir a los elementos, estructuras y procesos naturales como algo que existe y se desarrollan con vistas al logro de un propósito; sin embargo, ellos difieren del estagirita al no considerar a tales propósitos como *causas* de la existencia y el desarrollo de aquellos elementos, estructuras y procesos —entendidas las causas, *grosso modo*, como condiciones que anteceden temporalmente al efecto y que lo determinan. Dada su peculiar concepción del universo, para los estoicos los propósitos a los que sirven tanto los seres vivos como las cosas inanimadas son *condiciones lógicamente necesarias* para su existencia, pero —como veremos— no son condiciones necesarias que les antecedan en el tiempo.

#### **5.3.1 Teleología y racionalidad del universo**

El fundamento de la concepción estoica del universo lo constituye la afirmación de que éste es racional y tiene una estructura teleológica,<sup>47</sup> y la propia perfección del universo, según los estoicos, es una de las pruebas de que posee estos dos rasgos.

Es fácil darnos cuenta, dice Epicteto,<sup>48</sup> de que la existencia y el desarrollo de cada elemento y cada proceso que forma parte del universo guarda armonía con el resto de las cosas: La luna, el sol y las estrellas se mueven de manera ordenada y uniforme; los diversos animales que pueblan la

---

<sup>46</sup> Cfr. 1) Cicerón, *De natura deorum*. Aquí sigo la traducción al español de Julio Pimentel Álvarez, *Sobre la naturaleza de los dioses*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas (colección Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1976, II §154-167 (pp. 114-119). 2) Lawrence C. Becker, *A New Stoicism*, Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 5. 3) Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>47</sup> Cfr. 1) Gábor Betegh, "Cosmological Ethics in the *Timaeus* and Early Stoicism"; en: Sedley (ed.), *op. cit.*, p. 289. 2) Barrow y Tipler, "Design Arguments", *op. cit.*, p. 43.

<sup>48</sup> Cfr. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, *op. cit.*, I.VI §3-11 (pp. 72-73). Además ver Annas, *Una brevísima introducción a la filosofía antigua*, *op. cit.*, p. 127.

Tierra se encuentran bien adaptados a los ambientes en los que se desarrollan; las temporadas de lluvia, frío y calor se encuentran en equilibrio con la germinación y el crecimiento de las plantas; no sólo existen los colores, sino también la facultad para verlos; los machos y las hembras de una misma especie no sólo experimentan un deseo de mutua unión, sino que también poseen los órganos para consumir dicha unión; etc. Un universo tan perfecto como este no puede ser el producto de meros eventos y fuerzas aleatorias, porque lo aleatorio es incapaz de producir perfección, de manera que —sostiene Epicteto— no hay más opción que concluir que en el universo todas las cosas están ordenadas para el logro y el mantenimiento de determinados propósitos o fines.<sup>49</sup> Cada astro se mueve dentro de su propia órbita *para* no chocar con los demás cuerpos celestes, llueve en la época del año en la que llueve *para* que las plantas puedan germinar, ciertas plantas poseen clorofila *para* poder realizar el proceso de la fotosíntesis, los animales tienen órganos sexuales *para* poder aparearse entre sí; en suma, es la ordenación hacia ciertos propósitos lo que produce la total armonía de las cosas.

Pero la perfección del universo no sólo se manifiesta en la armonía que guardan las cosas entre sí, sino que también se manifiesta en el hecho de que el universo es lo único a lo que nada le falta. En efecto, si el universo o el cosmos se define como “la totalidad de las cosas existentes”, tenemos que admitir, como dice Cicerón, que no hay cosa alguna que pueda faltarle, dado que él lo abarca todo y nada hay fuera de él.<sup>50</sup> En este sentido puede decirse también que todos los elementos y los procesos particulares que forman parte del universo son incompletos; incompletud que, según Cicerón, se revela en el hecho de cada uno de ellos sirve siempre a alguna otra cosa:<sup>51</sup> las plantas sirven de alimento a los animales, los animales sirven de alimento, vestido y transporte a los humanos, la lluvia sirve para hacer crecer las plantas, los lagos sirven como medio de vida para algunos peces, etc. El universo o el cosmos, en cambio, no puede servir a nada fuera de él, porque él abarca a todo lo existente.

Ahora bien, argumenta Cicerón,<sup>52</sup> dado que (i) ‘El universo es perfecto’, (ii) ‘A lo perfecto no puede faltarle aquello que es mejor’ y (iii) ‘Nada es mejor que la facultad de la razón’, tiene que concluirse que (iv) ‘El universo tiene la facultad de la razón’. Al afirmar esto último, como veremos más adelante, los estoicos no pretenden sostener la tesis de que algunas o todas las cosas particulares que forman parte del universo están dotadas de la facultad para razonar, sino únicamente pretenden sostener que la razón, en cuanto que poder ordenador, *discurre* o *se difunde* a través de todo lo que existe —aunque en grados distintos de una cosa a otra.

<sup>49</sup> Cfr. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., I.VI §11 (p. 73).

<sup>50</sup> Cfr. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, op. cit., II §37-38 (p. 65).

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*, II §37 (p. 65).

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, II §38 (p. 65).

Recurriendo a un argumento por analogía Cicerón pretende confirmar la tesis estoica de la racionalidad del universo:<sup>53</sup> Así como no se le puede atribuir el orden que hay en una casa o en un gimnasio o en el foro a la obra del puro azar, sino que es preciso reconocer que hay alguna racionalidad que le da su lugar a cada cosa y que determina cómo ha de funcionar, así tampoco se le puede atribuir el orden que exhiben todas las cosas en el universo a fuerzas puramente aleatorias, sino que es preciso reconocer que hay alguna racionalidad que determina la perfección con la que vemos que funciona cada una de ellas. Nada es una prueba tan fehaciente de la racionalidad que gobierna el universo, sostiene Cicerón, como la uniformidad en el movimiento y las revoluciones del cielo, el sol, la luna y todas las estrellas:

De la misma manera que si alguien va a una casa o al gimnasio o al foro, al ver el orden, la moderación, la disciplina de todas las cosas, no podría juzgar que esto se hace sin una causa, sino que entendería que hay alguien que preside y a quien se obedece, mucho más en medio de tan grandes mociones y tan grandes vicisitudes, y ante ordenamientos de tantas y tan grandes cosas [como son el sol, la luna y las estrellas] ante las cuales en nada jamás el inmenso e infinito pasado ha mentido, es necesario que juzgue que los movimientos tan grandes de la naturaleza son gobernados por alguna mente.<sup>54</sup>

La materia (también llamada "substancia incualificada" o "substrato del universo") es reconocida por los estoicos como un componente indispensable de todas las cosas, pero ellos sostienen que éstas no podrían existir sin el poder ordenador de la razón,<sup>55</sup> porque la materia por sí misma es un simple principio pasivo que no posee forma alguna y que es incapaz de iniciar su propio movimiento. Siendo pasiva, sin embargo, la materia es susceptible de ser ordenada por la razón (a la que los estoicos también le llaman "Dios" o "naturaleza del universo"), formando, así, a cada uno de los objetos existentes. De manera que la razón es concebida como el principio activo que actúa en la materia, activándola y haciéndole adquirir cualidades específicas para formar a las distintas entidades; en este sentido es que puede decirse que Dios o la razón es la facultad rectora del universo. Al darle una determinada forma a la materia para constituir una entidad particular, la razón determina también las normas de lo que resulta apropiado para ésta y el propósito o el *telos* al que ha de estar orientada.<sup>56</sup>

Podría decirse que los estoicos sostienen una especie de panteísmo,<sup>57</sup> en tanto que identifican a la razón con Dios y afirman que el principio material y el principio racional del

---

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, II §15 (p. 56).

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Cfr. 1) Long y Sedley, *op. cit.*, 44 B-F y 47 E-T (pp. 268-272 y 282-289). 2) Diogenes Laercio, *op. cit.*, VII, §88 (p. 119). 3) R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Londres y N.Y.: Routledge, 1996, pp. 43 y 46. 4) Betegh, *op. cit.*, p. 290. 5) David Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>56</sup> Cfr. Cooper, "Eudaimonism, the Appeal to Nature, and 'Moral Duty' in Stoicism", *op. cit.*, pp. 268, 272-273.

<sup>57</sup> Cfr. Sharples, *op. cit.*, pp. 43-45.

universo, aunque diferentes, nunca existen de manera independiente, sino unidos en la totalidad de lo existente. Esto es, según los estoicos, la razón no actúa en la materia desde fuera, sino desde dentro de ella, siendo algo que se difunde<sup>58</sup> o que discurre<sup>59</sup> a través de ella para conformar, así, cada una de las cosas del universo. Dios o la razón se conciben, pues, como presentes en la totalidad del universo.

Ahora bien, si se acepta que (i) 'El principio racional y el principio material del cosmos nunca existen de manera separada, sino indisolublemente unidos en las cosas individuales que hay en éste' y que (ii) 'El propósito para el cual existe cada cosa individual es parte de las propiedades que ésta tiene por ser lo que es, es decir, por el hecho de ser materia cualificada en una determinada forma por la razón que discurre a través de ella', entonces, tiene que concluirse que (iii) 'El propósito para el cual existe cada cosa individual no puede ser una condición que antecede temporalmente a la existencia de la cosa misma, aunque sí es una condición lógicamente necesaria de su existencia.' En otras palabras, si se acepta que para que cada entidad particular exista tiene que confluir en ella la materia cualificada en una determinada manera por la razón cósmica y que esa cualificación incluye —entre otras cosas— el que la cosa sirva a un cierto propósito, entonces, tiene que aceptarse que es una condición lógica para la existencia de cada cosa individual el que ésta sirva al propósito al que sirve (es condición lógica para la existencia de un cuchillo el que sirva para cortar y es condición lógica para la existencia de un corazón el que sirva para bombear la sangre). No obstante, si se acepta que las cualidades de las cosas individuales no existen separadas de éstas, sino que son la condición o la forma misma en que las cosas existen, entonces, no puede ser que el propósito al cual sirve cada cosa sea una condición que antecede temporalmente a la existencia de la cosa misma.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, pienso que habría que plantearnos al menos las siguientes preguntas: ¿Realmente el universo es tan perfecto, como afirman los estoicos? ¿Cómo podemos creer en tal perfección cuando vemos que en el universo se producen inundaciones y terremotos devastadores, plagas que asolan la Tierra de vez en vez, epidemias que acaban con la vida de personas y animales, etc.? Téngase en cuenta, por un lado, que aceptar la tesis epistemológica de estoicos como Aulo Gelio,<sup>60</sup> según la cual los bienes sólo son inteligible en relación con los males —así como la justicia sólo es inteligible en relación con la injusticia, la valentía en relación con la cobardía, la prudencia en relación con la imprudencia, etc.— no nos

---

<sup>58</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Contre les professeurs*, 9.75-76. Aquí sigo la traducción al inglés ("Against the professors") de A. A. Long y D.N. Sedley, *op. cit.*, 44 C (p. 269).

<sup>59</sup> Cfr. Diogenes Laercio, *op. cit.*, VII, §88 (p. 119).

<sup>60</sup> Cfr. 1) Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, 7.1 1-13; sigo la traducción al inglés ("Attic Nights") de A. A. Long y D.N. Sedley, *op. cit.*, 54 Q, pp. 329-330 y 332. 2) Sharples, *op. cit.*, pp. 53-54.

compromete, de ninguna manera, con la tesis ontológica de que es necesario que existan tanto los males como los bienes (tal como aceptar la tesis de que lo divino sólo es inteligible en relación con lo no-divino no nos compromete con tesis alguna acerca de la necesaria existencia de entidades divinas y no-divinas). De manera que la afirmación estoica acerca de la necesaria inteligibilidad de los bienes en relación con los males, parece por completo irrelevante cuando se trata de explicar por qué la supuesta perfección del universo es compatible con la existencia de los males que de hecho hay en él.

Por otro lado, también hay tener en cuenta que aun cuando fuera cierta la polémica tesis estoica de que los males que existen en el universo son un resultado concomitante inevitable de la producción de los bienes<sup>61</sup> (por ejemplo, dice Aulo Gelio, la fragilidad de la cabeza humana es un resultado concomitante que se produce por la necesidad de que ésta esté construida con porciones muy delgadas de hueso que hagan posible el ejercicio de la racionalidad), a partir de eso no podemos concluir que los males existentes sean compatibles con la supuesta perfección del universo. Así como del hecho de que ciertos efectos secundarios nocivos sean un resultado concomitante inevitable de la aplicación de un determinado tratamiento médico contra el cáncer, no se sigue que aquellos resultados nocivos sean algo que compatible con el perfecto estado de salud de la persona a la que se le aplica el tratamiento... En todo caso, a partir de la tesis de que los males que hay en el universo son un resultado concomitante inevitable de la producción de los bienes que hay en él, lo único que podría concluirse es que, dados los bienes que hay en el universo, éste —tal como existe y pese a los males que hay en él— es lo más perfecto que podría ser.<sup>62</sup>

Siempre cabe afirmar, por supuesto, que todos los *aparentes* males que existen no lo son si se considera el plan general del universo, que todos los hechos y fenómenos aparentemente desastrosos que se producen tienen un propósito que cumplir en el universo,<sup>63</sup> aunque los humanos no siempre seamos capaces de comprenderlo. Sin embargo, para sostener esto se requeriría, o bien adoptar un punto de vista *sub specie aeternitatis* que permitiera reconocer ese plan general conforme al cual se ordena el universo —lo cual es imposible para los humanos—, o bien confiar simplemente en que todo lo que sucede contribuirá de alguna manera al cumplimiento de tal plan —lo cual es un simple acto de fe, al que no se puede apelar en el marco de una discusión filosófica.

---

<sup>61</sup> Cfr. 1) Aulo Gelio, *op. cit.*, 7.1 1-13 (54 Q, pp. 329-330 y 332-333). 2) Sharples, *op. cit.*, p. 54. Ricardo Salles examina los antecedentes platónicos de la tesis estoica que considera a los males resultados concomitantes inevitables de la producción de ciertos bienes; cfr. Ricardo Salles, "Ekpyrosis and the goodness of god in Cleanthes"; en *Phronesis*, Vol. 1, N° 50, 2005, pp. 59-61.

<sup>62</sup> Cfr. Salles, "Ekpyrosis and the goodness of god in Cleanthes", *op. cit.*, pp. 59-61.

<sup>63</sup> Cfr. 1) Sharples, *op. cit.*, p. 54. 2) Cooper, "Eudaimonism, the Appeal to Nature, and 'Moral Duty' in Stoicism", *op. cit.*, pp. 273-274.



Tal vez un estoico podría replicar que es falso que sólo mediante un acto de fe o la adopción de un punto de vista *sub specie aeternitatis* es posible aceptar la tesis de que todo lo que sucede contribuye a la perfección del universo, argumentando que, si el universo se concibe como un sistema (o sea como un conjunto de cosas interrelacionadas entre sí), entonces, afirmar que todo lo que sucede contribuye a la perfección del universo puede ser simplemente otra manera de decir que todo contribuye a que el universo visto como una unidad se preserve en vez de destruirse. Una epidemia que matara a millares de personas podría considerarse como favorecedora de la perfección del universo, por ejemplo, si resultase que la disminución de la gente en el planeta contribuyera a restablecer el equilibrio ecológico; pero, ¿es razonable pretender que hay una explicación de este tipo para absolutamente cualquier suceso de la naturaleza? Independientemente de esto, persistiría todavía otra dificultad: Al menos a primera vista, parece imposible conciliar la idea de que la preservación del universo es el propósito último de todo lo que sucede con la concepción antropocéntrica del universo que defienden los estoicos.

En efecto, los estoicos no sólo sostienen que la existencia y el desarrollo de cada entidad y cada proceso del universo tiene un propósito o una finalidad, sino, además, que los seres humanos son aquello *para lo cual* todo lo demás existe. El universo es como “la casa común” de los dioses y los seres humanos, dice Cicerón,<sup>64</sup> pero son estos últimos los beneficiarios últimos a quienes sirven las plantas, los animales, la lluvia, los astros, etc., ya que los dioses —siendo perfectos— no tienen ninguna carencia y de nada necesitan. Entre todas las criaturas únicamente los humanos somos racionales y, por eso, únicamente nosotros somos capaces de disfrutar, conocer y utilizar deliberadamente a los seres y a los fenómenos del universo (sólo nosotros nos maravillamos con el espectáculo del movimiento de los astros, sólo nosotros conocemos el ciclo de las estaciones, sólo nosotros cultivamos la tierra y criamos animales, etc.); siendo las únicas criaturas que podemos disfrutar, conocer y utilizar deliberadamente las cosas del universo, tenemos que reconocer, dice Cicerón, que todas éstas existen para beneficio nuestro:

De la misma manera como se debe decir que las liras y las flautas han sido hechas para aquellos que pueden usarlas, así se debe admitir que aquellas cosas que mencioné [todo lo que se halla en el mundo] han sido preparadas sólo para aquellos que las usan. Y si algunas bestias roban o arrebatan algo de aquellas cosas, no vamos a decir que también para ellas han aparecido estas cosas. En efecto, los hombres no almacenan el trigo para las ratas o las hormigas, sino para sus cónyuges y para sus hijos y esclavos. Y así, las bestias lo disfrutan, como dije, furtivamente; sus dueños, abierta y libremente.<sup>65</sup>

El hecho de que cada cosa que encontramos en el universo tenga características de las cuales los humanos podemos beneficiarnos (aun cuando, en muchos casos, todavía no hayamos

---

<sup>64</sup> Cfr.: 1) Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, II, §154-167 (pp. 114-119). 2) Cicerón, “Sobre los bienes y males extremos”, *op. cit.*, III.XIX, §64, (p. 303).

<sup>65</sup> Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, II, §157 (p. 115).

descubierto cómo hacerlo), es una muestra fehaciente —según Cicerón— de que la finalidad última o el *telos* de cada una de esas cosas consiste en proporcionarnos algún tipo de beneficio.<sup>66</sup> La lana de las ovejas sirve para que hagamos nuestros vestidos, las cervices de los bueyes están adaptadas para el yugo, las propiedades y el sabor de la carne de los peces nos proporciona alimento y deleite, la ferocidad de ciertas bestias nos permite ejercitarnos en la disciplina bélica, de las plantas obtenemos medicinas y alimento, los pastos son adecuados para alimentar al ganado, el mar nos permite desplazarnos de un lugar a otro con gran rapidez e, incluso, si los cerdos tienen alma es únicamente para que no se pudran y puedan servirnos de alimento... Todo esto no puede ser producto del azar y no hay otra alternativa racional, piensan los estoicos, que admitir que cada cosa existe para beneficio de los seres humanos.

Independientemente de las dificultades con las que pudiera enfrentarse la concepción del universo como una totalidad ordenada de manera perfectamente racional, es claro que para los estoicos este orden perfectamente racional que ellos dicen que existe es incompatible con la existencia de cosas ociosas o sin propósito: En el universo todo existe *para* algo, todo tiene un propósito, argumentan los estoicos, porque la perfección que hay en el universo no puede deberse al puro azar. El propósito al que sirve cada cosa, así como sus demás propiedades, está determinado por el hecho de que la cosa en cuestión sea lo que es, esto es, por el hecho de que sea materia cualificada en una determinada manera por la razón cósmica que se difunde a través de ella.

### **5.3.2 Teleología estoica y sentido de la vida humana**

Si es cierto que cada una de las cosas que componen al universo tiene un propósito, el cual depende de la manera en que la materia que conforma a la cosa está cualificada por la razón cósmica que la penetra, entonces, dado que los seres humanos somos parte de universo, tenemos que tener también un propósito que depende de la manera en que la materia que nos conforma está cualificada por la razón cósmica que discurre a través de ella. Pero, puesto que la cualificación que la razón le da a la materia no sólo determina el propósito de cada cosa, sino que también determina todas y cada una de las propiedades que ésta posee (peso, densidad, duración, potencialidades, etc.),<sup>67</sup> ¿cómo saber cuál es, específicamente, el propósito o el *telos* de una cosa en particular?

---

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, II §158-162 (pp. 115-117).

<sup>67</sup> Cfr. A. A. Long y D.N. Sedley, *op. cit.*, 47 (p. 280-289).

Como vimos en el segundo capítulo de esta tesis, los estoicos afirman que el *telos* o el propósito de cada cosa consiste en la realización perfecta o excelente de su propio *ergon*, es decir, de aquella función o actividad que le es peculiar; así, por ejemplo, dado que el *ergon* o la función propia de los martillos es clavar y eso los distingue de las sierras o de las palas, un martillo alcanzará el *telos* para el cual existe cuando clava perfectamente. Explicaciones teleológicas como esta que hoy en día nos resultan perfectamente aceptables en el caso de términos funcionales (o sea de términos que se refiere a una cosa que se define por su función) como por ejemplo “cuchillo”, “médico”, “ojo” o “riñón”, fueron consideradas por los estoicos como explicaciones que podían aplicarse a todas las entidades y fenómenos de la naturaleza (como las abejas, el trigo, la lluvia o los seres humanos), argumentando —como se dijo en la sección anterior— que estando el universo ordenado de manera perfectamente racional, en él nada podía existir de manera ociosa o sin propósito. Para los estoicos, pues, de la misma manera en que puede sostenerse que el *ergon* de los cuchillos es cortar, el de los médicos curar a los enfermos y el de los ojos ver, se puede sostener también que —por ejemplo— el *ergon* de las abejas consiste en hacer miel, el de las vacas en producir leche, el del plancton en alimentar a los peces, etc.

El paso desde la teoría teleológica del universo hasta una teoría propiamente ética se da, precisamente, cuando los estoicos se preguntan: “¿En qué consiste el *telos* de los seres humanos?” Y ya que asumen que el *telos* de cualquier cosa consiste en el ejercicio perfecto de su *ergon*, la pregunta por el *telos* de los humanos los remite a la pregunta por su *ergon* o su función propia. En el capítulo 2 ya revisamos con detalle los argumentos que ofrecen los estoicos para sostener su tesis de que el *ergon* de los seres humanos es la vida racional y también revisamos la caracterización que ellos hacen de la vida racional o virtuosa o feliz, por eso aquí no volveré sobre tales asuntos. Sin embargo, sí quiero abordar una dificultad que se les plantea a los estoicos como resultado de sostener, por un lado, su peculiar teoría acerca del papel que tiene la razón dentro del cosmos y, por otro lado, la tesis de que la capacidad para razonar es la que distingue a los humanos de las cosas inanimadas, de las plantas y de los demás animales.<sup>68</sup> La dificultad es la siguiente: ¿Cómo es que concilian los estoicos su tesis (1) ‘El ser humano es la única criatura racional’ con su tesis (2) ‘A través de la totalidad del universo se difunde o discurre la razón’? ¿Acaso (2) no implica que la razón es algo propio de cada una de las criaturas del universo, en vez de ser algo peculiar de los seres humanos, como se afirma en (1)?

Para comprender cómo resuelven los estoicos esta dificultad hay que empezar por notar que, para ellos, las dos tesis que se han mencionado son, hasta cierto punto, independientes,

---

<sup>68</sup> Cfr. 1) Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII §86 (pp. 117-118). 2) Epicteto, *Disertaciones por Arriano, op. cit.*, II.IX §2-3 (pp. 181-182).

puesto que no consideran que (1) sea una implicación directa de (2) o, dicho en otras palabras, únicamente a partir de la afirmación de que la razón discurre a través de todo el universo no piensan que se pueda concluir ni que alguna cosa en lo particular posea la capacidad de razonar ni que no la posea. Como explica Sharples en relación con (2), así como la capacidad de razonar que poseen las personas es un principio rector que les permite controlar los movimientos de sus manos, sus pies, sus ojos o su lengua, sin que de esto se siga que tales partes de su cuerpo son racionales, así también la razón que se difunde a través del universo es un principio rector que controla a cada parte de éste, sin que de eso se siga que esas partes son entidades racionales.<sup>69</sup>

Ciertamente (2) es uno de los presupuestos de los estoicos para concluir (1), pero, además, ellos apelan a la tesis (3) 'La razón se difunde a través de cada cosa del universo, pero en grados distintos'<sup>70</sup> y a la tesis (4) 'Sólo en el ser humano la razón se difunde en el grado requerido para dotarlo de la facultad de la inteligencia'. A través de la siguiente analogía, los estoicos argumenta a favor de (3):<sup>71</sup> La razón se difunde por cada parte del universo tal como nuestra alma se difunde por cada parte de nosotros; pero, así como nuestra alma se difunde por algunas de nuestras partes en un grado mayor y por otras en un grado menor (en nuestros huesos y nervios el alma pasa como aliento constitutivo,<sup>72</sup> dándoles a éstos la estructura definida de tienen, mientras que en nuestra facultad-rectora<sup>73</sup> el alma pasa como inteligencia, dándonos la capacidad de razonar), así también la razón del universo pasa por algunas de sus partes en grado tal que únicamente las dota de su constitución peculiar y por otras de sus partes pasa en un grado suficiente para dotarlas de inteligencia.

Los estoicos afirman, más específicamente,<sup>74</sup> que la razón cósmica o Dios pasa a través de las cosas inanimadas —como huesos, nervios, madera, piedras, etc.— únicamente como "constitución" o "aliento constitutivo" (*hexis*), dotándolas así de su estructura peculiar. A través de las plantas la razón cósmica pasa como constitución, pero además pasa como "naturaleza" (*phusis*), dotándolas así de la capacidad para crecer y reproducirse. A través de los animales la razón pasa no sólo como constitución y naturaleza, sino además como "alma" (*psuchê*),

---

<sup>69</sup> Cfr. Sharples, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>70</sup> Sobre este tema puede A. A. Long y D.N. Sedley, *op. cit.*, 47 (pp. 280-289).

<sup>71</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, §138-139; en este caso en particular sigo la traducción de A. A. Long y D.N. Sedley, *op. cit.*, 47 O (p. 284 y 289).

<sup>72</sup> El aliento constitutivo de una cosa (*hexis*), es el que hace que ésta tenga las cualidades peculiares que poseen las cosas de la clase a la que ella pertenece; así, el aliento constitutivo del hierro le da su dureza característica y el aliento constitutivo del plátano le da el sabor peculiar que tiene. Ver Plutarco, *De Stoicorum repugnantis*, 1053F-1054B y Simplicio, *On Aristotle's Categories*, 237,25--238,20; sigo las traducciones al inglés ("On Stoic self-contradictions" de Plutarco y "On Aristotle's Categories" de Simplicio) de Long A. A. y D.N. Sedley, *op. cit.*, 47 M y S (pp. 284-286 y 289.).

<sup>73</sup> Según los estoicos, la facultad rectora (*tò hēgemonikón*) nos permite el asentimiento, la representación, la razón y el impulso; entre los impulsos prácticos están la elección, la preferencia y el propósito, los cuales requieren de una decisión premeditada y, por ello, no pueden identificarse con una mera conducta instintiva. Ver Juliá, Boeri y Corso, *op. cit.*, p. 57.

<sup>74</sup> Cfr. 1) Sharples, *op. cit.*, p. 45. 2) Long y Sedley, *op. cit.*, 47 M, P y S (pp. 284-286 y 289).

dotándonos de la capacidad para tener impulsos y percepciones. Y, finalmente, a través de los humanos la razón cósmica pasa como razón (*logos*), dotándonos propiamente de la facultad de la inteligencia.

Observando las características de las cosas que hay en el universo —piedras, árboles, peces, ovejas, seres humanos, etc.— podemos constatar (4), piensan los estoicos; esto es, podemos constatar que entre todas las criaturas sólo los humanos poseemos la facultad de la inteligencia.<sup>75</sup> Vemos, por ejemplo, que las cosas inanimadas (como las piedras o las montañas) ni siquiera tienen en ellas mismas la causa de su movimiento, sino que son movidas desde fuera. En contraste, las plantas y los animales tienen en ellos mismos la causa de su movimiento; no obstante, mientras que todos los animales no-humanos reaccionan ante sus sensaciones con impulsos meramente instintivos, sólo los seres humanos poseen la capacidad para examinar sus impresiones, rechazar algunas de éstas y aceptar otras con base en sus juicios de las cosas, plantearse propósitos deliberadamente y buscar los mejores medios para conseguirlos, etc. —estas capacidades son precisamente las que llamamos racionales y ejercitarlas con perfección es aquello en lo que consiste el *telos* o el propósito de la vida humana.

Ahora bien, si una vida que tiene un propósito puede ser considerada una vida con sentido, entonces, cabe decir que la concepción teleológica del universo que tienen los estoicos supone —de manera implícita— una comprensión de la vida humana como significativa. Como vimos en el apartado 5.3.1, siendo los humanos parte de la totalidad de lo existente, tenemos que tener un propósito que está determinado por nuestra propia naturaleza, es decir, por la manera en que el principio material y el principio racional del universo confluyen en nosotros... Esta concepción implícita del sentido de la vida humana evidentemente no es subjetivista, puesto que no presupone que sean los caprichos, los deseos o los intereses que cada persona tiene los que determinan aquello en lo que consiste su *telos*, sino que —como se dijo— el *telos* de cualquier ser humano depende de su propia naturaleza, de la manera en que la materia y la razón cósmica confluyen en él para dotarlo de las características que lo definen como miembro de la especie humana. Además, dicha concepción del sentido de la vida es trascendentista, en tanto que depende del supuesto de la existencia de una razón cósmica que, al cualificar a la materia de la cual estamos conformados los seres humanos, nos dota de nuestro *telos* o finalidad; nuestro *telos* pues, está determinado desde fuera de nosotros mismos, por la razón cósmica o Dios.

---

<sup>75</sup> Cfr.: 1) Orígenes, *De principiis*, 3.1.2-3; sigo la traducción al inglés ("On principles") de Long A. A. y D.N. Sedley, *op. cit.*, 53 A (p. 313). 2) Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, §86, (pp. 117-118). 3) Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, *op. cit.*, II.IX, §2-3, (pp. 181-182).

#### 5.4 UN BALANCE GENERAL DE LAS POSIBILIDADES DE FUNDAMENTAR UNA CONCEPCIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA EN LAS ÉTICAS ARISTOTÉLICA Y ESTOICA

Hemos visto que resulta controvertido adjudicarle a Aristóteles una concepción genuinamente teleológica de los seres humanos, puesto que en los pasajes donde aborda problemas éticos y habla del *telos* o del propósito de los humanos, él no se ajusta a la lógica de atribución de propósitos o causas finales que sigue en el contexto de sus tratados sobre biología —que es precisamente donde desarrolla con todo detalle su teoría teleológica de la naturaleza y explica la relación que tiene la causa final con la eficiente, la formal y la material en el caso de los seres vivos. Más particularmente, mientras que en el campo de la biología aristotélica la atribución de un propósito siempre se hace respecto de estructuras o procesos (no respecto de los individuos como un todo) y relacionando a tales estructuras y procesos con algún sistema más amplio que los contiene, en el caso de la ética —en cambio— no sólo se les atribuye un *telos* a los humanos en tanto que seres individuales, sino que además ese *telos* no pretende establecer la función de los humanos en relación con algún sistema más amplio que pudiera contenerlos (por ejemplo, el universo).

Como sugiere Nussbaum, pareciera que el uso de la terminología teleológica en el contexto de la ética de Aristóteles sólo pretende establecer una comparación *muy general* entre el hecho de que, por ejemplo, el que sepamos *qué es* un ojo nos permite saber cuál es su actividad distintiva, así como saber *qué es* el ser humano nos permite conocer la actividad que lo distingue como tal.<sup>76</sup> De ser así, entonces, si hay alguna concepción del sentido de la vida humana implícita en la filosofía aristotélica, ésta tendrá que ser una que se circunscriba exclusivamente al ámbito de los argumentos propios de una ética naturalista —asunto del que se habló en la sección 5.1 de este capítulo.

En el caso de los estoicos, no hay polémica en relación con atribuirles una concepción teleológica de los seres humanos, la cual es parte de una concepción teleológica del universo en su totalidad. Como vimos, ellos ofrecen varios argumentos para defender la tesis de que el universo es perfecto y que la perfección no puede ser resultado del puro azar; después, asumiendo que las cosas existen y suceden o bien por azar o bien con vistas a un fin, ellos concluyen que todo lo que existe y sucede en el universo tiene que tener un fin o un propósito —incluyendo, por supuesto, la existencia de los humanos. Uno de los problemas mayores que enfrenta una concepción teleológica de la vida humana como esta es el siguiente: Probar que el universo es perfecto, lo cual es algo

<sup>76</sup> Cfr. Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, op. cit., p. 105.

central para la teleología estoica, supondría, como se dijo en 5.3.1, poder asumir un punto de vista *sub specie aeternitatis* desde el cual se pudiera juzgar al universo en su totalidad.

Cabe tener en cuenta, no obstante, que al sostener su concepción del universo como estructurado teleológicamente los estoicos no se comprometen con la tesis de que el propósito o el fin de cada cosa es *la causa* de su existencia (en el sentido de ser una condición necesaria que antecede temporalmente a la existencia de la cosa misma), sino que únicamente se comprometen con la tesis de que el propósito o el fin de cada cosa es una condición lógica de su existencia. Los estoicos conciben a cada cosa existente como constituida por materia cualificada en una determinada manera por la razón cósmica que se difunde a través de ella y, según afirman, esa cualificación determina todas y cada una de las propiedades que tiene la cosa, incluyendo aquel propósito o fin de su existencia. De modo que es por ser lo que de hecho es —esto es, por ser materia cualificada de cierta manera por la razón cósmica— que una cosa tienen un determinado propósito y, siendo así, el propósito no puede ser algo que precede a la existencia de la cosa misma.

Ahora bien, si es poco probable que Aristóteles haya sostenido una concepción teleológica de la vida humana y si la concepción teleológica de la vida humana que sostienen los estoicos enfrenta el problema de suponer la asunción de un punto de vista *sub specie aeternitatis*, entonces, pareciera ser que la mejor opción para argumentar a favor de una concepción implícita del sentido de la vida humana en las filosofías aristotélica y estoica es una que se mantenga dentro del contexto de sus respectivas teorías éticas naturalistas y al margen de sus respectivas teorías teleológicas del mundo natural. En la primera sección de este capítulo ya hemos visto que ésta es una opción viable, con base en la cual se puede sostener que el mayor bien para cualquier ser humano —y por tanto aquello que es racional que persiga como meta o fin último de su vida— es la *eudaimonia* entendida como el florecimiento de su propia naturaleza, la cual puede conocerse a partir de un análisis de las características y actividades que la observación empírica nos muestra como propias de la especie humana.

Como vimos en los dos primeros capítulos de esta tesis, la caracterización de lo que significa florecer para un ser humano o alcanzar la perfección de aquello que es propia de su naturaleza difiere de manera importante en el caso de los estoicos y de Aristóteles. Pese a estas diferencias, cabe notar que la aceptación de una meta o un propósito para la vida humana supone, tanto en el caso de la ética estoica como en el de la aristotélica, el reconocimiento de las siguientes dos cosas: Primero, que nuestra existencia no puede ser vista como mera actividad carente de propósito y, en ese sentido, como algo absurdo. Segundo, que nuestra existencia tampoco puede

ser vista como actividad dirigida a la persecución de diversos propósitos que son independientes entre sí, es decir, como algo que puede entenderse cabalmente a la luz de una serie inconexa de proyectos, relaciones, compromisos, etc., que tenemos los agentes. Así, para las éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos la imagen de Sísifo condenado a una actividad repetitiva, continua y carente de sentido no es representativa de la condición humana, pero tampoco lo es la imagen de un arquero que tiene varias dianas hacia las que dirige sus flechas.

Más allá de las diferencias que hay entre las éticas de Aristóteles y de los estoicos, pues, ellos coinciden en considerar a la multiplicidad de las acciones humanas como conformando una unidad orientada hacia una única meta última que es inmanente a la vida humana misma:<sup>77</sup> el florecimiento de nuestra propia naturaleza. Es a la luz de esta meta última que cobra sentido cada acción y cada elección de los humanos o, dicho de otro modo, es en función de la consecución del ejercicio perfecto de nuestra naturaleza que tiene sentido todo lo que hacemos las personas. Es evidente, además, que para Aristóteles y para los estoicos la *eudaimonia* no es algo que posee un valor meramente subjetivo, sino que, por el contrario, es valiosa objetivamente: Estos filósofos sostienen que, independientemente de lo que cada agente en lo particular pudiera desear o creer o apetecer, es un hecho que el florecimiento de nuestra naturaleza es el bien supremo al que puede aspirar cualquier persona, siendo la naturaleza humana algo que compartimos todas las personas sin excepción.

En vista de lo que hasta aquí se ha dicho, creo que resulta razonable sostener que las teorías éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos asumen, implícitamente, que la vida humana tiene sentido o es significativa en tanto que está orientada hacia una meta dominante y objetivamente valiosa (la *eudaimonia*); este sentido, como se ha dicho, es inmanente a la vida humana misma y objetivamente valioso. Es en el ámbito de dichas éticas naturalistas, y no en el ámbito de las teorías teleológicas de la naturaleza formuladas por Aristóteles y por los estoicos, donde resulta más viable sostener una comprensión del sentido de la vida humana.

A diferencia de estos filósofos de la Antigüedad, que no parecen haber considerado seriamente la posibilidad de que la vida humana sea irremediablemente absurda o carente de sentido, algunos filósofos contemporáneos han sostenido que, considerando la cuestión de manera objetiva, hay ciertas condiciones intrínsecas a la existencia humana que la hacen absurda. En el siguiente capítulo se examinarán dos planteamientos escépticos sobre el sentido de la vida humana: El de Albert Camus y el de Thomas Nagel.

---

<sup>77</sup> Cfr. Cooper, "Eudaimonism, the Appeal to Nature, and 'Moral Duty' in Stoicism", *op. cit.*, p. 263.



## **CAPÍTULO 6: DOS PLANTEAMIENTOS ESCÉPTICOS SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA**

Las reflexiones acerca del sentido de la vida frecuentemente surgen a partir de un sentimiento o de una sospecha que las personas tenemos de estar viviendo una vida carente de sentido, una vida absurda; es decir, frecuentemente sucede que lo que nos lleva a preguntar: "¿En qué consiste una vida con sentido?" es la preocupación por la existencia absurda. La rutina diaria, el aburrimiento o el descontento que nos provoca aquello a lo que dedicamos buena parte de nuestro tiempo, el sentimiento de que hemos fracasado en algún proyecto profesional o personal en el que habíamos puesto muchas de nuestras esperanzas, el pensamiento de que todo terminará para nosotros con la muerte, la certeza de la insignificancia humana en la escala temporal y espacial del universo, etc., suelen hacernos dudar de la importancia de todos los esfuerzos y preocupaciones que consumen nuestra existencia. Nos preguntamos, entonces, qué pasaría si abandonáramos ese correr y esforzarnos por tantas y tantas cosas, si de veras vale la pena todo esto.

Una manera de sacudirnos el sentimiento o la sospecha de que la vida es absurda consiste, ciertamente, en procurar concentrarnos en las cosas de la vida cotidiana y convencernos a nosotros mismos de que darle vueltas al asunto de si la vida es absurda es propio de gente neurótica o sin ocupación. También tenemos la opción de buscar la solución al problema del sentido de la vida abrazando ciegamente aquello que la religión o la tradición o la cultura nos ofrecen, para sentirnos parte de algún proyecto divino o humano que nos han dicho que nos trasciende y que le da sentido a nuestros actos. O podemos no rehuirle a la preocupación por el sentido de la vida, sino enfrentarla con una actitud crítica y comprometida con la búsqueda de respuestas que puedan ser defendidas razonablemente; ésta, evidentemente, es la opción de la filosofía.

Quienes deciden abordar filosóficamente el tema del sentido de la vida, pueden tomar alguna de las siguientes dos vías: Enfocar de manera directa la cuestión de qué es una vida significativa o abordar esta cuestión de manera indirecta, por la vía negativa, dando un rodeo que permita determinar en primer lugar qué es una vida carente de sentido, una vida absurda, para a partir de eso intentar comprender lo que es una vida significativa. Para los propósitos de esta tesis me parece importante, primero, refutar algunos de los más importantes argumentos que sostienen que la vida humana es absurda, para, posteriormente, evaluar distintas opciones de respuesta a la pregunta: "¿En qué consiste una vida con sentido?"

En este capítulo examinaré las propuestas de dos críticos escépticos respecto del sentido de la vida, Albert Camus y Thomas Nagel, quienes se han aproximado a este tema desde muy diferentes tradiciones, pero ambos por la vía negativa, es decir, a través de un análisis de la vida

absurda. Antes de examinar las caracterizaciones de la vida absurda que han propuesto estos filósofos, conviene clarificar la noción de lo absurdo en general; por ello, en la sección 6.1 revisaré los usos que en el lenguaje cotidiano se le da al término "absurdo" y me preguntaré, después, qué sentido dan a esa expresión Camus y Nagel, esto es, qué es, en opinión de Camus y Nagel, lo que hace que una situación cualquiera sea absurda. En la sección 6.2 distinguiré entre dos perspectivas que las personas podemos adoptar para ver nuestras propias vidas: Una perspectiva *inmediata* o *espontánea*, desde la cual generalmente damos por supuesto que nuestras metas y acciones son valiosas en sí mismas, y una perspectiva *reflexiva* o *crítica* que se pregunta por la justificación última de todo lo que hacemos y perseguimos; esta distinción, como se verá, es importante para comprender las explicaciones de Camus y de Nagel acerca de cómo las personas llegamos a sentir que nuestras vidas son absurdas. Posteriormente, en las secciones 6.3 y 6.4, analizaré las respectivas propuestas de Nagel y de Camus acerca de cómo surge el sentimiento de que la vida es absurda y me preguntaré si hay buenas razones para sostener, como ellos lo hacen, que desde una perspectiva reflexiva o crítica no podemos encontrar justificaciones realmente objetivas y defendibles en términos racionales para preferir vivir de una manera en vez de otra, para actuar de cierta manera y no de otra, o para perseguir determinadas metas y rechazar otras. Por último, en la sección 6.5, sacaré algunas conclusiones generales sobre las caracterizaciones de la vida absurda examinadas en el presente capítulo y adelantaré mis propias apreciaciones críticas a las tesis de los dos autores examinados.

Empecemos, pues, preguntándonos qué es lo que permite caracterizar como absurda a una situación, acción, creencia o aspiración cualquiera.

## 6.1 ¿QUÉ ES LO ABSURDO?

En el lenguaje cotidiano podemos reconocer por lo menos cuatro usos distintos del término "absurdo" o del predicado "es absurdo". *En primer lugar*, algunas veces se califican como absurdas aquellas creencias, esperanzas, acciones, etc., que son irrazonables por no tener en cuenta algunos de los aspectos o de las circunstancias relevantes de las situaciones en las que se inscriben;<sup>1</sup> por ejemplo, a veces se dice: 'Es absurdo que esperes que una nave extra-terrestre venga por ti' o 'Intentar comunicarse con los muertos a través de Internet es una cosa absurda' o 'La creencia de que los gatos negros se transforman en brujas a la media noche es absurda'. Este primer uso de "absurdo" queda bien recogido por aquellas acepciones del término que consigna el *Diccionario de*

---

<sup>1</sup> Guillermo Hurtado sostiene que hay acciones absurdas *por su inutilidad*, por ejemplo, intentar sacar con una cubeta el agua de un trasatlántico que se está hundiendo en el océano. Me parece que estas acciones pueden considerarse absurdas en tanto que no toman en cuenta las circunstancias reales en las cuales se inscribe la acción y por eso resultan inútiles. Cfr. Guillermo Hurtado, "La vida y sus sentidos"; en *Diánoia*, Vol. XXXIX, 1993, p. 120.

*la Real Academia de la Lengua Española*, según las cuales lo absurdo puede ser entendido como lo contrario y opuesto a la razón, así como lo que es irracional, arbitrario o disparatado.<sup>2</sup> La creencia de que los gatos negros se transforman en brujas a la media noche, por ejemplo, puede calificarse como absurda en tanto que es una creencia injustificada, arbitraria o caprichosa, que no se apoya en la evidencia que se tiene acerca de cómo son los gatos.

*En segundo lugar*, suelen calificarse como absurdas las acciones que una persona realiza para conseguir algo contrario al rol que socialmente se le asigna; se dice, por ejemplo: 'Es el colmo del absurdo que estos policías hayan robado el banco' o 'Es absurdo que sea su propio hijo quien la está extorsionando' o 'Es absurdo que el gerente de esta gran empresa sea quien tiene que limpiar los vidrios de su oficina'. El diccionario reconoce este segundo uso de "absurdo" cuando consigna, como una de las acepciones del término, lo extravagante, irregular o chocante.<sup>3</sup> Que el gerente de un gran empresa tenga que limpiar los vidrios de su oficina, por ejemplo, es absurdo por su rareza o extravagancia, puesto que supuestamente esa no es una tarea que le corresponda a quien ejerce las funciones directiva de una organización; que un hijo extorsione a su madre también es absurdo en tanto que se opone o choca con aquello que consideramos que son los sentimientos y relaciones normales entre padres e hijos.

*En tercer lugar* y tal como establece el diccionario, "absurdo" también se usa para calificar a las afirmaciones o las proposiciones contradictorias o carentes de significado;<sup>4</sup> por ejemplo, aquellas en las que se habla de "triángulos circulares" o de "muertos vivientes" o las que incluyen expresiones como "para la no sé palmera". Las proposiciones contradictorias pueden ser consideradas absurdas en tanto que son irracionales y necesariamente falsas, puesto que presuponen a la vez que algo es y no es el caso, que  $p$  y  $\neg p$ ; la proposición 'Juan es un muerto viviente', por ejemplo, es contradictoria si se asume que tiene un sentido literal y no metafórico, pues afirma que Juan está a la vez muerto y vivo. También las expresiones que no respetan la sintaxis castellana ni tienen un uso en ningún contexto ordinario pueden considerarse absurdas, en tanto que carecen de significado; la expresión "para la no sé palmera" es absurda, por ejemplo, porque no significa nada, no puede usarse para decir nada.

*En cuarto y último lugar*, hay ocasiones en que se califican como absurdas aquellas acciones que carecen de todo propósito y no tienen ningún valor en sí mismas;<sup>5</sup> por ejemplo, que

---

<sup>2</sup> Cfr. la entrada "absurdo"; en *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 2001, 22ª ed., [www.rae.es/](http://www.rae.es/)

<sup>3</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>4</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>5</sup> Según Guillermo Hurtado, algunas acciones son absurdas *por carecer de una finalidad inteligible* (por ejemplo, abrocharse las agujetas segundos antes de ser fusilado) y otras lo son *por su inexplicabilidad* (por ejemplo, regar el jardín después de que ha llovido). Creo que ambos casos pueden caber en la misma categoría: son acciones que nos parecen absurdas porque

un hombre lave cuidadosamente su rastrillo de rasurase antes de tirarlo a la basura o que alguien cuente una y otra vez los agujeros que hay en la pared de su cuarto. Este cuarto uso de “absurdo” lo recoge la acepción del término que consigna el diccionario, según la cual es absurdo lo que no tiene sentido.<sup>6</sup> Así, por ejemplo, se considera absurdo que alguien cuente una y otra vez los agujeros de una pared, porque esa es una acción sin sentido, que no sirve a ninguna finalidad.

Una vez revisados los usos ordinarios del término “absurdo”, veamos cuál o cuáles de éstos coinciden con la manera en que Camus y Nagel caracterizan a una situación absurda en general y veamos si, clarificando esto, logramos una buena comprensión de las concepciones que ellos proponen de la vida como algo absurdo.

Albert Camus frecuentemente es considerado un pensador existencialista, por su afinidad con quienes sostienen que, *en sí misma*, la vida humana no tiene propósito ni sentido.<sup>7</sup> Como explican Ana Rosa Pérez Ransanz y Antonio Ziri6n, ciertamente para Camus, como para Kierkegaard, Jaspers, Heidegger o Sartre, no hay un propósito intrínseco a la vida humana en funci6n del cual pudiéramos justificar el valor de nuestros actos.<sup>8</sup> No obstante, Camus se distingue a sí mismo de los existencialistas, pues sostiene que —a diferencia de él— aquéllos traicionan su propia lucidez al evadir o negar lo absurdo de la condici6n humana, ya sea mediante una exaltaci6n de lo irracional sobre lo racional, o mediante una búsqueda del sentido dentro de la historia humana.<sup>9</sup> Esto es, según Camus, los existencialistas o bien (a) asumen que la vida humana es irracional, que no puede ordenarse racionalmente, y renuncian por completo a la demanda de sentido, o bien (b) se inventan un propósito que supuestamente la humanidad persigue a lo largo de la historia y asumen que en funci6n de ese propósito la vida de los individuos puede adquirir un

---

no identificamos su propósito o su finalidad, ni tienen tampoco un valor en sí mismas, y eso es lo que las hace inexplicables. Cfr. Hurtado, *op. cit.*, p. 120.

<sup>6</sup> Cfr. la entrada “absurdo”; en *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, *op. cit.*

<sup>7</sup> Cfr. 1) Hazel E. Barnes, “The Far Side of Despair”; en E.D. Klemke (ed.), *op. cit.*, pp. 160-162. Este texto de Barnes originalmente formó parte de su libro *An Existentialist Ethic*, N.Y.: Knopf, 1967. 2) Ana Rosa Pérez Ransanz y Antonio Ziri6n Quijano, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, México: UNAM/FFyL, 1981, pp. 20-23. 3) David Miller (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford: Blackwell Publishing, 1991, p. 57. 4) Jim Marshall, *Albert Camus: Philosopher of the Absurd*, 2000, [www.vusst.hr/ENCYCLOPAEDIA/camus.htm](http://www.vusst.hr/ENCYCLOPAEDIA/camus.htm) 5) Roger Grenier, “Camus: no soy existencialista”, (tr. Alejandra Moya); en *La Jornada* (Suplemento: La Jornada Semanal), 6 de Febrero del 2000, [www.jornada.unam.mx/2000/02/06/sem-grenier.html](http://www.jornada.unam.mx/2000/02/06/sem-grenier.html) 6) Julian Baggini, *What's it all about? Philosophy and the Meaning of Life*, Londres: Granta Books, 2004, pp. 9-10.

<sup>8</sup> Cfr. Pérez Ransanz y Ziri6n, *op. cit.*, pp. 20-22, 54-55 y 102-103.

<sup>9</sup> Cfr. 1) Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942. En esta tesis sigo la traducci6n al espa6ol de Luis Echávarri, *El mito de Sísifo*, Barcelona: Altaya, 1994, pp. 55-60. 2) Pérez Ransanz y Ziri6n, *op. cit.*, pp. 22-23, 53, 80-81 y 85. 3) Grenier, *op. cit.* 4) Thomas W. Busch, “Albert Camus: Absurdity, Solidarity and Difference”; en *Circulating Being: From Embodiment to Incorporation. Essays on Late Existentialism*, EUA: Fordham University Press, 1999, p. 4. 5) Avi Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, (tr. Batya Stein), Amsterdam: Rodopi, 2002, pp. 62 y 69-70. 6) Young, *op. cit.*, pp. 163-164.

sentido. Vivir una existencia auténtica, según Camus, es aceptar nuestra condición absurda y decidimos a vivir en ella,<sup>10</sup> en vez de negarla o evadirla como hacen los existencialistas:

El existencialismo tiene dos formas: la de Kierkegaard y Jaspers, con la que se desemboca en la divinidad a través de la crítica de la razón; con la otra, representada por Husserl, Heidegger y muy pronto Sartre, y que yo llamaría el existencialismo ateo, se termina de igual forma en una divinización, que es simplemente aquella de la Historia considerada como el único absoluto. Ya no creemos más en Dios, pero sí en la Historia. Por mi parte, comprendo muy bien el interés de la solución religiosa, y percibo muy particularmente la importancia de la Historia. Pero no creo ni en la una ni en la otra, en sentido absoluto.<sup>11</sup>

En *El mito de Sísifo*, publicado en 1942, Camus expuso sus principales ideas en relación con la vida absurda. Esta obra no sólo refleja la posición de Camus en relación con las tesis existencialistas, sino también su actitud ante los horrores de la Segunda Guerra Mundial. Para él, como para muchos otros de sus contemporáneos, la Segunda Guerra Mundial vino a confirmar que la historia humana no camina por una vía de progreso paulatino, en función del cual, supuestamente, las vidas individuales adquieren su sentido o su valor<sup>12</sup> —como pretenden los hegelianos, el marxismo-leninismo y los *historicismos* de todo tipo. En vez de esto, la historia humana se le presenta a Camus como algo errático, irracional y carente de propósito o meta; sin embargo, esto no es para él una incitación a la resignación derrotista ni mucho menos al suicidio, sino más bien la condición absurda de la existencia constituye un reto que hay que enfrentar con dignidad y rebeldía, sin evadirla ni negarla.<sup>13</sup>

La noción de absurdo es descrita por Camus, en *El mito de Sísifo*, como una noción relacional,<sup>14</sup> porque supone siempre una comparación entre dos cosas o dos estados de hechos que se oponen radicalmente o que guardan una gran desproporción entre sí. El caso de un individuo que ataca con un arma blanca a un grupo de hombres que portan ametralladoras o el de un hombre virtuoso que es acusado de desear a su propia hermana pueden ilustrar lo absurdo, según Camus, porque —en el primer caso— hay una gran desproporción entre la intención del sujeto y la realidad que le espera, entre el fin que se propone y sus fuerzas reales, mientras que —en el segundo caso— hay una gran diferencia entre los principios que han normado toda la vida de ese

---

<sup>10</sup> Cfr. 1) Pérez Ransanz y Ziri6n, *op. cit.*, pp. 91-101. 2) Busch, *op. cit.*, pp. 4-5. 3) Young, *op. cit.*, pp. 163-164. 4) Sagi, *op. cit.*, pp. 78 y 84.

<sup>11</sup> Grenier, *op. cit.*

<sup>12</sup> Cfr. 1) Mijail Malishev, "Albert Camus: De la conciencia de lo absurdo a la rebeli6n"; en *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, M6xico: Plaza y Vald6s – Universidad Aut6noma de Nuevo Le6n, 2002, pp. 121-123 y 147. 2) Mario Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus*, R6o Piedras, Puerto Rico: Hurac6n, 1981, pp. 12-13. 3) P6rez Ransanz y Ziri6n, *op. cit.*, pp. 175-177.

<sup>13</sup> Cfr. 1) Camus, *El mito de S6sifo*, *op. cit.*, pp. 71-87. 2) Malishev, *op. cit.*, pp. 121-123 y 147. 3) Young, *op. cit.*, pp. 162-163. 4) Sagi, *op. cit.*, pp. 67-69.

<sup>14</sup> Cfr. 1) Camus, *El mito de S6sifo*, *op. cit.*, pp. 46-47. 2) P6rez Ransanz y Ziri6n, *op. cit.*, pp. 67-68. 3) Raymond Angelo Belliotti, *What is the Meaning of Human Life*, Amsterdam: Rodopi, 2001, p. 51. 4) Young, *op. cit.*, 161-165. 5) Sagi, *op. cit.*, pp. 55-57.

hombre y los deseos que se le atribuyen. Mientras más grande sea la diferencia entre los dos términos de la comparación, dice Camus, el absurdo será también más grande:

[L]a absurdidad será tanto más grande cuanto mayor sea la diferencia entre los términos de mi comparación. Hay casamiento, desafíos, rencores, silencios, guerras y también paces absurdos. En cada uno de estos casos la absurdidad nace de una comparación. Por lo tanto, tengo razón al decir que la sensación de la absurdidad no nace del simple examen de un hecho o de una impresión, sino que surge de la comparación entre un estado de hecho y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera. Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en uno ni en otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación.<sup>15</sup>

Así, un deseo, un anhelo, una acción, un sentimiento, una reacción, etc., no pueden considerarse absurdos en sí mismos, sino únicamente por referencia a otro término con el que guardan una gran desproporción o una falta de correspondencia notable. Puede haber, por ejemplo, una falta de correspondencia o una desproporción grande entre la reacción de una persona y la ofensa que alguien le infligió, entre el deseo que alguien tiene y la situación en la que se encuentra, entre los sentimientos de una persona *A* hacia otra *B* y el trato que *B* le ha dado a *A*, etc., y es sólo la oposición o el enfrentamiento radical entre los dos términos en cuestión lo que hace absurda la situación. En sí mismo, por ejemplo, no es absurdo que una persona se inscriba en una clase de canto o que esté enamorada de otra persona o que llore durante una reunión, pero sí podría serlo por referencia a algún otro término relevante respecto de dicha acción o sentimiento o reacción con el que no se corresponde o al que se oponen de manera radical. Si soy muda, por ejemplo, es absurdo que me inscriba en una clase de canto; si una persona me humilla constantemente es absurdo que me enamore de ella; si no me pasan la sal cuando la pido es absurdo que me ponga a llorar; en todos estos casos, como dice Camus, lo absurdo radica propiamente en la desproporción o en la falta de correspondencia entre dos aspectos de una misma situación.

Se puede establecer una conexión entre esta manera de concebir el absurdo y las acepciones de las que hablamos antes, según las cuales es absurdo aquello que es chocante o disparatado. Resulta *chocante* acusar a un hombre probadamente virtuoso de desear a su hermana, por la violenta oposición que hay entre el carácter moral que sabemos que tiene y los deseos que le atribuimos; y resulta *disparatado* que un hombre enfrente con un arma blanca a quienes lo amenazan con ametralladoras, por la desproporción que hay entre lo que ese hombre pretende lograr y los medios que emplea para ello. Aquí cabe tener en cuenta que —al menos por lo que se refiere a la relación que Camus establece entre lo absurdo y la confrontación de dos términos que se oponen de manera desproporcionada—<sup>16</sup> no siempre es evidente cuándo algo

---

<sup>15</sup> Camus, *El mito de Sísifo*, op. cit., p. 47.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 46-47.

puede calificarse realmente como absurdo, pues ciertas situaciones podrán calificarse de heroicas y no de absurdas, pese a que en ellas pueda encontrarse una oposición de dos elementos enormemente desproporcionados. Podemos, por ejemplo, encontrar una desproporción o una falta de correspondencia enorme entre la acción de un ciudadano desarmado que se para delante de un tanque de guerra y su intención de hacer que el tanque se detenga, pero sin duda calificamos como heroico, antes que absurdo, el acto de una enfermera que se para delante de un tanque nazi intentando evitar que éste mate a un grupo de personas heridas.

De modo, pues, que la desproporción o la falta de correspondencia entre dos estados de cosas, incluso cuando esa desproporción o falta de correspondencia es *enorme*, no necesariamente vuelve absurda una situación. Seguramente no hay mucho problema en juzgar como absurda la pretensión de quien quiere comunicarse con Dios a través de un teléfono o de quien quiere curarse de un cáncer terminal a través de la meditación, pero no es tan fácil juzgar si es o no absurdo, por ejemplo, pretender detener una guerra mundial organizando protestas en un pequeño pueblo donde uno vive o querer darle sentido a la propia vida comprometiéndose con una campaña contra el maltrato a los perros callejeros.

Ahora bien, si la caracterización camusiana de lo absurdo como la contraposición de dos términos resulta insuficiente, ¿qué es lo que le falta? ¿Qué hay que añadirle a esta caracterización para excluir por lo menos los casos en que hay contraposición de términos y, sin embargo, se trata de situaciones heroicas o admirables, pero de ninguna manera absurdas? Me parece que lo absurdo podría distinguirse claramente de lo heroico o lo admirable, a partir de la siguiente caracterización:

Para ser absurda, una situación que incluye una discrepancia grande entre dos términos tiene que satisfacer, además, una de las siguientes condiciones:

- C<sup>1</sup>. Que uno de los términos de la discrepancia *no sea un propósito de gran valor*, porque en este caso podría tratarse de una situación admirable o heroica. El ejemplo de la enfermera que se para delante de un tanque nazi intentando evitar que éste mate a un grupo de personas heridas ilustra, precisamente, una situación en la que hay una discrepancia grande entre un propósito que se persigue y los medios que se eligen para ello, pero que no se puede calificarse como absurda porque el propósito en cuestión es algo de gran valor.
- C<sup>2</sup>. Que en caso de que uno de los términos de la discrepancia sea un propósito de gran valor, entonces, el otro término sea algo que el agente pretende que es un medio para lograr el

propósito, *pese a que tal pretensión resulte irrazonable o arbitraria* debido a la falta de una relación adecuada entre el medio y el fin que se persigue. Si una enfermera intenta detener un tanque nazi exhortando a las hormigas a formar una valla calificaremos a la situación de absurda y no de heroica porque, aunque ella persigue un propósito de gran valor, es irrazonable que suponga que puede lograrlo de ese modo.

Curiosamente hay una gran coincidencia entre la concepción del absurdo de Albert Camus y la de Thomas Nagel, quien fue uno de los primeros filósofos dentro de la tradición analítica que se ocupó de problemas morales que tradicionalmente abordaban los filósofos llamados "continentales", como los problemas del sentido de la vida, la muerte, la guerra, etc. Aunque Nagel reconoce que los problemas morales son difíciles de tratar con claridad y precisión y que probablemente no hay soluciones definitivas para ellos, también hace hincapié en que la filosofía (y los filósofos analíticos en particular) tiene que admitir que "[l]os problemas carentes de solución no son por ello irreales".<sup>17</sup> Al igual que en el caso de Camus, la experiencia de la guerra estuvo asociada a la preocupación de Nagel por lo absurdas o carentes de sentido que pueden llegar a parecernos las cosas a las que comúnmente les damos tanta importancia. Según su propio testimonio, fue observando los horrores de la guerra criminal de EUA contra Vietnam, como llegó a sentir que ciertas cosas que hasta entonces tenía en la más alta estima (como por ejemplo la investigación teórica) son en sí mismas bastante absurdas.<sup>18</sup>

Al igual que Camus, Nagel enfatiza el aspecto relacional de la noción de absurdo en un conocido ensayo que lleva por nombre precisamente "El absurdo"<sup>19</sup> y que se publicó por primera vez en 1979. Ahí, él afirma que es la clara diferencia o desacuerdo que hay entre lo que los agentes quieren o pretenden y las circunstancias reales en las que encuentran lo que hace absurda una situación:<sup>20</sup> "En la vida ordinaria, una situación es absurda cuando implica una discrepancia clara entre las pretensiones o aspiraciones y la realidad".<sup>21</sup> Que una persona pronuncie un discurso muy complicado abogando por una idea que ya fue aceptada o que un gran criminal sea nombrado presidente de alguna fundación filantrópica o que a un hombre se le caigan los pantalones mientras recibe una condecoración, son situaciones que, según Nagel, ilustran lo absurdo por la gran

---

<sup>17</sup> Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979. A menos que indique lo contrario, en esta y las subsiguientes citas y referencias al texto de Nagel sigo la traducción al español de Héctor Islas Azaïs, *Ensayos sobre la vida humana*, México: FCE, 2ª ed., 2000, p. 14.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 14-16.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 34-53.

<sup>20</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 37-38. 2) Oswald Hanfling, *The Quest for Meaning*, N.Y.: Basil Blackwell, 1988, pp. 30-31. 3) John Kekes, "The Informed Will and the Meaning of Life"; en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLVII, N° 1, Septiembre de 1986, p. 78.

<sup>21</sup> Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, p. 36.



incompatibilidad que se encuentra al comparar ciertos hechos con algo que se pretende en una situación dada.

La explicación de lo absurdo que ofrece Nagel parece también, como la de Camus, cercana a las acepciones revisadas anteriormente que consideran absurdo lo chocante o lo disparatado; es la disparidad enorme con ciertos hechos lo que hace chocantes o disparatadas ciertas pretensiones de los agentes y es en esos casos en los que cabe calificar a una situación de absurda. Sin embargo, aquí nos enfrentamos nuevamente con la dificultad de establecer cuáles discrepancias entre hechos y pretensiones son lo suficientemente claras y de la calidad requerida como para que una situación realmente pueda considerarse absurda. ¿Por qué es heroico, más que absurdo, el que la enfermera de la que hablamos en párrafos anteriores se pare delante de un tanque nazi intentando detenerlo? ¿Es absurdo que una persona intente darle sentido a su vida a través de su compromiso con campañas contra el maltrato a los perros callejeros?

Aunque Nagel es un poco más preciso que Camus al especificar que los términos que se contraponen en una situación absurda son siempre, por un lado, una pretensión o aspiración y, por el otro lado, la realidad, sigue presente, pues, la dificultad de determinar cuándo una discrepancia vuelve absurda y no heroica una situación; en otras palabras, la caracterización que Nagel ofrece del absurdo es también insuficiente. Para completar esta caracterización de manera que se eviten las confusiones entre lo que es absurdo y lo que es heroico o admirable, me parece que resulta igualmente útil la propuesta que hice en párrafos anteriores, es decir, establecer  $C^1$  y  $C^2$  como condiciones indispensables para considerar absurda una situación que implique una gran discrepancia entre algo que se pretende y la realidad.

Resulta claro que las concepciones de absurdo de Nagel y Camus no recuperan todos los significados que encontramos en el uso cotidiano del término "absurdo" (tampoco tienen por qué hacerlo). Los significados de absurdo como lo irracional, arbitrario, extravagante u opuesto a los roles socialmente establecidos, sí están ligados de alguna manera a la concepción que Nagel y Camus tienen de lo absurdo como lo que entraña una gran oposición o choque o desproporción entre dos elementos. Si una persona cree que los gatos negros se transforman en brujas a la media noche, es posible decir no sólo que su creencia es irrazonable y arbitraria, sino también que hay una choque o una discrepancia grande entre los datos que la ciencia proporciona y la creencia en cuestión. De manera similar, si el gerente de una gran empresa limpia los vidrios de su oficina, se puede decir no sólo que actúa extravagantemente, sino también que hay una oposición o una discrepancia entre lo que el sujeto en cuestión hace y lo que debería hacer de acuerdo con la función social que se le ha encomendado.

Pero ni Nagel ni Camus consideran explícitamente aquella acepción de "absurdo" que apunta a la carencia de un propósito o de una finalidad que motive las acciones, como el caso que se mencionó del hombre que contaba los agujeros en la pared. Teniendo en cuenta esto, podemos afirmar que no es apelando a la carencia de un propósito o de una finalidad de nuestra existencia como Nagel y Camus defenderán la tesis de que la vida humana puede ser vista como absurda, sino que ellos invocarán algún tipo de desproporción u oposición o discrepancia que puede reconocerse entre dos aspectos o dos realidades propias de nuestra existencia.

Proponer una concepción de "absurdo" que de entrada excluya la posibilidad de describir a la vida absurda como aquella que carece de propósitos o metas parece, a primera vista, problemático, porque se opone a la idea que las personas solemos tener acerca de lo que es una vida absurda. La vida de una persona adulta que no aspira a cosa alguna ni busca conseguir nada con sus acciones, sino que se mantiene en el plano de la pura inmediatez, comiendo lo que tiene a mano, yendo a donde la llevan, haciendo lo que otros le dicen que haga, etc., suele considerarse absurda o carente de sentido precisamente porque no se identifican metas o propósitos que la orienten, que expliquen por qué el agente hace lo que hace. En el capítulo 8, sin embargo, se discutirá si la identificación de metas o propósitos bien definidos que orienten la vida del agente es o no indispensable para una vida con sentido.

Resumiendo lo dicho en esta sección, pueden hacerse al menos dos críticas preliminares a las concepciones de "absurdo" que proponen Camus y Nagel: 1) Son concepciones insuficientes, porque la mera discrepancia de dos términos, por grande que sea, no basta para volver absurda una situación. 2) Son concepciones que excluyen por completo una idea común entre las personas de lo que es una vida carente de sentido, porque de entrada excluyen la posibilidad de considerar que la falta de metas o propósitos puede volver absurda la vida.

Hasta aquí se ha hablado sobre todo de situaciones, creencias, acciones, etc., absurdas, pero lo que realmente nos interesa determinar no es si este o aquel acontecimiento, creencia o acto es o no absurdo, sino más bien si la existencia individual humana como un todo tiene sentido o si, por el contrario, es absurda. Esto es, lo que realmente nos interesa saber es si para cada persona en lo individual cabe, en principio, la posibilidad de que su vida considerada como una unidad sea vista como algo significativo o si, por el contrario, hay alguna condición general de la existencia humana que irremediamente haga que las personas tengamos vidas carentes de sentido, vidas absurdas. Para abordar las propuestas que Camus y Nagel hacen respecto de este asunto es conveniente identificar dos perspectivas distintas desde las cuales se puede considerar la

vida humana, porque, como veremos, estos autores sostienen que es la perspectiva que se asume la que hace que la vida se perciba o no como absurda.

## **6.2 PERSPECTIVAS EXTERNA, ORDINARIA E IRREFLEXIVA SOBRE LA VIDA**

Es muy común que las personas demos por supuesto que nuestras vidas son importantes, que aquello por lo que nos esforzamos y en lo que ponemos nuestras esperanzas y afanes son cosas valiosas. Dedicamos mucho de nuestro tiempo y energía a estudiar una carrera profesional, a llevar a cabo un proyecto de trabajo, a desarrollar alguna habilidad artística o deportiva, a leer, a cultivar la relación con ciertas personas, a hacernos de un patrimonio, etc., y la mayor parte del tiempo damos por sentado que todo eso vale la pena de una u otra forma.

Las tareas cotidianas nos absorben, pues, y muchas veces no nos preguntarnos por las justificaciones últimas de las normas, costumbres, reglas, ideales, etc., que las rigen. Seguimos cotidianamente una rutina más o menos similar, sin que al parecer nos cuestionemos acerca del valor intrínseco, de la importancia o de la razón de ser de las actividades que integran tal rutina. Levantarse de la cama, desayunar con los hijos, tomar un camión para ir al trabajo, estar en una oficina durante varias horas, regresar a casa, ver televisión, pasear con los amigos, llevar al parque a nuestro perro, telefonar a los padres y hermanos, pagar cuentas, etc., pero, durante la mayor parte del tiempo, no nos preguntamos si hay razones importantes por las que debemos hacer todo lo que hacemos, si existen o no justificaciones últimas de las normas y valores que rigen nuestra vida cotidiana.

Muchos filósofos coinciden en señalar, sin embargo, que a la mayoría de las personas de vez en cuando nos asalta la duda de si realmente importa lo que hacemos o dejamos de hacer mientras vivimos, de si realmente vale la pena todo aquello que ansiamos conseguir y por lo que nos esforzamos.<sup>22</sup> Algo sucede de vez en cuando que despierta en nosotros la sospecha o el sentimiento de que nuestra existencia no es muy diferente de la de una hormiga o la de una cucaracha que, en el breve lapso que dura su vida, corre incasablemente de aquí para allá sin darse cuenta de la insignificancia de sus afanes. Aunque sólo sea de manera ocasional, pues, las personas llegamos a preguntarnos por el valor de las cosas que perseguimos, por el fundamento último de las normas, costumbres, reglas, ideales, etc., que regulan nuestra existencia.

---

<sup>22</sup> Cfr. 1) Hanfling, *The Quest for Meaning*, *op. cit.*, pp. 29-30. 2) Ellin, *op. cit.*, pp. 300-302. 3) John Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 17-19. 4) Anthony Flew, "The Meaning of Life"; en *Philosophy Now*, N° 24, 1999, pp. 18-19. 5) Anthony Flew, "Tolstoi and the Meaning of Life"; en *Ethics*, N° 73, 1963, pp. 110-111. 6) Michael P. Levine, "Camus, Hare, and the Meaning of Life"; en *Sophia*, N° 27, 1988, pp. 14-15.

El vago desasosiego que sentimos al contemplar la inmensidad del cielo en una noche estrellada o la imponente del mar en una tarde de tormenta, suele hacernos tomar plena conciencia de nuestra pequeñez e insignificancia en la escala temporal y espacial del universo y, a veces, eso nos lleva a dudar del valor de nuestra misma existencia.<sup>23</sup> También el aburrimiento y el cansancio que experimentamos ante la rutina diaria nos hacen sentir, en algunas ocasiones, como encadenados a una rueda de molino, obligados a trabajar sin descanso, sin gozo y sin retribución alguna hasta el final de nuestras vidas.<sup>24</sup> Otras veces es la cercanía de la muerte la que nos hace sentir desprecio por aquello que hasta entonces nos parecía terriblemente importante, por aquello a lo que hasta entonces le habíamos invertido tanto tiempo, esfuerzos y angustias;<sup>25</sup> como Iván Ilich que, teniendo la certeza de que su muerte está próxima, llega a ver como insignificante y vil todo aquello que a lo largo de su vida le dio tanto placer y que buscó afanosamente.<sup>26</sup> O como aquel personaje de Iris Murdoch que, ante el inminente peligro de morir ahogado y pese a ser un abogado prestigioso y honesto, ser amado por muchos, haber alcanzado una buena posición social y tener muchas otras cosas deseables, piensa en su vida como algo sórdido, mezquino y banal, y se ve a sí mismo “[...] como una rata, como una rata inquieta, ajetreada, ocupada tan sólo en buscar ventajas para sí, ventajas pequeñas, ventajas y comodidades. Ocupada en vivir sin dificultades, en gozar de dulces placeres hogareños, en procurar que los demás le tuvieran a uno en buen concepto.”<sup>27</sup>

Esta perspectiva que asumimos cuando nos preguntamos por la importancia y el valor último de todo lo que hacemos, corresponde a lo que Nagel llama un punto de vista *externo* a nuestra vida y lo que Camus considera un punto de vista *reflexivo* que inquiere por las justificaciones finales de nuestros actos. A la anterior perspectiva se le oponen, por un lado, el punto de vista *irreflexivo* o que sigue la costumbre sin preguntarse por sus justificaciones últimas, del que habla Camus y, por otro lado, el punto de vista *interno* o que no se pregunta por las justificaciones últimas de nuestros actos, del que habla Nagel.<sup>28</sup> El choque violento e incluso doloroso que algunas veces se da entre la percepción que las personas tenemos de nuestras vidas desde un punto de vista reflexivo o externo, y la percepción despreocupada que tenemos

---

<sup>23</sup> Cfr. 1) Ellin, *op. cit.*, pp. 316-317. 2) Thomas Nagel, “The Meaning of Life”; en *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987, pp. 95-96. 3) Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, París: Presses Universitaires de France, 2001. En esta tesis sigo la traducción al español de Vicente Gómez Ibáñez, *La inquietud moral y la vida humana. Reflexiones sobre la vida buena*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 210.

<sup>24</sup> Cfr. 1) Kekes, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, p. 17. 2) Ellin, *op. cit.*, pp. 313-316.

<sup>25</sup> Cfr. 1) Ellin, *op. cit.*, pp. 309-313. 2) Nagel, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 95 y 97.

<sup>26</sup> Cfr. León Tolstói, *Smert Ivana Ilich*, 1886. En esta tesis sigo la traducción al inglés de Louise and Aylmer Maude, *The Death of Ivan Ilych*, [www.funet.fi/pub/culture/russian/books/Tolstoy/The\\_Death\\_of\\_Ivan\\_ilych.txt](http://www.funet.fi/pub/culture/russian/books/Tolstoy/The_Death_of_Ivan_ilych.txt)

<sup>27</sup> Iris Murdoch, *The Nice and the Good*, Londres: Chatto & Windus, 1968. Aquí sigo la traducción al español de Andrés Bosch, *Amigos y amantes*, Barcelona: Lumen, 2005, p. 468.

<sup>28</sup> Hay diferencias importantes entre las perspectivas interna e irreflexiva, pero hablaré de ello más adelante.

cotidianamente desde una perspectiva ya sea irreflexiva o interna, creo que queda bien ilustrado por aquel pasaje donde Tolstoi hace decir al agonizante Iván Ilich:

“¿Para qué? Da lo mismo”, se dijo a sí mismo, mirando en la oscuridad con los ojos abiertos de par en par. “La muerte. Sí, la muerte. Y ninguno de ellos lo sabe o quiere saberlo [...]. Ahora están tocando el piano.” (Oía a través de la puerta el sonido distante de un canto y su acompañamiento.) “A ellos todo les da igual, ipero también morirán! ¡Tontos! Yo antes, y ellos más tarde, pero les pasará lo mismo.”<sup>29</sup>

Nagel habla de un punto de vista externo acerca de la vida porque, según él, adoptarlo supone alejarse o cobrar distancia de las actividades cotidianas, para intentar considerarlas al margen o más allá del contexto socio-histórico en el que se desarrollan; a diferencia de una perspectiva ordinaria desde la cual se observa la propia vida desde dentro, por así decirlo, de los parámetros impuestos por el contexto social e histórico al cual se pertenece.<sup>30</sup> Camus, por su parte, distingue entre un punto de vista irreflexivo que asumimos los humanos cuando actuamos rutinariamente, siguiendo la costumbre sin cuestionarla, y un punto de vista que da lugar para la reflexión lúcida y se pregunta por las justificaciones últimas de los actos que se realizan.<sup>31</sup> Ambos autores aceptan que siempre es posible adoptar un punto de vista crítico que se pregunta por aquello que justifica en último término nuestra manera de vivir, aunque reconocen también que generalmente las personas mantenemos una perspectiva que no se pregunta por las justificaciones últimas de nuestras normas morales y nuestras pautas de vida.

El punto de vista externo del que habla Nagel es el mismo que el punto de vista reflexivo del que habla Camus. En ambos casos se trata de una perspectiva crítica que se pregunta por las justificaciones *finales* de nuestros actos, por el valor o la importancia que éstos tienen más allá del contexto socio-histórico al que uno pertenece e, incluso, más allá de una perspectiva antropocéntrica. En contraste con esto, no hay una coincidencia exacta entre los puntos de vista interno e irreflexivo de los que hablan Nagel y Camus respectivamente. La perspectiva irreflexiva que describe Camus es la que se apega *acríticamente* a la rutina, a lo acostumbrado, sin buscar ningún tipo de justificación; en cambio, la perspectiva interna que describe Nagel puede llegar a ser

---

<sup>29</sup> Tolstoi, *The Death of Ivan Ilych*, *op. cit.* [La traducción es mía.]

<sup>30</sup> Cfr. 1) Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, pp. 38-43. 2) Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, N.Y.: Oxford University Press, 1986. A menos que indique lo contrario, en esta y las subsiguientes citas y referencias al texto de Nagel sigo la traducción al español de Jorge Issa González, *Una visión desde ningún lugar*, México: FCE, 1996, pp. 308-309. Los siguientes autores también hacen referencia a los puntos de vista “externo” y “ordinario” de la vida humana, aunque no siempre utilizan esta misma terminología: 3) John Martin Fischer, “Recent Work on Death and the Meaning of Life”; en *Philosophical Books*, Vol. XXXIV, No. 2, Abril de 1993, pp. 72-73. 4) Hanfling, *The Quest for Meaning*, *op. cit.*, pp. 30-32. 5) Thaddeus Metz, “Recent Work on the Meaning of Life”; en *Ethics*, Vol. 112, N° 4, Julio 2002, pp. 810-811. 6) Belliotti, *op. cit.*, p. 54. 7) Young, *op. cit.*, p. 156-157. 8) Margarita Valdés, “Realidades morales”; en *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, Vol. XXIV, N° 72, diciembre 1992, p. 104. 9) Mark Platts, *Realidades morales. Ensayos sobre psicología filosófica*, *op. cit.*, p. 15. 10) Canto-Sperber, *op. cit.*, pp. 215-216.

<sup>31</sup> Cfr. 1) Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, pp. 18 y 27-37. 2) Pérez Ransanz y Zirió, *op. cit.*, pp. 83-84. 3) Belliotti, *op. cit.*, p. 52. 4) Solomon, *op. cit.*, pp. 37-38.

reflexiva y crítica, pero el punto es que se mantiene en el ámbito de las justificaciones que pueden darse dentro del propio contexto socio-histórico del agente, sin buscar justificaciones finales.

En otras palabras, para Camus, adoptar un punto de vista irreflexivo sobre la propia vida supone actuar adoptando ciegamente la costumbre, sin buscar justificaciones o, como dice metafóricamente, de manera "maquinal" o "mecánica".<sup>32</sup> Para Nagel, en cambio, adopta una perspectiva interna no necesariamente supone vivir de manera maquinal o de acuerdo a costumbres que no cuestionamos; desde el punto de vista interno uno puede preguntarse por las razones que hay para hacer o dejar de hacer algo, por lo que hace valiosas determinadas normas morales, por lo que justifica ciertas pautas de vida, etc., pero las respuestas a tales preguntas se buscan únicamente dentro de la propia cultura y el propio contexto histórico. Así, por ejemplo, mientras que desde una perspectiva interna los occidentales del siglo XXI podríamos preguntarnos por las justificaciones que hacen valioso actuar en una determinada forma *aquí y ahora* (y no por las justificaciones que podrían ser válidas, sin referencia a consideraciones histórico-sociales de los agentes), desde una perspectiva maquinal simplemente adoptaríamos ciegamente la rutina que nos impone nuestra cultura y nuestras condiciones históricas.

Tengamos presente, por otro lado, que para juzgar objetivamente acerca del valor o la importancia de lo que hacemos no parece necesario tener que adoptar un punto de vista *externo* a los seres humanos y ni siquiera *externo* a la peculiar persona, determinada por ciertas condiciones socio-culturales, que cada uno de nosotros somos. Es decir, la mayor o menor objetividad de los juicios que las personas hacemos sobre nuestras acciones y elecciones, la independencia que tales juicios puedan tener respecto de nuestras preferencias o gustos o deseos personales, no parece depender del hecho de que podamos prescindir de consideraciones relativas a los intereses y necesidades que son propias de seres humanos que viven en condiciones socio-históricas específicas. Aunque más adelante hablaré con detalle de esta cuestión, aquí quiero al menos señalar que la distinción externo/interno de Nagel da pie a que se quiera identificar, erróneamente, lo externo con un punto de vista objetivo y lo interno con un punto de vista no-objetivo.

Que sea objetivo o no el juicio que sobre sí mismo hace George Bush como "un valiente defensor de la libertad" o el juicio que muchos de sus compatriotas hacen de él como "un fanático y prepotente", por ejemplo, no parece depender de que George Bush o sus compatriotas puedan asumir un punto de vista externo a toda consideración relativa a los seres humanos que son ellos, estadounidenses, en el siglo XXI, etc. Es razonable pensar, incluso, que la objetividad de un juicio acerca de las acciones y elecciones de una persona puede ser mayor en la medida de en que se

---

<sup>32</sup> Cfr. Camus, *El mito de Sísifo*, op. cit., pp. 27 y 29.

tengan en cuenta, de manera crítica y reflexiva, las condiciones peculiares en las que se inscriben esas acciones y elecciones —condiciones que tienen que ver, de muchas maneras, con el hecho de que la persona en cuestión es un ser humano cuya vida se desarrolla en ciertas condiciones sociales, históricas y culturales muy específicas. Parece razonable pensar, por ejemplo, que tendrán más posibilidades de ser objetivos los juicios que sobre sí mismo haga George Bush o cualquiera de sus compatriotas, en la medida en que tales juicios consideren crítica y reflexivamente las condiciones sociales e históricas en las que se inscriben las elecciones y acciones de Bush; ser ciegos o hacer caso omiso de esas condiciones tendría por resultado un juicio desinformado y, por ello mismo, con mayores probabilidades de ser un juicio carente de objetividad.

En adelante utilizaré la expresión “punto de vista externo a la vida” para referirme a la perspectiva, que reconocen Nagel y Camus, desde la cual se juzga la propia vida sometiéndola al escrutinio e indagando por las justificaciones *últimas* de las normas que la rigen. Las expresiones “punto de vista irreflexivo” o “punto de vista maquinal acerca de la vida” las usaré indistintamente para referirme a la perspectiva, de la que habla Camus, que simplemente se apega a la costumbre y que ve la vida de manera directa, por así decirlo, sin mediación de reflexiones acerca de las justificaciones de los actos. En cambio, reservaré las expresiones “punto de vista interno” y “punto de vista ordinario acerca de la vida” para aludir a aquella perspectiva, descrita por Nagel, que puede ser reflexiva y crítica, pero que se mantiene en el ámbito de las justificaciones que pueden darse desde dentro del contexto socio-cultural del agente.

Una vez establecida la distinción entre la perspectiva irreflexiva, la perspectiva ordinaria y la perspectiva externa a la vida, me parece que es posible comprender mejor lo que Nagel y Camus dicen acerca del sentido y del sin sentido de la existencia humana, porque, según ellos, la posibilidad de llegar a percibir la vida como absurda se presenta únicamente cuando se asume un punto de vista externo. Veamos, primeramente, la explicación que sobre este asunto ofrece Nagel en su ensayo “El absurdo”, al que ya hice referencia.

### **6.3 EL ESCEPTICISMO DE THOMAS NAGEL SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA**

Se ha dicho que para Thomas Nagel el sentimiento del absurdo surge únicamente cuando las personas abandonamos el punto de vista ordinario o interno sobre nuestras vidas, y adoptamos un punto de vista externo que se pregunta por las justificaciones finales de nuestros actos. Examinaré la concepción del absurdo de Nagel, enfatizando, en el apartado 6.3.1, lo convincentes que pueden llegar a ser las razones que ofrece para sostenerla, así como la importancia de lo que capta su explicación del absurdo respecto de la forma en que las personas vemos nuestras vidas. Posteriormente, en el apartado 6.3.2, evaluaré la idea nageliana de que la vida humana es absurda

y argumentaré en contra de la identificación que Nagel hace entre un punto de vista externo y un punto de vista objetivo, formulando, también, algunas críticas a su tesis de que es imposible justificar el valor objetivo de cualquier meta y pauta que pudiéramos elegir para guiar nuestras vidas.

### **6.3.1 ¿Cómo surge el sentimiento de que la vida es absurda?**

Cuando las personas adoptamos un punto de vista externo sobre nuestra propia vida, cuando hacemos un alto y nos distanciamos un poco de las actividades de nuestra rutina diaria para someterlas al análisis y al cuestionamiento que se pregunta por sus justificaciones finales, cuando cobramos conciencia de que —al igual que nosotros estamos convencidos de que las metas que perseguimos son valiosas— también los demás están convencidos de que otras metas radicalmente distintas e incluso opuestas a las nuestras son valiosas, llegamos a sentir cierta perplejidad y duda.<sup>33</sup> ¿De veras son deseables las actividades y las metas a las que dedicamos nuestra vida? Nuestras creencias acerca de lo importante o lo deseable, el valor de las cosas que nos esforzamos por alcanzar, los criterios de los que partimos para elegir entre diversos cursos de acción, etc., ¿no carecen de fundamento objetivo? ¿No están condicionadas completamente por el contexto particular en el cual se desenvuelven nuestras vidas? ¿No es absolutamente contingente y arbitrario el valor que cada cultura, cada grupo social, cada comunidad moral, le atribuye a sus propias pautas de vida? Veamos esto con más detalle.

La educación que recibimos desde la infancia frecuentemente nos conduce a aceptar el conjunto de creencias, ideales y pautas de vida propio del grupo social al cual pertenecemos, sin preguntarnos por sus justificaciones últimas, es decir, frecuentemente nos conduce a adoptar un punto de vista interno sobre nuestra vida. Así como en ciertas culturas a la gente suele educársele para que llegue a considerar que sólo las relaciones monogámicas son correctas, que la homosexualidad es antinatural y constituye una perversión moral, que la función principal de la mujer es hacerse cargo de la casa y cuidar a los hijos, que es al varón a quien le corresponde el sustento económico de la familia, que *x* religión es la *verdadera* religión, etc.; así también hay otras culturas en las que se educa a la gente para que acepte la homosexualidad como una característica natural de ciertas personas, la poligamia como una forma aceptable de relación entre hombres y mujeres, los roles sociales como algo independiente del sexo de las personas, y las distintas religiones como manifestaciones de un mismo anhelo humano.

---

<sup>33</sup> Cfr. Thomas Nagel, *Una visión desde ningún lugar*, op. cit., pp. 307-309.



Pero, entonces, ¿carecemos de justificaciones para creer que nuestras actividades, metas y pautas de vida son valiosas en sí mismas? ¿Carecemos de justificaciones para creer que la importancia que les atribuimos a las cosas depende de algo más allá de las meras preferencias de los individuos y de los grupos humanos que juzgan desde su peculiar contexto socio-histórico? ¿Tienen razón aquellos que sostienen que, dado que no hay un Dios ni una naturaleza humana ni ningún otro parámetro que determine qué es lo valioso o lo deseable o lo correcto en sí mismo, entonces no hay nada que debiera orientar nuestras vidas? ¿Somos los humanos los que les conferimos a las cosas el valor que tienen con nuestras propias elecciones, con lo que de hecho preferimos y hacemos a lo largo de nuestra existencia?

En *El existencialismo es un humanismo* Sartre argumenta que, puesto que no hay un Dios creador o una inteligencia suprema que haya hecho todo lo que existe con un propósito determinado, tal como un artesano fabrica sus objetos teniendo en mente la utilidad definida a la que servirán, entonces, los humanos no llegamos a la existencia teniendo una naturaleza o una esencia ya dada que sea el criterio para determinar qué debemos elegir, cómo hemos de actuar o qué metas debemos perseguir.<sup>34</sup> No hay valores preestablecidos, no hay un criterio objetivo para hacer valoraciones acerca de cómo hemos de orientar nuestras vidas, dice Sartre, sino que somos las mismas personas quienes creamos los valores a partir de lo que de hecho preferimos, elegimos y hacemos:

[N]o hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. [...]ero si he suprimido a Dios padre, es necesario que alguien invente los valores. Hay que tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, a priori, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen.<sup>35</sup>

Bajo la consideración de que no hay un orden de valores sostenido con independencia de los seres humanos, que no hay un criterio de valoración establecido por Dios, la racionalidad cósmica o alguna otra entidad supra-humana, pensadores como Sartre han sostenido que no hay posibilidad alguna de reconocerles un valor intrínseco a cualquiera de las metas, acciones y pautas de vida de los humanos,<sup>36</sup> y que éstas tienen que ser vistas como valiosas únicamente por referencia a preferencias o inclinaciones o elecciones arbitrarias que las personas hacemos individual o colectivamente.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Cfr. Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, París: Nagel, 1946. En esta tesis sigo la traducción al español de Manuel Lamana, *El existencialismo es un humanismo*, B. A.: Losada, 2003, 3ª ed., pp. 10-14 y 32- 44.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 13 y 43.

<sup>36</sup> Cfr. 1) Ellin, *op. cit.*, pp. 317-318. 2) Edwards, *op. cit.*, p. 134. 3) Owen Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, N.Y. y Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 8-9. 4) Kurt Baier, *The Meaning of Life. Inaugural Lecture Delivered at the Canberra University College on 15 October 1957*, Canberra: Canberra University College, 1957. Aquí sigo la edición del texto que aparece como: Kurt Baier, "The Meaning of Life"; en Klemke (ed.), *op. cit.*, pp. 101-103. 5) Metz, "Recent Work on the Meaning of Life", *op. cit.*, p. 784.

<sup>37</sup> El capítulo siguiente de esta tesis está dedicado, precisamente, al análisis de las concepciones subjetivistas sobre el sentido de la vida, es decir, aquellas que sostienen que no hay un criterio objetivo para juzgar acerca del valor de las metas y propósitos hacia los que las personas orientamos nuestras vidas; de manera que, según estas posiciones subjetivistas, si

Nagel coincide con Sartre en que no tenemos un criterio objetivo para determinar el valor de las acciones, metas y propósitos humanos, sin embargo, sus razones son muy distintas a las de éste. Para Nagel, no es la inexistencia de una divinidad creadora que nos hubiera dotado a los humanos de una naturaleza lo que hace imposible contar con criterios objetivos de valoración moral, sino que esta imposibilidad se debe a que, según él, las personas jamás podemos juzgar nuestras vidas al margen o con independencia del contexto socio-histórico en el que nos desarrollamos. Los juicios que las personas hacemos acerca de lo que es valioso, deseable o importante, sostiene Nagel, están limitados irremediablemente por el contexto cultural e histórico en el que vivimos, de manera que nuestro punto de vista es siempre subjetivo, siempre dependiente de las contingencias propias de la persona peculiar que somos en este tiempo y lugar. No podemos saber qué cosas son objetivamente valiosas, porque no podemos juzgar las cosas desde un punto de vista que sea independiente de las condiciones socio-históricas en las que cada uno vivimos, dice Nagel.

Más adelante consideraré la cuestión de si realmente se requiere poder asumir un punto de vista independiente de nuestro contexto socio-histórico para poder juzgar acerca del valor objetivo de cualquier meta, acción o pautas de vida. Por ahora tengamos en cuenta que, cuando abandonamos el punto de vista ordinario o interno de nuestras vidas y nos situamos como si fuéramos observadores externos e imparciales de nuestra existencia es cuando, según Nagel, cobramos conciencia de que no tenemos acceso a ningún criterio que nos permita determinar si nuestras creencias, normas y pautas de vida son correctas, valiosas o importantes objetivamente o si, por el contrario, son completamente contingentes y arbitrarias, si dependen única y exclusivamente de las peculiaridades personales y culturales que nos son propias.<sup>38</sup> Desde este punto de vista externo que se pregunta cómo juzgaríamos nuestra vida si pudiéramos hacer abstracción de toda identificación con un contexto socio-histórico específico e incluso de toda identificación con la especie humana, dice Nagel, es de donde surge el sentimiento del absurdo, de donde surge "esa sensación de arbitrariedad que experimenta el *yo objetivo* por el hecho de ser alguien en particular."<sup>39</sup>

Adoptar un punto de vista externo sobre nuestra vida no supone, pues, para Nagel, poder situarnos en una perspectiva desde la cual vemos qué es lo *realmente* importante o valioso al

---

a tales metas y propósitos se les considera o no valiosos es algo que depende exclusivamente de las preferencias, deseos, inclinaciones y creencias (justificadas o no) que tenga cada agente.

<sup>38</sup> Cfr. 1) Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, pp. 40-41. 2) Thomas Nagel, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 95-97. 3) Nagel, *Una visión desde ningún lugar*, *op. cit.*, pp. 307-312.

<sup>39</sup> Nagel, *Una visión desde ningún lugar*, *op. cit.*, p. 308. [Las cursivas son mías.]

margen de nuestra condición socio-histórica peculiar, es decir, no supone poder juzgar acerca del valor objetivo que las cosas tienen consideradas *sub specie aeternitatis*.<sup>40</sup> Nunca podemos prescindir del punto de vista contingente propio de nuestra existencia, según Nagel, pero lo que sí podemos hacer es reconocer que tenemos irremediabilmente una perspectiva contingente por el hecho de pertenecer a un tiempo y a un lugar determinados y también podemos reconocer que, si pudiéramos prescindir de todo contexto socio-histórico, posiblemente veríamos las cosas de manera diferente, aunque no sepamos ni podamos saber de qué manera. Así, no es que al adoptar una perspectiva externa sobre nuestra vida nos demos cuenta de que ésta carece de sentido considerada *sub specie aeternitatis*; lo que llegamos a saber al adoptar la perspectiva externa es únicamente que, dado que somos seres humanos condicionados socio-históricamente, no podemos juzgar objetivamente acerca del sentido de nuestra propia existencia.<sup>41</sup>

Ahora bien, aunque constatar la imposibilidad de justificar el valor que objetivamente tienen nuestras creencias, normas y pautas de vida puede ser sumamente angustiante, esto no es suficiente para que lleguemos a sentir que nuestra vida es absurda, porque recuérdese que para Nagel lo absurdo supone siempre un choque o una discrepancia clara entre algo que se pretende y la realidad. Que un individuo caiga en la cuenta de que el accidente que ha sufrido le hará imposible continuar con su profesión de bailarín puede ser terriblemente angustiante, pero no es absurdo; lo absurdo sería que, por ejemplo, se presentara a una audición para la próxima puesta en escena de su pieza de baile favorita. ¿Cuál es, entonces, ese otro elemento que choca con la imposibilidad de justificar el valor intrínseco de aquello que orienta nuestras vidas y que provoca esa discrepancia que hace surgir el sentimiento de que nuestra vida es absurda?

Es sólo porque los humanos retomamos con gran seriedad nuestra rutina y afanes cotidianos, porque continuamos viviendo dándole gran importancia a las cosas que hacemos, elegimos y perseguimos a pesar de haber advertido la posibilidad de su contingencia y arbitrariedad, por lo que la vida se nos vuelve absurda.<sup>42</sup> En otras palabras, el absurdo surge de la oposición entre —por un lado— la forma ordinaria de afrontar nuestras vidas, que tan natural nos resulta a los humanos y que parece dar por sentado el valor y la importancia de las metas y pautas de vida propias de nuestra cultura y de nuestro momento histórico, y —por otro lado— la perspectiva externa sobre nuestra existencia, a la que nos conduce de vez en cuando el

---

<sup>40</sup> Cfr. 1) Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, pp. 44-45. 2) Thomas Nagel, *The Last Word*, N.Y.: Oxford University Press, 1997. A menos que indique lo contrario, en esta y las subsiguientes citas y referencias al texto de Nagel sigo la traducción al español de Paola Bargallo y Marcelo Alegre, *La última palabra*, Barcelona: Gedisa, 2000, p. 126.

<sup>41</sup> Cfr. Nagel, *Una visión desde ningún lugar*, *op. cit.*, p. 314.

<sup>42</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 37-40. 2) Nagel, "The Meaning of Life", *op. cit.*, p. 101. 3) Nagel, *Una visión desde ningún lugar*, *op. cit.*, pp. 310 y 312. 4) Fischer, *op. cit.*, p. 73. 5) Hanfling, *The Quest for Meaning*, *op. cit.*, pp. 30-32. 6) Kekes, "The Informed Will and the Meaning of Life", *op. cit.*, p. 78.

pensamiento auto-consciente y crítico característico de los humanos y que nos hace conscientes de la posibilidad de que todo lo que nos parece importante carezca de valor objetivo:

No podemos vivir vidas humanas sin energía ni atención, ni tampoco sin hacer elecciones que muestren que tomamos algunas cosas con más seriedad que otras. Pero siempre tenemos a nuestra disposición un punto de vista externo a la forma particular de nuestras vidas desde el cual la seriedad parece gratuita. Estos dos puntos de vista ineludibles chocan en nosotros, y eso es lo que hace absurda la vida. Es absurda porque pasamos por alto las dudas que sabemos que no pueden ser resueltas, y continuamos viviendo con una seriedad casi invariable a pesar de ellas.<sup>43</sup>

El argumento de Nagel acerca de la incapacidad humana para juzgar objetivamente acerca del valor de las normas y pautas con las que uno dirige su vida, podría reconstruirse de la siguiente manera:

- (1) Para que las personas podamos juzgar objetivamente acerca del valor que en sí mismas tienen las normas y pautas que orientan nuestras acciones y elecciones, tenemos que poder examinarlas al margen de toda consideración relativa al contexto socio-histórico específico en el que nos desarrollamos e, incluso, tal vez al margen de toda consideración relativa a la forma de vida propia de los humanos.<sup>44</sup>
- (2) Los juicios que las personas hacemos acerca de las normas y pautas de vida que rigen nuestras vidas están necesariamente condicionados por el hecho de que somos seres humanos que se desarrollan en condiciones socio-históricas específicas.

Por lo tanto:

- (3) Las personas no podemos juzgar objetivamente acerca del valor que en sí mismas tienen las normas y pautas de vida con las que orientamos nuestras acciones y elecciones, sino que únicamente podemos juzgar qué tan valiosas *parecen* dichas normas y pautas a la luz de la persona que cada uno somos, dentro de un determinado contexto socio-histórico.

La conclusión anterior es, además, una de las premisas fundamentales del argumento con el que Nagel sostiene su tesis de que las personas podemos llegar a ver nuestras vidas como absurdas:

- (4) Una situación puede ser vista como absurda cuando incluye una discrepancia clara entre lo que se pretende y la realidad.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Nagel, *Ensayos sobre la vida humana, op. cit.*, p. 38.

<sup>44</sup> Crf. Nagel, *Una visión desde ningún lugar, op. cit.*, pp. 308-309.

<sup>45</sup> Cfr. Nagel, *Ensayos sobre la vida humana, op. cit.*, p. 37.

- (5) La mayor parte del tiempo las personas vivimos con gran seriedad nuestras vidas, dedicándole grandes esfuerzos a la realización de elecciones y acciones que están orientadas por determinadas normas y pautas, lo cual muestra que damos por supuesto de éstas son en sí mismas valiosas.
- (6) Las personas no podemos juzgar objetivamente acerca del valor que en sí mismas tienen las normas y pautas de vida con las que orientamos nuestras acciones y elecciones, pero, pese a ello, la mayor parte del tiempo vivimos dando por supuesto que aquellas son en sí mismas valiosas. [A partir de (3) y (5).]
- (7) La manera en que vivimos los humanos puede ser vista como absurda porque hay una discrepancia clara entre, por un lado, nuestra pretensión cotidiana de que vivimos de acuerdo con normas y pautas que son en sí mismas valiosas y, por otro lado, la plena conciencia que tenemos —al adoptar un punto vista externo— de que no podemos juzgar objetivamente acerca del valor que en sí mismas tienen nuestras normas y pautas de vida. [A partir de (4) y (6).]

La explicación de Nagel acerca de cómo surge el sentimiento de que la vida es absurda capta un aspecto importante de la forma en la que las personas vemos nuestra existencia. Parece indudable que la mayoría nos tomamos muy en serio nuestras vidas la mayor parte del tiempo; que dedicamos gran parte de nuestros esfuerzos a alcanzar metas de tipo académico, afectivo, laboral, económico o social que consideramos valiosas; que disfrutamos de nuestros logros y de los placeres que nos proporciona la existencia, sin sentirnos constantemente amargados por la idea de que tal vez nada tiene sentido más allá de las circunstancias accidentales y contingentes del momento socio-histórico en que nos ha tocado vivir. Pero también es indudable que casi todas las personas solemos tener momentos en los que nuestra vida nos parece extraña, y hasta banal, por consumirse en una serie de actos que no sabemos si tienen valor o no desde un contexto más amplio al de nuestro propio grupo social y al de nuestro propio momento histórico.

Quienes creen en cosas tales como una vida después de la muerte (como postulan la mayoría de las religiones) o una función especial que los humanos tenemos y que está determinada por una racionalidad o entidad universal (como vimos en el capítulo 5 de esta tesis que sostienen los estoicos<sup>46</sup>), seguramente rechazarán la tesis nageliana de que cualquier vida puede ser vista como absurda cuando se le considera desde una perspectiva ajena a las contingencias en las que se desarrolla. Esto es, quienes tienen aspiraciones de eternidad y piensan que hay una meta o un

---

<sup>46</sup> Ver la sección 5.3 de esta tesis.

propósito para el cual existimos los humanos que trasciende cualquier especificidad socio-histórica en la que nos encontremos, entonces, podrán ver la vida humana como significativa.<sup>47</sup> Sin embargo, obsérvese que, paradójicamente, admitir ese tipo de metas suprahumanas (y por tanto, una concepción trascendentista del sentido de la vida) supone admitir también que la vida humana carece de sentido por sí misma, que cobra significado únicamente por algo diferente de la propia vida, por algo ajeno a ella; se le añade algo más a la vida humana (una meta o un propósito establecido o determinado desde fuera de ella) y sólo así adquiere sentido.

Además, hay que tener en cuenta que si se quiere sostener una concepción del sentido de la vida aceptable filosóficamente es necesario mantenerse en el ámbito de lo que se puede argumentar de manera racional o razonable y siendo consistentes con la evidencia científica disponible hasta ahora, lo cual no parece posible cuando se postula la existencia de alguna meta que le da sentido a la vida y que supuestamente es valiosa por ser parte de un orden universal o divino que nos abarca. Las creencias respecto de un orden tal no pueden justificarse de manera sólida, es decir, no puede justificarse con base en razones que sean consistentes con la evidencia empírica que tenemos del mundo y de la existencia de la especie humana, y si la aceptamos es sólo mediante un acto de fe incompatible con la tarea filosófica.<sup>48</sup>

Nagel adopta una postura agnóstica con respecto al valor de las normas y pautas de vida que seguimos cuando afirma, como dijimos antes, que asumir un punto de vista externo a la propia vida no significa tener acceso a las normas verdaderamente reales que sirven de parámetro para juzgar la vida contingente que cada humano lleva. El punto de vista externo, dice, lo único que le permite al individuo es "comparar las pretensiones de la vida [ordinaria] con un contexto más amplio en que *ningún* estándar puede ser descubierto, más bien que con un contexto desde el cual puedan aplicarse estándares alternativos superiores."<sup>49</sup> La perspectiva externa, entonces, pone en duda el valor de todo aquello que parece importante, bueno o deseable desde un determinado contexto socio-histórico; pero esta duda no surge de la certeza de que las normas que obedecemos carecen de valor cuando se les compara con normas verdaderamente importantes, sino que la duda acerca de su valor surge —simplemente— del reconocimiento de que la vida de cualquier ser

---

<sup>47</sup> Cfr. 1) E. D. Klemke, "Introduction. The Question of the Meaning of Life" y "Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life", en Klemke (ed.), *op. cit.*, pp. 3 y 190. El segundo de estos textos fue leído por Klemke como ponencia en diversas ocasiones y con sucesivas revisiones, hasta su publicación final en la edición citada. 2) Nagel, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 97-98. 3) Edwards, *op. cit.*, p. 133. 4) Baier, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 101-102. 5) Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 22-24.

<sup>48</sup> Cfr. 1) Klemke, "Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life", *op. cit.*, pp. 190-195. 2) Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 24-26. 3) Baier, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 20-21, 102-103. 4) Stephen Jay Gould, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, N.Y.: W.W. Norton, 1989. Aquí sigo la traducción al español de Joandomènec Ros, *La vida maravillosa. Burgess Shale y la naturaleza de la historia*, Barcelona: Crítica/Biblioteca de Bolsillo, 1999, p. 40.

<sup>49</sup> Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, p. 45.

humano es contingente en cuanto que se desenvuelve en condiciones socio-históricas muy específicas que condicionan sus creencias, normas morales, etc., y que, por ello, existe la posibilidad de que todo lo que nos parece importante en realidad carezca en sí mismo de valor.

Así, Nagel no sostiene ni que la vida de los seres humanos sea valiosa en sí misma ni que no lo sea, simplemente sostiene que no existen razones para creer una u otra cosa y por eso afirmo que asume una perspectiva agnóstica al respecto. Lo absurdo, para él, no proviene de nuestro desconocimiento acerca de algún valor trascendental de la vida, sino de que —a pesar de ser conscientes de tal desconocimiento— vivamos como si tuviéramos certeza de que la vida humana es valiosa en sí misma... Pero, ¿de veras tiene razón Nagel en sostener que asumir una perspectiva externa nos lleva necesariamente a reconocer la imposibilidad de juzgar objetivamente acerca del valor o la importancia de nuestras metas, acciones, elecciones y pautas de vida? Veamos esto con más cuidado.

### **6.3.2 ¿Es imposible justificar el valor objetivo de cualquier meta y pauta de vida, desde una perspectiva externa?**

Aun admitiendo, como sostiene por ejemplo Sartre, que “no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla”<sup>50</sup> y que por eso mismo no hay un criterio impuesto por una conciencia suprema que determina lo que es valioso o importante o deseable perseguir, ¿no se puede apelar de manera reflexiva y crítica a algún otro parámetro para discriminar entre acciones, elecciones, propósitos y formas de vida que son deseables por sí mismas, independientemente de las creencias, preferencias y peculiaridades idiosincrásicas de los agentes?

Es cierto que los humanos no tenemos una esencia o una naturaleza en el sentido en que la tienen, por ejemplo, los cuchillos o las sillas cuya existencia responde a una función específica para la que han sido creados; si hubiéramos sido creados para cumplir una determinada función, eso tal vez nos daría un criterio de valoración sobre nuestras vidas, tal como el hecho de que los cuchillos sean instrumentos hechos para cortar o las sillas artefactos hechos para sentarse nos permite discriminar entre los buenos y los malos cuchillos o las buenas y las malas sillas. Pero, ¿no tenemos los humanos una naturaleza, en el sentido en que puede decirse que la tienen los delfines, las iguanas o los pinos? Ellos tampoco han sido creados para cumplir una función, pero podemos decir que tienen una naturaleza en tanto que poseen ciertas características determinables empíricamente que los definen como miembros de su especie y que los distinguen de todas las demás. Como vimos en el capítulo 4 de esta tesis, para filósofos como Philippa Foot y Alasdair

---

<sup>50</sup> Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 13.

MacIntyre parece posible, en principio, partir de esa naturaleza determinable empíricamente para establecer pautas o normas de lo que es objetivamente valioso o deseable para los individuos de una especie, de lo que ellos necesitan para florecer como lo que son.<sup>51</sup>

Si son exitosos estos intentos de justificación de la ética en una base naturalista (empírica y no metafísica), entonces, parece que la perspectiva externa que las personas adoptamos en relación con nuestra vida no tiene por qué conducirnos necesariamente a la conclusión de que no hay parámetro objetivo para juzgar acerca del valor que tienen ciertos propósitos, acciones y pautas de vida. Las personas podríamos reconocer que tenemos acceso a una descripción empírica de la naturaleza humana (tal como tenemos acceso a la descripción empírica de la naturaleza de los delfines o de las iguanas) que, aunque es perfectible y está sujeta a revisión, nos da una pauta para discutir de manera crítica y racional acerca de las cosas que son deseables o valiosas o buenas para los humanos en general; una descripción que nos da una pauta para argumentar, por ejemplo, que independientemente de las peculiaridades idiosincrásicas o de las preferencias personales de los agentes y de quienes juzguen, es valioso o bueno o importante que las personas participemos de la vida política de nuestra comunidad, tengamos lazos de afecto y apoyo mutuo con grupos de pares, contribuyamos a la satisfacción de las necesidades colectivas, desarrollemos nuestras capacidades intelectuales, etc. Y aquí vale la pena distinguir, como a continuación lo haré, entre —por un lado— tener un punto de vista “antropocéntrico y socio-histórico” o “no-anthropocéntrico y no-sociohistórico” sobre las normas y pautas de vida que seguimos, y —por otro lado— tener un punto de vista “objetivo” o “no-objetivo” sobre tales normas y pautas.

En las discusiones sobre cuestiones éticas es común confundir lo *no-objetivo* con lo antropocéntrico y lo socio-histórico, y lo *objetivo* con lo no-anthropocéntrico y lo no determinado socio-históricamente, asumiendo que —puesto que no podemos juzgar las cosas sino desde la perspectiva que tenemos al interior de nuestra propia vida como humanos en un contexto cultural específico— entonces, estamos condenados a hacer únicamente juicios no-objetivos sobre ellas. Así, se suele asumir que puesto en todos los casos los agentes juzgamos desde la perspectiva distorsionadora de nuestra situación humana y socio-histórica peculiar, carece igualmente de objetividad cualquier creencia que se tenga sobre la moralidad de los actos de tortura o de las relaciones monógamas o del aborto o de las acciones generosas. Pero, ¿es esto realmente así? ¿Acaso nuestras facultades de observación y de crítica racional son insuficientes para permitirnos hacer juicios objetivos sobre las cosas? ¿Es irrazonable, por ejemplo, pretender que argumentos

---

<sup>51</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, y MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*



naturalistas (como los esgrimidos por Foot y MacIntyre) nos permiten justificar de manera objetiva el valor o la importancia o la bondad de ciertos propósitos o elecciones o acciones?

En su discusión sobre estos asuntos, David Wiggins llama nuestra atención sobre la confusión que podemos tener entre esas dos categorías distintas y que frecuentemente nos lleva a pensar que los humanos no podemos juzgar objetivamente sobre cuestiones morales: la categoría de lo objetivo/no-objetivo y la de lo antropocéntrico/no-antropocéntrico.<sup>52</sup> Mientras que la distinción entre lo *objetivo* y lo *no-objetivo* tiene que ver con la justificación de los juicios que hacemos acerca de un determinado asunto o, como dice Wiggins, con "la existencia de estándares de argumentos aceptados públicamente y criticables racionalmente, o con razonamientos conducentes a la verdad",<sup>53</sup> la distinción entre lo *antropocéntrico* y lo *no-antropocéntrico* tiene que ver con la manera en que un determinado asunto se conecta con las preocupaciones propias de los seres humanos o, en palabras de Wiggins, con "la orientación respecto de los intereses humanos o de un punto de vista humano."<sup>54</sup> Además, aunque Wiggins no lo menciona explícitamente, cabe señalar que la categoría de lo *socio-histórico/no socio-histórico* tampoco tiene que ver con la mayor o la menor objetividad de nuestros juicios, sino con la manera en que ciertos asuntos se conectan, ya no con preocupaciones propias de los humanos en general, sino con intereses que son característicos de personas que viven en contextos culturales e históricos específicos.

Si las categorías de lo antropocéntrico y lo socio-histórico son distintas de la que refiere a la objetividad de los juicios, se tiene que admitir, entonces, que el antropocentrismo y la fuerte determinación socio-histórica que tienen las creencias de que —por ejemplo— los varones son más inteligentes que las mujeres o que son tan inteligentes como ellas o que son menos inteligentes, no tendría por qué conducirnos a sacar ninguna conclusión acerca de la objetividad o la no objetividad de tales creencias.

En principio, pues, lo antropocéntrico y lo socio-histórico pueden ser tanto más o menos objetivos, como totalmente subjetivos.<sup>55</sup> La promoción del cuidado ecológico y la violación sexual — por ejemplo— son dos actividades que pueden llegar a tener interés para los humanos en ciertos contextos culturales e históricos, aunque ninguna de las dos actividades tuviera interés alguno desde un punto de vista no-antropocéntrico. Sin embargo, esto no quiere decir que no podamos juzgar objetivamente el valor de lo que hace el ecologista o el violador; podemos reconocer razones que pueden evaluarse críticamente, razones que son independientes de las preferencias y los deseos

---

<sup>52</sup> Cfr. Wiggins, *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 101 [La traducción es mía.]

<sup>54</sup> *Idem.* [La traducción es mía.]

<sup>55</sup> Cfr. *Idem.*

que pudieran tener los agentes, y que justifican la importancia o la deseabilidad de cuidar el medio ambiente, así como la indeseabilidad y la inmoralidad de abusar sexualmente de otra persona. De modo que los puntos de vista humanos, los cuales se ubican siempre en contextos socio-históricos específicos, no están condenados a carecer de objetividad, mientras haya argumentos evaluables racionalmente que prueben el valor o la carencia de valor de lo que juzgan.

Así, aunque ciertamente cualquier concepción del sentido de la vida humana que se proponga es antropocéntrica y socio-histórica porque —al referirse a los humanos— tiene que considerar nuestros intereses, necesidades, formas de vida características, contextos culturales e históricos propios, etc., de esto no se sigue que irremediabilmente cualquiera de esas concepciones sea subjetiva; esto es, no se sigue que cualquiera de esas concepciones sea igualmente indefendible en términos de argumentos que pueden evaluarse racionalmente.

En su ensayo “El absurdo” Nagel no reconoce ni otorga peso alguno a la distinción entre tener un punto de vista objetivo o no-objetivo, por un lado, y tener un punto de vista determinado socio-históricamente o ajeno a toda determinación socio-histórica, por el otro. Así, resulta que Nagel *no está justificado* para sostener que, puesto que no podemos juzgar nuestras normas y pautas de vida desde un punto de vista ajeno a nuestra condición de humanos determinados socio-históricamente, entonces, nuestros juicios acerca del valor de tales normas y pautas carece de todo objetividad.<sup>56</sup>

Un científico estadounidense del siglo XXI puede darle sentido a su vida a través de la búsqueda de tecnología que permita explorar algunos de los planetas del Sistema Solar. Obviamente, la forma en la que este individuo le da sentido a su existencia no puede ser valorada por las personas con independencia de su contexto socio-histórico y sabemos que, por ejemplo, una persona nacida en el siglo V a.C. no podría ni siquiera plantearse la posibilidad de darle sentido a su existencia de esta forma. Sin embargo, lo anterior no significa que la forma en la que tal científico le da sentido a su existencia carezca de cualquier valor objetivo o que —desde un punto de vista objetivo— tenga exactamente el mismo valor que la vida de un individuo cuya meta última es lograr el exterminio total del pueblo judío. La forma en que la vida de una persona adquiere sentido está influida ciertamente por su contexto socio-histórico, pero eso no tiene por qué llevarnos a concluir que estamos condenados a tener vidas carentes de todo valor objetivo.

---

<sup>56</sup> Cfr. David Schmidtz, “The Meaning of Life”, 2001, [http://web.arizona.edu/~phil/faculty/extra/dschmidtz/dschmidtz\\_meanings\\_of\\_life.htm](http://web.arizona.edu/~phil/faculty/extra/dschmidtz/dschmidtz_meanings_of_life.htm). Este texto fue presentado por primera vez en diciembre de 1999, en el Boston University Institute for Philosophy and Religion.

No obstante, para hacerle justicia a la concepción del absurdo de Nagel, hay que tener en cuenta que lo que él pretende en su ensayo "El absurdo" es explicar cómo es que las personas podemos llegar a sentir que nuestras vidas carecen de sentido —es decir, cómo es que desde una perspectiva externa (la cual no es ni más ni menos distintivamente humana de lo que lo es la perspectiva interna) podemos llegar a ver nuestra vida como absurda— y su pretensión no es defender algún tipo de relativismo moral. Como resulta claro en muchos otros de sus textos, Nagel no defiende un relativismo ético que pudiera llevarnos a atribuirle un mismo valor moral a cualquier acción, meta o propósito que elijan los agentes;<sup>57</sup> tampoco sostiene que no haya posibilidad alguna de someter a la crítica racional las distintas pautas o normas de vida que pudiéramos tener los humanos. Más aún, en su texto *Una visión desde ningún lugar*, por ejemplo, Nagel defiende un tipo de objetivismo ético, de acuerdo con el cual la objetividad de los juicios morales es posible en la medida en que éstos se hagan desde una perspectiva que reconozca una importancia similar a todas las preferencias, intereses y necesidades de las personas involucradas en una situación en donde el agente haya de elegir un curso de acción (lo cual no exige, de ninguna manera, tener que adoptar una perspectiva ajena o externa a la propiamente humana); me parece que esto queda bien ilustrado en aquel pasaje donde Nagel dice:

La moral es una forma de restaurar el compromiso objetivo. Permite la afirmación objetiva de valores subjetivos en la medida en que esto sea compatible con las correspondientes pretensiones de los demás. Puede adoptar varias formas [...]. Todas ellas implican, en un grado u otro, ocupar una posición que sea suficientemente externa a nuestra propia vida como para reducir la importancia de que seamos distintos a los demás y no sea, empero, tan externa como para que todos los valores humanos se desvanezcan en un apagón nihilista.<sup>58</sup>

He tratado de mostrar que, aunque la distinción que Nagel hace entre los puntos de vista interno y externo nos permiten entender cómo es que las personas podemos llegar a sentir cierta extrañeza por la enorme seriedad con que ordinariamente asumimos nuestras propias pautas de vida y normas morales, sin embargo, él no está justificado en sostener —como vimos que hace en su ensayo "el absurdo"— que nuestras determinaciones socio-históricas nos hacen imposible juzgar objetivamente acerca del valor de dichas pautas y normas. De modo que es inaceptable la tesis nageliana de que es absurdo que ordinariamente asumamos como objetivamente valiosas nuestras pautas de vida y normas morales, dado que, según él, nuestras determinaciones socio-históricas nos impiden juzgar objetivamente al respecto.

Veamos, ahora, qué tan defendible resulta la propuesta escéptica sobre el sentido de la vida humana que hace Camus; propuesta que, como se recordará, también se asienta sobre la distinción entre dos puntos de vista que las personas podemos asumir sobre nuestra propia vida.

---

<sup>57</sup> Ver por ejemplo: 1) Nagel, *Una visión desde ningún lugar*, op. cit., pp. 298-330. 2) Nagel, *La última palabra*, op. cit., pp.113-138. 3) Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, op. cit., pp. 319-347.

<sup>58</sup> Nagel, *Una visión desde ningún lugar*, op. cit., pp. 317-318.

## 6.4 EL ESCEPTICISMO DE ALBERT CAMUS SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA

Hemos dicho que para Albert Camus el sentimiento del absurdo surge únicamente cuando las personas adoptamos una perspectiva reflexiva que se pregunta por las justificaciones finales de nuestra manera de vivir y que nos permite juzgar la forma maquinal o irreflexiva de nuestro vivir cotidiano. En el primer apartado de esta sección analizo la conexión estrecha que Camus establece entre el sentimiento del absurdo, por un lado, y la supuesta irracionalidad del mundo y de la condición humana, por el otro. Será hasta los apartados 6.4.2 y 6.4.3 donde haré una evaluación crítica de la propuesta de Camus, argumentando, primeramente, en contra de su tesis de que es imposible lograr una comprensión racional de la realidad y, posteriormente, en contra de su tesis de que la conciencia de nuestra mortalidad hace absurdo pretender ordenar racionalmente nuestra existencia.

### 6.4.1 ¿Qué es, según Camus, lo que hace absurda la vida humana?

Como dijimos antes, Thomas Nagel y Albert Camus coinciden en que lo absurdo supone siempre la discrepancia entre dos términos que se contraponen. Para Nagel, lo que puede chocar violentamente y hacer surgir el sentimiento del absurdo es, por un lado, la gran seriedad con que la que las personas vivimos nuestras vidas y, por el otro, la conciencia que según él tenemos de la contingencia de todos nuestros juicios acerca de lo valioso o lo importante. Pero, para Camus, ¿cuáles son los dos términos que se contraponen entre sí y hacen absurda la vida humana?

Es una característica propia de los humanos el deseo de explicarnos racionalmente las cosas, de buscar principios que nos permitan comprendernos a nosotros mismos y a la realidad, de intentar fundamentar racionalmente las normas o las pautas con las que ordenamos nuestras vidas; así, elaboramos teorías sobre el mundo físico y el desarrollo de la vida orgánica, proponemos explicaciones psicológicas y sociológicas de nuestras conductas y formas de vida, argumentamos a favor de que ciertos propósitos y acciones son moralmente valiosos, etc. No obstante, sostiene Camus, este afán de racionalidad que nos caracteriza se ve violentado siempre por un mundo que no se puede explicar en su totalidad a partir de la razón, que no guarda una lógica que pueda ser reconocida de principio a fin, que no responde del todo a principios racionales.<sup>59</sup> De este choque que se da entre la aspiración humana de lograr una comprensión racional de la realidad y la

---

<sup>59</sup> Cfr. 1) Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, p. 36, 44, 47-48 y 69. 2) Ángel Ramírez Medina, *La filosofía trágica de Albert Camus. El tránsito del absurdo a la rebelión*, Málaga: Universidad de Málaga/Analecta Malacitana, 2001, pp. 63-72. 3) Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, pp. 43-44. 4) Malishev, *op. cit.*, p. 124. 5) Pérez Ransanz y Ziri6n, *op. cit.*, pp. 51-53 y 65-67. 6) Grenier, *op. cit.* 7) Alexandre de Gramont, "Translator's Introduction"; en Albert Camus, *Between Hell and Reason Reason. Essays from the Resistance Newspaper 'Combat', 1944-1947*, (tr. Alexandre de Gramont), Hanover: Wesleyan University Press, 1991, p. 13-15. 8) Belliotti, *op. cit.*, p. 51. 9) Young, *op. cit.*, p. 162. 10) Sagi, *op. cit.*, p. 56.

insuficiencia de lo que el mundo nos ofrece para satisfacer esta demanda es, según Camus, de donde surge el absurdo. Así, lo absurdo no reside propiamente en el deseo humano de explicarse racionalmente al mundo, ni tampoco en la realidad que no se sujeta a la razón, sino que lo absurdo consiste en la oposición violenta de estos dos términos: "Yo decía que el mundo es absurdo y me adelantaba demasiado. Todo lo que se puede decir es que este mundo, en sí mismo, no es razonable. Pero lo que resulta absurdo es la confrontación de ese irracional y ese deseo desenfrenado de claridad cuyo llamamiento resuena en lo más profundo del hombre. Lo absurdo depende tanto del hombre como del mundo."<sup>60</sup>

Notemos que hay al menos una coincidencia importante entre las explicaciones que Nagel y Camus dan del absurdo, pues la afirmación que éste hace de que la realidad no se sujeta por completo a la racionalidad coincide, en parte, con la tesis nageliana de la imposibilidad de justificar objetivamente nuestras formas de vida. Las principales diferencias entre las explicaciones del absurdo que dan estos autores son las siguientes: Primero, para Camus la falta de racionalidad es algo que afecta a toda la realidad y no únicamente a las normas y pautas con las que las personas regimos nuestras vidas, mientras que Nagel habla específicamente de la imposibilidad de justificar objetivamente las pautas y normas morales.<sup>61</sup> Segundo, Camus parece suponer que la vida podría no ser absurda si "el mundo" (o sea la realidad en su totalidad, incluyendo lo humano y lo no-humano<sup>62</sup>) se sujetara completamente a la racionalidad y satisficiera, así, nuestras demandas de una explicación cabal de éste; en cambio, para Nagel el absurdo es inevitable porque —independientemente de cómo sea o pudiera ser el mundo— los humanos somos incapaces de juzgar objetivamente sobre el valor de las acciones y elecciones, debido, según él, a la contingencia de nuestra existencia y de nuestra manera de pensar que limita o distorsiona nuestros juicios.<sup>63</sup> De cualquier manera vale la pena subrayar que ambos autores coinciden en señalar que las personas, al intentar comprender, explicar o encontrar los fundamentos últimos de las normas que gobiernan su conducta, chocan siempre con la falta de explicación, la arbitrariedad, la contingencia o las convenciones.

En *El mito de Sísifo* Camus explica que la actividad científica es el intento de comprender la naturaleza. La física, la botánica, la anatomía, etc., describen rigurosamente las características de diversos objetos naturales, clasifican estos objetos de acuerdo con criterios objetivos, explican los efectos que unos cuerpos producen sobre otros, enuncian leyes que regulan los fenómenos que

---

<sup>60</sup> Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>61</sup> Cfr. 1) Pérez Ransanz y Ziri6n, *op. cit.*, pp. 50-53 y 55. 2) Belliotti, *op. cit.*, p. 54. 3) Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>62</sup> Cfr. 1) Pérez Ransanz y Ziri6n, *op. cit.*, p. 50. 2) Ram6rez, *op. cit.*, pp. 63-72.

<sup>63</sup> Cfr. Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, p. 43-44.

caen bajo su campo de estudio y, dice Camus, en último término todas ellas coinciden en que el mundo se compone de átomos y que es la estructura de éstos la que nos revela la estructura final de la realidad no humana. Habiendo llegado a este punto pareciera que la ciencia ha encontrado un principio cierto para explicar la naturaleza en su totalidad, pero, según Camus, si lo pensamos bien veremos que a lo que se ha llegado es únicamente al naufragio de la ciencia en la poesía y al fracaso del intento por explicarnos de manera unitaria y total a la realidad.<sup>64</sup> Se le pregunta a la ciencia qué es el átomo y ella contesta con una metáfora, con una imagen poética: nos dice que es algo parecido a un sistema planetario, invisible y en miniatura, en el cual existen electrones que giran como planetas alrededor de un núcleo que es como el Sol de nuestro sistema planetario. Ante esta respuesta, ni siquiera tenemos tiempo de indignarnos y pedir una explicación racional de la naturaleza del átomo, de sus características y de las leyes que lo rigen, porque la ciencia ya está proponiendo un cambio en sus teorías e hipótesis. Así, la ciencia que nos había prometido una explicación racional del universo no nos ofrece, en último término, sino poesía e incertidumbres; "esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en hipótesis, esta lucidez naufraga en la metáfora, esta incertidumbre se resuelve en obra de arte."<sup>65</sup>

Pero, ¿es esta, que hace Camus, una descripción justa de la actividad científica? ¿De veras las metáforas o las imágenes poéticas que en ocasiones encontramos en la ciencia sustituyen a la explicación racional y a la demostración empírica? El que las ciencias de la naturaleza estén sujetas a revisión constatare y al replanteamiento de sus teorías e hipótesis, ¿permite concluir que ellas no sirven para ayudarnos a lograr una comprensión verdadera y racional de la realidad? ¿La historia de la ciencia es simplemente el paso de una a otra hipótesis, que no es ni mejor ni peor que la anterior? El que los humanos no tengamos hasta ahora una comprensión total e ilimitada de la naturaleza, ¿tiene que llevarnos a considerar a la ciencia como algo inútil y engañoso? Tal vez detrás de los reclamos de Camus a la ciencia subyace el desencanto propio de una era secularizada que, careciendo de fe en la existencia de un Dios que le asigne a cada cosa del universo una determinada función, ve defraudada su esperanza de que la ciencia nos haga comprensible y controlable, no únicamente el mundo natural, sino también la realidad humana con toda su complejidad.<sup>66</sup>

No se puede negar que la ciencia nos ofrece explicaciones cada vez más exactas y completas de la naturaleza en general y de los seres humanos en particular, en tanto que

---

<sup>64</sup> Cfr. 1) Camus, *El mito de Sísifo*, op. cit., pp. 34-35. 2) Busch, op. cit., pp. 3-4. 3) Sagi, op. cit., pp. 51-52, 60-62. 4) Ramírez, op. cit., pp. 63-69.

<sup>65</sup> Camus, *El mito de Sísifo*, op. cit., p. 35.

<sup>66</sup> Cfr. 1) Landau, op. cit., pp. 264-265. 2) Pérez Ransanz y Ziri6n, op. cit., p. 77. 3) Young, op. cit., p. 162. 4) Sagi, op. cit., pp. 14-15.

organismos biológicos y seres sociales que valoramos cierto tipo de metas, vivimos en contextos sociales con determinadas características, sentimos temor por ciertas cosas y atracción por otras, necesitamos satisfacer ciertas necesidades básicas, etc. Pero, ciertamente, hay que reconocer que la ciencia no puede resolver las inquietudes que tenemos los humanos en relación con cosas tales como el rumbo de acción que debemos elegir en una situación dada, las metas hacia las que vale la pena orientar nuestras vidas, las obligaciones morales que tenemos para con otros, el valor o la importancia que debemos reconocerles a nuestras acciones y elecciones, etc. Si buscamos respuestas a estas inquietudes tenemos que buscar más allá de la ciencia —tal vez en la filosofía moral o, incluso, en la religión o en las tradiciones. Probablemente, constatar esta *aparente limitación* de la ciencia fue lo que llevó a Camus a sostener que la ciencia naufraga en su intento por ofrecernos una explicación racional de la realidad en su totalidad, haciendo eco, así, de lo mismo que han sostenido otros pensadores que también han sido conscientes de que la ciencia no puede justificar la existencia de una meta o un propósito trascendente que sirva para orientar nuestras acciones y dotar de sentido a nuestras vidas.<sup>67</sup> De la ciencia, dice por ejemplo Russell, sólo podemos esperar una explicación del mundo como algo “carente de propósito”, “vacío de significado”.<sup>68</sup>

Así, no parece problemático conceder que Camus está en lo cierto si, cuando denuncia el fracaso de la ciencia para ofrecer una explicación racional de la realidad, lo que intenta mostrar es la insuficiencia de la ciencia para responder a nuestra inquietud de cómo hemos de orientar nuestras acciones, qué criterios de elección debemos tener en cuenta, cómo podemos darle sentido a nuestras vidas, etc. Pero él no parece estar en lo cierto, si lo que intenta es negar la eficacia de la ciencia para ofrecernos una explicación cada vez más completa y exacta de la naturaleza en general y, particularmente, de los humanos en tanto que organismos biológicos y seres sociales. Más adelante volveremos a la cuestión de qué tan acertada resulta la descripción que Camus hace de la ciencia, por ahora, veamos por qué él considera que ésta no es la única que frustra el deseo humano de comprensión de la realidad, sino también el vivir cotidiano de la gente. Es en este punto donde los escepticismos de Nagel y Camus sobre el sentido de la vida humana se encuentran más cercanos entre sí.

---

<sup>67</sup> Cfr. 1) Walter T. Stace, “Man Against Darkeness”; en Klemke (ed.), *op. cit.*, pp. 85-87. Este artículo de Stace apareció originalmente en *The Atlantic Monthly*, Vol. 182, Nº 3, Septiembre de 1948. 2) Becker, *op. cit.*, pp. 3 y 11. 3) Bertrand Russell, *A Free Man's Worship*, Portland: T.B. Mosher, 1923. En esta tesis utilizo la siguiente versión del texto de Russell: Bertrand Russell, “A Free Man's Worship”; en Klemke (ed.), *op. cit.*, pp. 71-72. 4) Wes Scoop Nisker, *The Essential Crazy Wisdom*, Berkeley: Ten Speed Press, 2001, p. 102. 5) Klemke, “Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life”, *op. cit.*, pp. 192-193. 6) Tolstoi, “My Confession”, *op. cit.*, pp. 13-15. 7) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (trs. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera), Madrid: Alianza Universidad, 1987, 6.52, pp. 181. Este libro fue publicado originalmente en alemán, en 1921, con el título *Logisch-Philosophische Abhandlung*. 8) Jean Grondin, *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Montreal: Bellarmin, 1993. En esta tesis sigo la traducción al español de Jorge Dávila, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder, 2005, pp. 69-73 y 138-141. 9) Wladyslaw J. H. Kunicki-Goldfinger, “Sense of Being Human: The Questions which Biology cannot Answer and the Lesson it can Give”; en *Dialectics and Humanism. The Polish Philosophical Quarterly*, Vol. VIII, Nº 1, 1981, pp. 103-104.

<sup>68</sup> Cfr. Russell, *op. cit.*, p. 72.

En las dos secciones anteriores se ha hablado ya de eso que cualquiera puede constatar: El transcurrir de nuestros días de acuerdo con una rutina bien establecida, a la que generalmente nos entregamos sin oponerle resistencia y, la mayor parte del tiempo, sin preguntarnos por sus justificaciones finales. También hemos reconocido que, de vez en cuando, algo pasa que nos hace tomar cierta distancia de nuestras vidas; hacemos un alto en el tren de las actividades cotidianas y nos preguntamos por aquello que justifica, en último termino, nuestra manera de vivir. En estos momentos es cuando llegamos a preguntarnos, no sin cierta sorpresa y angustia, ¿qué sentido tiene vivir como vivimos? ¿Por qué le damos tanta importancia al cumplimiento de una rutina que sólo nos acerca lentamente a la muerte? ¿Por qué hacemos todo lo que hacemos sin preguntarnos, siquiera, por las justificaciones últimas de su valor? Camus sostiene que las personas no podemos encontrar buenas repuestas para ninguna de estas preguntas, que no tenemos acceso a ninguna justificación racional de los actos de la vida maquinal que llevamos y que, constatar esto, nos hace experimentar un choque violento entre nuestro deseo de vivir una vida dirigida racionalmente y la convicción de que lo que hacemos no tiene una razón de ser, que no hay una justificación de su valor;<sup>69</sup> en este choque violento entre lo que quisiéramos y lo que de hecho tenemos reside lo absurdo.

Ahora bien, si Camus estuviera en lo cierto al sostener que la realidad en su totalidad (de la cual formamos parte los humanos) no se deja explicar por la razón y que tenemos que conformarnos con imágenes poéticas de ella, entonces, tal vez podríamos concederle que nos está negada la posibilidad de orientar racionalmente nuestras vidas. Y si, además, él como Schopenhauer estuvieran en lo cierto al sostener que —puesto que vamos a morir— nada justifica los esfuerzos, afanes y metas que nos planteamos los humanos,<sup>70</sup> entonces, quizás tendríamos que concederle también que es irracional proyectar nuestras vidas hacia el futuro, como hacemos siempre que nos proponemos cosas como si éstas fueran importantes, siempre que actuamos con la vista en el logro de ciertas metas que damos por supuesto que son valiosas, siempre que preferimos una cosa sobre la otra, en fin, siempre que nos involucramos de manera activa en las cosas que supone vivir una vida.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Cfr. 1) Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, pp. 18 y 27. 2) Ellin, *op. cit.*, p. 313. 3) Malishev, *op. cit.*, pp. 120-121. 4) Young, *op. cit.*, pp. 162-163. 5) Sagi, *op. cit.*, p. 50.

<sup>70</sup> Cfr. 1) Arthur Schopenhauer, "Kap. XI: Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns"; en *Parerga und Paralipomena II*, 1851. En esta tesis utilizo la traducción al inglés de R. J. Hollingdale, correspondiente a la referencia siguiente: Schopenhauer, "On the Vanity of Existence"; en E.D. Klemke (ed.), *op. cit.*, pp. 67-70. 2) Hanfling, *The Quest for Meaning*, *op. cit.*, pp. 62-63. 3) Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, pp. 29-30 y 78-79. 4) Malishev, *op. cit.*, p. 124. 5) Pérez Ransanz y Zirión, *op. cit.*, pp. 61-62, 69-74 y 103-104. 6) Sagi, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>71</sup> Cfr. 1) Russell Blackford, "Sisyphus and the Meaning of Life"; en *Quadrant. Australia's Independent Review of Literature and Ideas*, Vol. XLVII, N° 10, October 2003, [www.quadrant.org.au/php/archive\\_details\\_list.php?article\\_id=469](http://www.quadrant.org.au/php/archive_details_list.php?article_id=469) 2) Pérez Ransanz y Zirión, *op. cit.*, pp. 69-72 y 103-105. 3) Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, p. 30.



Según Camus, la conciencia de que la muerte nos espera al final de tantos esfuerzos y afanes es un obstáculo que nos impide justificar la racionalidad de cualquier elección, preferencia, acción o manera de vivir; esto se hace patente en aquel pasaje donde dice: "Bajo la iluminación mortal de ese destino aparece la inutilidad. Ninguna moral ni esfuerzo alguno pueden justificarse *a priori* ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición."<sup>72</sup> Si vamos a morir tarde o temprano, parece preguntarse Camus, ¿qué más da lo que ahora hagamos o dejemos de hacer? ¿Qué importancia tiene cualquier cosa hacia la que orientemos nuestras vidas? Meursault, su protagonista de *El extranjero*, mientras espera que se lleve a cabo su ejecución en el cadalso piensa precisamente en ese supuesto poder de la muerte, a la que todos estamos condenados, para anular el valor o la importancia de cualquier cosa:

Nada, nada tenía importancia, y yo sabía bien por qué. [...] ¡Qué me importaban la muerte de los otros, el amor de una madre! ¡Qué me importaban su Dios, las vidas que uno elige, los destinos que uno escoge, desde que un único destino debía de escogerme a mí y conmigo a millares de privilegiados que, como él, se decían hermanos míos! ¿Comprendía, comprendía pues? Todo el mundo era privilegiado. No había más que privilegiados. También a los otros los condenarían un día.<sup>73</sup>

Aunque en *El mito de Sísifo* Camus no desarrolla propiamente un argumento para sostener que la muerte anula el valor o la importancia que pudiera tener cualquiera de nuestras acciones y elecciones, trato de reconstruir, a continuación, el razonamiento que lo conduce a su conclusión escéptica:

- (i) Las acciones y elecciones de los seres humanos carecen de valor o importancia, si no se consigue con ellas algo genuinamente benéfico para el propio agente o para alguna otra persona.
- (ii) Una cosa es genuinamente benéfica para un individuo, sólo si éste puede disfrutar para siempre de ella.
- (iii) Los seres humanos somos mortales.
- (iv) Un ser humano no puede disfrutar para siempre de cosa alguna. [A partir de (iii).]
- (v) Para un ser humano no hay nada genuinamente benéfico. [A partir de (ii) y (iv).]
- (vi) Las acciones y elecciones que un ser humano pudiera realizar nunca le permiten alcanzar cosas genuinamente benéficas ni para él mismo ni para alguna otra persona. [A partir de

---

<sup>72</sup> Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, p. 30

<sup>73</sup> Albert Camus, *L'Étranger*, 1942. En esta tesis sigo la traducción al español de Bonifacio del Carril, *El extranjero*, Barcelona: Alianza y Emecé, 1971, pp. 140-141.

(i) y (v).] Recuérdese, aquí, la afirmación de Camus en el sentido de que cuando las personas tomamos plena conciencia de que somos mortales es cuando “aparece la inutilidad.”<sup>74</sup>

Por lo tanto:

(vii)Cualquier acción y elección que un ser humano pudiera realizar carece de valor o importancia. [A partir de (i) y (vi).] O para traer nuevamente a cuento las palabras de Camus: “Ninguna moral ni esfuerzo alguno pueden justificarse *a priori* ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición.”<sup>75</sup>

Frente a reflexiones de este tipo, lo menos que podemos hacer es preguntarnos si el hecho de que todos moriremos tarde o temprano anula realmente la importancia de cosas tales como —por ejemplo— el exterminio de miles de personas por parte de los nazis o al asesinato de una sola de las muertas de Juárez. Pero, incluso, cabe preguntarnos si la consideración de que moriremos algún día hace que carezca igualmente de valor el que cuidemos o no de nuestra salud, alimentemos o no a nuestros hijos, participemos o no de la vida política de nuestra comunidad, etc. En el apartado 6.4.3 exploraré con más profundidad esta crítica al argumento de Camus.

Con lo dicho hasta aquí, podemos darnos cuenta de que Camus reconoce dos perspectivas desde las cuales podemos juzgar nuestra existencia: una inmediata o maquinal, que no cuestiona en absoluto las razones para hacer lo que se hace, y otra que se interroga por las justificaciones últimas de nuestras acciones.<sup>76</sup> Las personas vivimos la mayor parte del tiempo como si nuestro trabajo, nuestras relaciones familiares, las actividades sociales de las que participamos, etc., respondieran a principios racionales y fueran valiosas objetivamente; además, según Camus, solemos asumir que la realidad en su totalidad se rige por un orden racional que nos es accesible gracias a la ciencia. Todas estas creencias acerca de nuestra propia vida y del mundo natural se asumen en la cotidianidad como certezas incuestionables, lo cual nos proporciona la sensación de que tenemos una vida significativa en la que cada acción, creencia, valoración, etc., tiene una explicación racional.

Sin embargo, Camus sostiene que cuando sometemos a crítica nuestras convicciones acerca de nuestra propia vida y de la naturaleza, caemos en la cuenta de que éstas carecen —en último término— de fundamento, que no es posible encontrar principios racionales para

---

<sup>74</sup> Cfr. Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>75</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>76</sup> Cfr. 1) Camus, *El mito de Sísifo*, *op. cit.*, pp. 27-37. 2) Pérez Ransanz y Ziri6n, *op. cit.*, pp. 83-84. 3) Belliotti, *op. cit.*, p. 52.

justificarlas, que la realidad no es racional. Es en estos momentos, según él, cuando llegamos a sentir que nuestras vidas se consumen en una serie de actividades que no tienen ninguna razón de ser y es también cuando experimentamos la imposibilidad de comprender un universo caótico e irracional, en el cual todo lo natural resulta extraño a la mirada de los hombres. Ante la evidencia de un mundo irracional se desvanece la ilusión de que nuestras acciones, creencias, valoraciones, etc., respondan a una lógica o tengan un fundamento que resulte satisfactorio para nuestra razón buscadora de explicaciones; se desvanece la esperanza de poder orientar la propia existencia a partir de principios racionales. El mundo no es racional —sostiene Camus— y cada uno de los actos de la existencia es arbitrario, pese a que como humanos no podamos renunciar al anhelo desgarrador de explicarnos el mundo de manera racional y de ordenar racionalmente nuestra existencia; en esto consiste la experiencia del absurdo, en tener la conciencia desgarradora de que “no puedo conciliar estas dos certidumbres: mi apetencia de absoluto y unidad y la irreductibilidad de este mundo a un principio racional y razonable.”<sup>77</sup>

#### **6.4.2 ¿Hay buenas justificaciones para creer que el mundo es irracional o no-racional?**

¿Está en lo cierto Camus cuando sostiene que las personas sólo podemos asumir dos perspectivas sobre nuestra vida, una acrítica o maquinal y otra que es reflexiva, pero nos conduce necesariamente a ver nuestras elecciones y acciones como arbitrarias? ¿Los humanos no podemos adoptar una perspectiva que, sin ser acrítica o maquinal, pueda reconocerle un sentido a nuestras acciones y elecciones? ¿De veras la perspectiva reflexiva nos conduce necesariamente a constatar la supuesta irracionalidad del mundo? Consideremos el caso específico de la ciencia y vemos si es verdad que, pese a lo que pudiéramos pensar a primera vista, en ella no encontramos más que incertidumbres y metáforas.

Es cierto que hasta el momento actual las ciencias no tienen explicaciones racionales que abarquen la totalidad del mundo físico, desde sus primeras hasta sus últimas causas, pero de eso no se sigue que el mundo sea no-racional o que sea irracional —de manera similar a como el desconocimiento que antiguamente se tuvo de las leyes físicas que rigen el movimiento de los astros, no justificaba la conclusión de que éstos se movían de manera azarosa o arbitraria. Probablemente la razón humana tiene límites infranqueables y nunca alcanzará para comprender un mundo que podría, quizás, ser absolutamente comprensible para una mente no-humana más poderosa o más evolucionada. O tal vez la razón humana no es tan limitada y sólo requiere de más tiempo y esfuerzo para ir elucidando cada uno de los misterios del universo.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 72.

Puede parecerse lamentable que hasta ahora la razón humana haya sido incapaz de explicar de principio a fin el mundo natural o que caminemos demasiado lentamente hacia la comprensión del universo, pero no tenemos fundamentos para saltar a la conclusión de que el mundo es irreductible a principios racionales o que es irracional... Si es así, entonces, tampoco resulta adecuado explicar el absurdo como una oposición entre el deseo de racionalidad que tenemos los humanos y la irracionalidad o la no-racionalidad intrínseca del mundo, cosa que hace Camus cuando afirma: "Todo lo que se puede decir es que este mundo, en sí mismo, *no es razonable*. Pero lo que resulta absurdo es la confrontación de ese *irracional* y ese deseo desenfrenado de claridad cuyo llamamiento resuena en lo más profundo del hombre."<sup>78</sup>

Toda empresa científica rechaza la descripción del mundo como algo irracional o no-racional y parte del supuesto de que, en principio, la razón es capaz de conocer al universo y de que se avanza progresivamente en dicho conocimiento. A este respecto, el filósofo de la ciencia Ian Hacking sostiene que, aunque las ciencias no pueden considerarse del todo correctas, "[n]uestro objetivo es el descubrimiento de la constitución interna de las cosas y el conocimiento de lo que habita los más distantes confines del universo. No tenemos por qué ser modestos. Ya hemos avanzado bastante."<sup>79</sup>

Al describir al mundo como irracional o no-racional, Camus se opone a una tesis que implícitamente acepta la ciencia: Que podemos conocer el mundo a través de la observación y la razón, es decir, que las capacidades epistémicas que tenemos nos permiten reconocer un orden y una regularidad en la naturaleza, establecer leyes que gobiernan a los fenómenos, reconocer relaciones de causa y efecto en el mundo, etc.<sup>80</sup> En cierta forma, lo que hace la ciencia es construir modelos teóricos que pretenden hacer inteligible a la naturaleza, hacer aparecer a los fenómenos como sucesos determinados causalmente y regulados por leyes naturales; ciertamente estos modelos son perfectibles, pero la adecuación o el cambio de un modelo a otro no se da de manera arbitraria y caprichosa, sino que se da a partir de un trabajo constante de contraste del modelo con las observaciones empíricas y de búsqueda de la coherencia interna del propio modelo. Es por esos modelos teóricos o esos "ideales del orden natural", como los llama Stephen Toulmin, que "[...] los

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 36. [Las cursivas son mías.]

<sup>79</sup> Ian Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge y N.Y.: Cambridge University Press, 1983. Aquí sigo la traducción al español de Sergio Martínez, *Representar e intervenir*, México: Paidós-UNAM/IIF, 1996, p. 39.

<sup>80</sup> Para una exposición detallada de este asunto se puede consultar el texto de Hacking, al que se hizo referencia en la cita anterior. Ver también Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Londres: Routledge, 1977, Vol. 2, pp. 357, nota 19.

hechos que antes [desde una perspectiva pre-científica] parecían meras arbitrariedades, ahora se nos presentan como naturales y racionales.”<sup>81</sup>

Las actividades que los científicos realizan (como por ejemplo describir objetos, clasificar las cosas del mundo, diagnosticar situaciones, establecer relaciones entre los cuerpos, predecir sucesos, etc.) pueden adquirir estatus científico sólo cuando forman parte de un modelo teórico, de un ideal del orden natural que tiene un poder explicativo y que es consistente con la evidencia empírica.<sup>82</sup> Las teorías científicas que se imponen son aquellas que hacen inteligibles una mayor cantidad de fenómenos naturales, que guardan mayor coherencia con los datos de la experiencia y que guardan, también, coherencia interna. Así, el cambio o el ajuste de las teorías científicas no supone sustituir arbitrariamente una teoría por otra que no es ni mejor ni peor que la precedente. En general, el cambio teórico en las ciencias supone un progreso; se perfecciona o se cambia una teoría porque la nueva teoría permite reconocer y explicar de manera adecuada observaciones nuevas, de modo que —como dice Toulmin— “[l]as ideas científicas que sobreviven son aquellas que han demostrado mejor su valor”.<sup>83</sup>

Si lo anterior es correcto, resulta inadecuado igualar las hipótesis científicas con las metáforas o las imágenes poéticas, aun cuando la ciencia utilice algunas veces a estas últimas para ilustrar sus explicaciones. A diferencia de lo que sucede con las imágenes o las metáforas de la poesía, cualquier hipótesis científica es aceptable en la medida en que sea congruente con un marco teórico acerca del mundo natural y con una serie de observaciones empíricas que pueden ser explicadas racionalmente. Además, las nuevas investigaciones permiten que las hipótesis que se tienen se vayan refinando e inclusive lleguen a desaparecer como supuestos de la ciencia, para establecerse como afirmaciones científicas absolutamente comprobadas; esto es lo que ha sucedido, por ejemplo, con la afirmación que establece que la herencia se transmite a través del ADN. De modo que, aunque las hipótesis científicas ciertamente pueden reflejar las limitaciones del conocimiento actual sobre la estructura del mundo natural, no hay razón para saltar a la conclusión de que reflejan la irracionalidad del mundo y que tienen el mismo valor explicativo que una metáfora o una imagen poética.

Las imágenes tienen un gran poder sugestivo que la ciencia muchas veces aprovecha, pero ésta no pretende sustituir con imágenes las descripciones y explicaciones formuladas por medio de palabras. Los científicos, dice Jay Gould, “consideramos nuestras imágenes sólo como ilustraciones

---

<sup>81</sup> Stephen Toulmin, *Foresight and Understanding. An Enquiry into the Aims of Science*, Londres: Hutchinson, 1961, p. 38. [Esta y las subsiguientes traducciones del texto de Toulmin son mías.]

<sup>82</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 82

complementarias de lo que defendemos con palabras [...], porque las ideas [en tanto que representaciones visuales] que pasan por descripciones nos llevan a igualar lo tentativo con lo que es objetivo de modo nada ambiguo. Las sugerencias para la organización del pensamiento se transforman en pautas establecidas en la naturaleza. Las conjeturas y los presentimientos se transforman en cosas."<sup>84</sup> Desde el propio punto de vista de la ciencia, pues, es reprobable que las imágenes y las metáforas se presenten como algo más que ilustraciones que de ninguna manera sustituyen a la explicación teórica razonable y empíricamente defendible.

Cuando Camus escribió *El mito de Sísifo* se contaba con un conocimiento más limitado que el que ahora se tiene acerca del átomo, pero el tiempo ha demostrado que la hipótesis acerca de su existencia y estructura es mucho más que un delirio de la imaginación. El adelanto de la ciencia física y el perfeccionamiento de los instrumentos que ésta utiliza ha permitido —por ejemplo— reemplazar el supuesto de que los electrones son la unidad fundamental de carga eléctrica (supuesto que ya había guiado la realización de experimentos científicos desde principios del siglo XX<sup>85</sup>) por una nueva hipótesis que afirma que la unidad fundamental de carga es el *quark*. En los experimentos que se han hecho para probar la existencia de los *quarks*, se han utilizado electrones y positrones para rociar gotas de una sustancia llamada niobio y así cambiar su carga eléctrica, de modo que lo más razonable es aceptar que los electrones realmente existen y forman parte de la estructura del átomo. "*Hasta donde a mí concierne* [dice Hacking], *si se puede rociar algo con ellos, entonces son reales.*"<sup>86</sup>

Así, la afirmación camusiana de que la ciencia naufraga en la poesía y defrauda nuestras aspiraciones de comprensión racional de la realidad es simplemente falsa, si se le interpreta como una negación del poder de la ciencia para ofrecernos explicaciones racionales y cada vez más completas y exactas de la naturaleza —incluyendo a los humanos en tanto que organismo biológico y seres sociales. Ahora bien, si aquella afirmación se considera sólo como una expresión del desencanto de quien constata que la ciencia no puede darnos respuestas a los complejos problemas morales que enfrentamos, entonces, puede ser aceptable. Como dijimos en el apartado anterior, no es la ciencia quien pretende ni quien puede dar respuesta a nuestras inquietudes acerca de cosas tales como el rumbo de acción que debemos elegir en una situación dada, las metas hacia las que vale la pena orientar nuestras vidas, las obligaciones morales que tenemos para con otros, el valor o la importancia que debemos reconocerles a nuestras acciones y elecciones, etc.; sin embargo, esto no quiere decir que estemos condenados a abordar los

---

<sup>84</sup> Gould, *op. cit.*, p. 22.

<sup>85</sup> Cfr. Hacking, *op. cit.*, p. 40.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 41. [Las cursivas son del autor.]

problemas morales de manera irracional y arbitraria, como parece creer Camus. Desde la Grecia Antigua, una de las pretensiones de la filosofía ha sido, precisamente, abordar de manera racional los problemas morales y buscar respuestas a ellos que puedan ser fundamentadas, evaluadas y discutidas en términos razonables.

Podemos concluir que, aunque en *El mito de Sísifo* Camus capta algo importante en relación con la vida humana porque nos ayuda a comprender cómo es que el distanciamiento de nuestra rutina puede llevarnos a dudar del sentido de nuestra existencia, él no parece tener buenas justificaciones para afirmar que el mundo es no-racional y mucho menos irracional. Si esto es así, se tiene que concluir también que Camus no está justificado en sostener que la vida humana es absurda debido a la oposición que, según él, se da entre el anhelo humano de comprensión racional y la carencia de racionalidad del mundo.

Ahora bien, recuérdese que Camus no únicamente apela a la supuesta carencia de racionalidad del mundo para justificar su afirmación de que los humanos no podemos pretender encontrar un principio racional último que guíen nuestras elecciones y acciones, sino que él sostiene, además, que el hecho de que seamos mortales hace irracional tomarse en serio cualquier acción y elección.

#### **6.4.3 El hecho de que vayamos a morir ¿hace irracional cualquier acción y elección?**

Es cierto, como dice Camus, que hay una perspectiva irreflexiva que las personas podemos adoptar sobre nuestras vidas, desde la cual damos por supuesto que vale la pena esforzarnos y orientar nuestras acciones hacia aquellas metas que se nos ha enseñado que son valiosas, buenas o importantes. Sin embargo, ¿qué es lo que pasa cuando nos preguntamos si todas estas cosas son objetivamente valiosas o sólo aparentan serlo cuando uno no se cuestiona su valor?

Desde un punto de vista reflexivo, es inevitable —según Camus— tomar conciencia de que nuestra condición de seres mortales hace irrazonable proyectar nuestra vida hacia el futuro, hace irrazonable elegir, preferir o actuar como si algo fuera realmente importante o valioso. En esta manera de ver la existencia humana coincide también Schopenhauer cuando dice que “[...] lo que en un momento cesa de existir, lo que se desvanece tan completamente como un sueño, no puede merecer ningún esfuerzo serio”,<sup>87</sup> y es también esta idea de que la muerte anula el valor de cualquier cosa que hagamos la que motiva algunas respuestas religiosas al problema del sentido de la vida humana, como la de Tolstói, que intentan restablecer el valor de nuestras acciones y

---

<sup>87</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, p. 68.

elecciones apelando a la existencia de una vida después de la muerte.<sup>88</sup> Si hay un Dios y si tenemos un alma inmortal cuyo destino depende de lo que hagamos y elijamos en esta vida, entonces, piensa Tolstoi, nuestra existencia no es absurda: "Sin importar cómo pueda plantear la cuestión de '¿Cómo debo vivir?' la respuesta es, 'De acuerdo con la ley de Dios'. '¿Qué efecto real tendrá esto en mi vida?' —'El tormento eterno o la bienaventuranza eterna'. '¿Cuál es el significado que no destruye la muerte?' —'La unión con Dios infinito, el paraíso.'"<sup>89</sup>

A diferencia de Tolstoi e igual que Schopenhauer, Camus rechaza la creencia en una vida después de la muerte, pues —como reconoce incluso Tolstoi— no hay manera de evaluar la verdad de dicha tesis ni empíricamente ni mediante argumentos que puedan ser comprensibles para cualquier agente racional que los considere<sup>90</sup> y, por ello, admitirla sólo supondría una frustración mayor del deseo humano por explicarse la realidad. Así, el surgimiento del sentimiento de que la vida es absurda es algo ineludible para Camus: La certeza que tenemos de la muerte que nos espera choca violentamente con el hecho de que seguimos viviendo como si nuestras metas fueran en sí mismas valiosas, como si hubiera algo realmente importante que justificara todos nuestros esfuerzos y preocupaciones cotidianas.

Pero, ¿de veras la muerte anula el valor de todo lo que hacemos, elegimos y nos proponemos en la vida? Si fuéramos inmortales, ¿nuestras vidas serían necesariamente significativas? El hecho de que todo termine para nosotros con la muerte, ¿le quita algo de su importancia a las cosas que hacemos y nos proponemos mientras estamos vivos? Es evidente que la mera inmortalidad no es suficiente para darle sentido a la vida, pues podemos pensar en vidas absurdas que duran toda la eternidad<sup>91</sup> —como por ejemplo la de Sísifo, a quien el mismo Camus considera el paradigma del héroe absurdo.<sup>92</sup> Si Sísifo representa la condición humana, si nuestras vidas se consumen inevitablemente en actividades repetitivas, inútiles y que no tienen ningún valor intrínseco, entonces, tal vez la vida es absurda, pero en este caso la inmortalidad no supondría ningún remedio, sino que, por el contrario, magnificaría monstruosamente el absurdo de nuestra existencia.

Ahora bien, si la inmortalidad no puede considerarse una condición suficiente para que la vida tenga sentido, ¿puede considerarse, al menos, una condición necesaria? ¿Acaso es razonable

---

<sup>88</sup> Cfr. 1) Tolstoi, "My Confession", *op. cit.*, pp. 17-19. 2) Flew, "Tolstoi and the Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 111-112 y 115. 3) Flew, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 18-19. 4) Ellin, *op. cit.*, pp. 308-309. 5) Edwards, *op. cit.*, pp. 137-138.

<sup>89</sup> Tolstoi, "My Confession", *op. cit.*, p. 18.

<sup>90</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 18-19. 2) Flew, "Tolstoi and the Meaning of Life", *op. cit.*, p. 115.

<sup>91</sup> Cfr. 1) Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, p. 35-37. 2) R. W. Hepburn, "Question about the Meaning of Life"; en *Religious Studies*, Vol. 1, 1965. Aquí sigo la edición del texto que aparece en Klemke (ed.), *op. cit.*, p. 263.

<sup>92</sup> Cfr. Camus, "El mito de Sísifo", *op. cit.*, pp. 157-162.



sostener que, porque tarde o temprano moriremos, no tiene ningún valor objetivo lo que hagamos mientras vivimos? ¿Por qué no se puede valorar racionalmente algo que no dura eternamente? En el apartado 6.4.1 señalamos que, aunque en *El mito de Sísifo* Camus no ofrece realmente un argumento para defender su tesis de que nuestra mortalidad hace que cualquiera de nuestras acciones y elecciones carezca de valor o importancia, él podría haber arribado a esta conclusión a partir de la consideración de las siguientes dos premisas: (i) Las acciones y elecciones de los seres humanos carecen de valor o importancia, si no se consigue con ellas algo genuinamente benéfico para el propio agente o para alguna otra persona. (ii) Una cosa es genuinamente benéfica para un individuo, sólo si éste puede disfrutar para siempre de ella... El problema con un argumento que descansa sobre las premisas anteriores, como el que presenté en extenso en el apartado 6.4.1, es que (ii) es sumamente cuestionable: No parece haber buenas razones para sostener que, porque nadie puede disfrutar para siempre de los alimentos, la salud, el amor, la amistad, el trato justo, el arte, el conocimiento, etc., entonces, todas estas cosas carecen de valor o importancia<sup>93</sup> y que —en vista de esto— resulta irracional que nos propongamos alcanzarlas.

Que tengamos un fuerte dolor de cabeza nos da una buena razón para tomar una aspirina, que estar bien nutridos sea indispensable para desarrollarse adecuadamente nos da una buena razón para alimentar a nuestros hijos, que golpear a un perro por diversión le cause dolor es una buena razón para no hacerlo, que mi vecino esté enfermo me da una buena razón para no molestarlo con el ruido de mi fiesta, que la vida en sociedad requiera de que podamos confiar en los otros me da una buena razón para cumplir con mis promesas... Todo esto por supuesto que lo reconoce Camus, pero el problema es que para él estas cosas sólo pueden ser vistas como “valiosas” desde el irrenunciable plano maquinal o irreflexivo de la vida que, según él, todos asumimos la mayor parte del tiempo. Es cuando intentamos juzgar reflexivamente y nos preguntamos por las justificaciones finales de nuestras acciones, cuando reconocemos que no hay nada que perviva para nosotros ni para cualquier otra persona después de la muerte, cuando consideramos la insignificancia de la existencia humana en la escala temporal del universo, que —según Camus— se hace evidente la irracionalidad de valorar nuestras acciones, de juzgarlas como si fueran objetivamente valiosas o importantes, como si no fuera inútil perseguir lo que de cualquier manera nadie podrá disfrutar para siempre.

---

<sup>93</sup> Cfr. 1) Kai Nielsen, “Death and the Meaning of Life”; en *The Search for Absolute Values in a Changing World. Proceedings of the Sixth International Conference of the Unity of Sciences*, N.Y.: International Cultural Foundation, 1978. Aquí sigo la edición del texto que aparece en Klemke (ed.), *op. cit.*, p. 157. 2) Baier, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, p. 31. 3) Flew, “Tolstoi and the Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 113-114. 4) Hepburn, *op. cit.*, p. 263. Bernard Williams reflexiona sobre el personaje de Elina Makropulos para argumentar que la inmortalidad no solamente no es una condición para tener una vida significativa, sino que, incluso, es un impedimento para esto. Cfr. Bernard Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973. En esta tesis sigo la traducción al español de José M. G. Holguera, *Problemas del yo*, México: UNAM/IIF, 1986, pp. 113-136.

Aquí se hace importante notar, nuevamente, que el hecho de reconocer que somos criaturas mortales cuya vida se desarrolla en una situación socio-histórica precisa y que no podemos juzgar el valor de las acciones, elecciones y propósitos humanos sino a partir de esa condición, es un asunto diferente de la cuestión relativa a la mayor o menor objetividad de los juicios que hacemos. Si, como vimos que sostiene Wiggins, la objetividad de los juicios tiene que ver con la posibilidad de ofrecer argumentos que cualquier agente que esté en posesión de todas sus capacidades y que tenga acceso a la información relevante pueda discutir y criticar en términos racionales,<sup>94</sup> entonces, parece que nuestra condición de seres mortales y socio-históricos no tiene que ser un impedimento para juzgar objetivamente sobre el valor de nuestras acciones, elecciones y metas.

Seguramente es cierto que las acciones, elecciones y metas que las personas nos planteamos, así como los bienes diversos de los que disfrutamos, son cosas por las que —*una vez que estemos muertas*— no podremos sentir ningún interés (ni desinterés). Pero también es cierto que del hecho de que no podremos sentir interés (ni desinterés) por cosa alguna cuando ya estemos muertas, no se sigue la imposibilidad de juzgar racional y objetivamente acerca del valor o la importancia de las cosas que hacemos, elegimos y disfrutamos mientras estamos vivas. Así, el hecho de que no podamos sentir un interés eterno por cosa alguna, porque tarde o temprano moriremos, no parece una buena razón para negar el valor o la importancia de estar bien alimentados y sanos, ser generosos, evitar los actos de crueldad, gozar del arte o de la búsqueda del conocimiento, etc. Que una acción  $\varphi$  sirva al bienestar colectivo o que sea justa o que contribuya a que las personas florezcamos como miembros de nuestra especie, por ejemplo, nos da una razón para realizar  $\varphi$ ; ciertamente, las razones de este tipo sólo son comprensibles dentro de los límites de la vida finita y condicionada socio-históricamente que tenemos los humanos, pero eso no las demerita en nada como razones que los humanos tenemos para actuar. Como dijimos antes, los juicios que hacemos sobre el valor de nuestras acciones tienen más posibilidades de ser objetivos cuando tienen en cuenta las condicionantes reales de la vida humana y, hasta donde sabemos, ésta es finita; de modo que tener en cuenta nuestra mortalidad al juzgar sobre el valor de nuestras acciones y metas es un factor que favorece la objetividad de tales juicios, en vez de ser, como piensa Camus, una razón para concluir que tales acciones y metas son irremediabilmente inútiles y carentes de valor objetivo.

Además, si como dice por ejemplo Thomas Nagel, en muchos casos resulta inadecuado caracterizar lo que es un mal para un individuo en función de lo que éste experimenta o siente,

---

<sup>94</sup> Ver la sección 6.3 de esta tesis.

porque pueden sucedernos cosas malas aun cuando nunca nos enteremos de ellas<sup>95</sup> (por ejemplo que nuestra pareja nos traicione o que nuestros amigos se burlen de nosotros a nuestras espaldas o que nuestros colegas nos difamen sin que lo sepamos), pienso que podría argumentarse —paralelamente— que en muchos casos es inadecuado caracterizar lo que es un bien para un individuo en función de lo que él experimenta o siente de hecho, o de lo que podría experimentar o sentir en el futuro. Que un individuo pueda o no pueda experimentar placer o sentirse contento mientras se intoxica con drogas, no parece una consideración relevante para determinar si intoxicarse es algo genuinamente benéfico para él; y que los muertos no pueda experimentar ni sentir cosa alguna, tampoco parece una consideración relevante para determinar lo que es genuinamente benéfico para las personas que estamos vivas.

Sin duda Camus está en lo cierto al presentar a la muerte como una de las preocupaciones fundamentales del ser humano y por supuesto que no es irrazonable su concepción de la muerte como algo que puede considerarse un mal, aun teniendo en cuenta que, como dice Lucrecio, quien está muerto ya no puede experimentar sufrimiento alguno.<sup>96</sup> Morir puede considerarse un mal, no porque vaya acompañada de algo indeseable que padece quien está muerto, sino porque anula la posibilidad de disfrutar de cosas valiosas, de tener nuevas experiencias y de satisfacer cualquier deseo o aspiración.<sup>97</sup> Es la conciencia de esta pérdida de posibilidades la que explica, al menos en parte, el sentimiento de tragedia que experimentamos ante la muerte prematura de una persona y es también lo que explica que en general sea razonable considerar nuestra propia muerte como un mal digno de ser temido. Sabemos que si morimos no podremos satisfacer ninguno de nuestros deseos actuales, ni tener nuevas experiencias, ni hacer planes, ni disfrutar de bien alguno, y esto hace razonable que —en principio— consideremos a nuestra muerte como un mal o algo indeseable (otras consideraciones tienen que hacerse, por supuesto, en el caso de que uno esté sufriendo limitaciones o desgracias terribles e irremediables debidas a la vejez o a alguna otra circunstancia).

No obstante, que sea razonable considerar a la muerte un mal, incluso un gran mal, es un asunto totalmente distinto al de la justificación racional que puede darse del valor objetivo que tienen nuestras acciones, elecciones y metas, es decir, del valor que tienen al margen o con independencia de nuestros deseos, preferencias e inclinaciones personales. De modo, pues, que aunque Camus tenga razón en concebir a la muerte como un gran mal que todo humano está

---

<sup>95</sup> Cfr. 1) Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, p. 23-29. 2) Fischer, *op. cit.*, pp. 66-67. 3) Williams, *Problemas del yo*, *op. cit.*, pp. 119-120. 4) Hanfling, *The Quest for Meaning*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>96</sup> Cfr. Lucrecio, *De Rerum Natura*. Aquí sigo la traducción al inglés que hace R.E. Latham de un fragmento de este texto, publicada como "We Have Nothing to Fear in Death"; en Hanfling, Oswald (ed.), *Life and Meaning. A Reader*, Oxford y Cambridge: Blackwell y The Open University "We Have Nothing to Fear in Death"; en Hanfling (ed.), *op. cit.*, pp. 79-82.

<sup>97</sup> Cfr. 1) Williams, *Problemas del yo*, *op. cit.*, pp. 114-121. 2) Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, *op. cit.*, pp. 22-23. 3) Fischer, *op. cit.*, p. 66.

condenado a sufrir tarde o temprano, de eso no se sigue nada acerca de la posibilidad o la imposibilidad de justificar racionalmente el valor o la carencia de valor objetivo que tiene la manera en la que las personas vivimos nuestras vidas. Así, Camus no tiene razón en sostener que la conciencia de nuestra mortalidad nos conduce a ver como absurda nuestra vida debido —según él— a que pretendemos justificar racionalmente nuestras elecciones y acciones, pese a que sabemos que la muerte anula el valor o la importancia de cualquier cosa queelijamos o hagamos.

## **6.5 UNA EVALUACIÓN DE LOS ARGUMENTOS ESCÉPTICOS SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA**

Hemos analizado dos importantes propuestas escépticas sobre el sentido de la vida humana, la de Thomas Nagel y la de Albert Camus. Ambas propuestas, como vimos, parten de una distinción entre dos perspectivas desde las cuales las personas podemos ver nuestra vida: Una perspectiva cotidiana, que puede o no ser reflexiva, pero que en todo caso nunca se pregunta por las justificaciones finales de nuestras normas y pautas de vida; y otra perspectiva que supone un alejamiento de nuestro punto de vista cotidiano y que se cuestiona por aquello que justifica, en último término, las normas y pautas con las que orientamos nuestra vida.

Ni Nagel ni Camus niegan que desde la perspectiva cotidiana la vida de las personas pueda ser vista como significativa, en la medida en que se oriente hacia el logro de metas, las cuales están determinadas por las normas o pautas de vida propias del medio cultural y social donde aquéllas se desarrollan. Pero Nagel y Camus sostienen que desde la perspectiva externa nuestra vida se nos presenta necesariamente como absurda, porque nos damos cuenta de que no podemos justificar objetivamente el valor que tiene todo aquello a lo que en la vida ordinaria le damos tanta importancia.

Distinguir esas dos perspectivas desde las cuales se puede juzgar la vida humana es un acierto de Nagel y de Camus, porque nos permite entender, tanto la seriedad y el esfuerzo que las personas ponemos en el logro de las diversas metas y proyectos con los que nos comprometemos a lo largo de nuestra existencia, como el sentimiento —que nos asalta más o menos frecuentemente— de que todo lo que hacemos carece de valor o importancia y que, en último término, da igual lo que hagamos o dejemos de hacer mientras vivimos.

Ahora bien, pese a que las explicaciones de Nagel y Camus nos permitan entender cómo es que llega a surgir en las personas el sentimiento de que su vida es absurda, en este capítulo he tratado de mostrar que ellos realmente no ofrecen argumentos aceptables para sostener su tesis de

que a los humanos nos resulta imposible justificar objetivamente el valor que tienen las normas y pautas con las que orientamos nuestra vida. Esta imposibilidad es, para Nagel, de tipo *epistemológico*, porque él afirma que las condicionantes socio-históricas que determinan nuestra manera de ver la vida es lo que nos incapacita para juzgar objetivamente sobre el valor que tienen nuestras pautas y normas morales. En cambio, Camus sostiene una tesis que podemos considerar *metafísica* porque, para él, lo que hace imposible que los humanos podamos elegir y actuar de una manera que pueda justificarse objetivamente es la falta de racionalidad del mundo y el poder de la muerte para anular el valor de cualquier cosa.

En otras palabras, la imposibilidad de justificar objetivamente el valor de nuestras elecciones, acciones y metas se debe —según Nagel— al hecho de que los humanos no podemos juzgar *sub specie aeternitatis* (esto es, desde una perspectiva independiente de los peculiares intereses, necesidades y características que tenemos como humanos que vivimos en un determinado contexto socio-histórico), que es la única que nos permitiría ver las cosas tal como son *en sí mismas* y no como subjetivamente aparecen ante las criaturas peculiares que somos. Para Camus, en cambio, la imposibilidad de justificar objetivamente el valor de las cosas reside en el hecho de que —según él— toda la realidad es irreductible a principios racionales, de manera que toda aparente justificación racional sobre el valor objetivo de las cosas es, en último término, una ilusión o un autoengaño que pretende encontrar racionalidad en un mundo irracional.

Como argumenté en 6.3.2, una de las críticas más fuertes que puede hacerse a la propuesta escéptica de Nagel es que cuando él caracteriza al punto de vista externo como uno desde el cual es imposible justificar el valor objetivo de cualquier elección, acción y meta, confunde o mezcla indiscriminadamente dos cuestiones que son muy distintas entre sí: La que se refiere a *la objetividad* de los juicios que hacemos (cosa que, como dijimos, tiene que ver con la posibilidad de evaluar y discutir tales juicios en términos racionales), y la que se refiere a la orientación más o menos *antropocéntrica y socio-histórica* que tienen nuestros juicios (lo que apunta al hecho de que el contenido de nuestros juicios esté más o menos orientado a las preocupaciones que son propias de seres humanos que viven en determinados contextos culturales y sociales).

Si Nagel abordara el problema del sentido de la vida humana teniendo en cuenta la distinción que vimos que hace Wiggins entre lo antropocéntrico/no-antropocéntrico y lo objetivo/no-objetivo, podrían formular una propuesta correcta y más interesante acerca de este tema, que enfatizara lo siguiente: No podemos pretender ofrecer ninguna justificación del sentido de la vida humana, ni del valor de las elecciones, acciones y metas que los humanos nos planteamos, si no es a partir de la consideración de los intereses, necesidades, condicionantes

socio-históricas, etc., propios de la forma de vida que tenemos los individuos de la especie humana, porque no contamos con un criterio supra-naturalista de valoración moral que nos venga de Dios o de una racionalidad cósmica o de alguna otra entidad trascendente a los humanos. Sin embargo, lo anterior no significa que sea imposible hacer juicios objetivos —esto es, juicios evaluables y discutibles en términos racionales— acerca del valor o la importancia que pueden tener diversas pautas de vida, acciones, elecciones y metas que nos planteamos las personas. Que los juicios sobre la vida humana tengan que tener un contenido o una orientación respecto de los intereses propiamente humanos y que tengan que hacerse desde un punto de vista humano, pues, no necesariamente los hace carentes de objetividad o indefendibles racionalmente.

Así, aunque Nagel podría seguir haciendo hincapié en que los juicios que las personas hacemos acerca de nuestras vidas no pueden hacerse al margen o independientemente de las consideraciones relativas a los intereses, necesidades, condiciones socio-históricas, etc., propias de la vida humana, él no cometería el error de concluir que tales juicios tienen que ser necesariamente arbitrarios o carentes de objetividad. Y si esto es así, entonces Nagel tampoco cometería el error de concluir que nuestra vida es absurda porque nuestras pretensiones cotidianas de ordenarla racionalmente chocan con la imposibilidad de ofrecer justificaciones objetivas de cualquiera de nuestras elecciones, acciones y propósitos. Como sostuve en el apartado 6.3.2, aunque —por ejemplo— la promoción del cuidado ecológico y la violación sexual son dos actividades que tal vez sólo pueden llegar a tener interés para individuos de la especie humana viviendo en determinados contextos socio-históricos, de eso no se sigue que la actividad del ecologista posea el mismo valor que la actividad del violador, puesto que podemos reconocer razones que pueden evaluarse críticamente, razones que son independientes de las preferencias y los deseos que pudieran tener los agentes, y que justifican la importancia o la deseabilidad de cuidar el medio ambiente, así como la indeseabilidad y la inmoralidad de abusar sexualmente de otra persona.

Como argumenté en 6.4, a la propuesta de Camus se le puede objetar básicamente la falsedad de dos de sus tesis fundamentales: Primero, que la actividad científica naufraga en la poesía y que eso hace patente la imposibilidad de encontrar principios racionales que expliquen, en último término, la realidad en su totalidad. Segundo, que la muerte anula el valor de cualquier cosa que los humanos podamos elegir, hacer y perseguir mientras vivimos.

Contra la primera afirmación argumenté, en el apartado 6.4.2, que es falso que las explicaciones de la ciencia puedan equipararse con las metáforas de la poesía y que, aunque Camus no parece reconocerlo, la ciencia avanza paulatinamente hacia una explicación cada vez más completa y exacta de la naturaleza. También sostuve que la acusación camusiana de que la

ciencia naufraga en su intento de ofrecer explicaciones racionales de la realidad podría quizás aceptarse, pero *únicamente* como expresión del desencanto de quien encuentra que la ciencia no puede ofrecer respuestas racionales para los complejos problemas morales que las personas enfrentamos. Sin embargo, incluso en el caso de que se interpretara a Camus de esta manera, sería preciso que él reconociera que el hecho de que los problemas morales queden fuera del ámbito de las preocupaciones de la ciencia, no nos condena a tener que abordarlos de manera irracional o arbitraria. Una de las pretensiones de la actividad filosófica es, y ha sido desde la Antigüedad clásica, abordar los problemas morales de una manera que pueda sostenerse y evaluarse razonablemente.

Respecto de la segunda afirmación, en el apartado 6.4.3 argumenté que el hecho de que vayamos a morir y de que los muertos no puedan ni interesarse ni beneficiarse de cosa alguna, no es en absoluto relevante para juzgar acerca del valor o la importancia objetivas que para los vivos pueden tener las cosas que eligen, persiguen y hacen. No es irracional tomarnos una aspirina para mitigar un fuerte dolor de cabeza, aun cuando sabemos que tarde o temprano moriremos de dolor de cabeza o de alguna otra cosa; tampoco es irracional darles de comer a nuestros hijos, en vez de dejarlos morir de hambre, aun cuando sabemos que de todos modos morirán algún día; no da lo mismo dedicarse a vender pornografía o a torturar animales que dedicarse a buscar una cura contra el cáncer o al cuidado ecológico, aun cuando sabemos que la humanidad y el universo mismo se extinguirán tarde o temprano. Las razones que justifican el valor de las cosas que hacemos quizás son únicamente comprensibles dentro de los límites temporales, espaciales y socioculturales que son propios de la vida de los individuos de nuestra especie, pero eso no las demerita en nada como razones que los seres humanos tenemos para actuar en una forma y no en otra. Aún más, tener en cuenta las condicionantes temporales, espaciales y socio-culturales que son propias de existencia humana, es un factor que nos coloca en una mejor posición para juzgar objetivamente acerca del valor de nuestras normas y pautas de vida, esto es, para juzgar acerca del valor que tienen éstas al margen o más allá de los deseos o inclinaciones o preferencias individuales que los agentes pudiéramos tener.

Camus tiene razón, sin duda, en que la muerte es un mal digno de ser temido y una de las preocupaciones fundamentales de la vida humana, pero en lo que no tiene razón es en sostener que la muerte priva de su importancia o de su valor a cualquier cosa que podamos elegir, perseguir y hacer mientras vivimos. De modo, pues, que Camus no está justificado para sostener que la vida humana puede ser vista como absurda porque le damos valor o importancia a nuestras metas, acciones y elecciones, pese a que la muerte las priva de todo su valor.

El escepticismo sobre el sentido de la vida humana y en particular la creencia errónea de que ninguna de nuestras metas, acciones o elecciones puede justificarse como valiosa o importante de manera objetiva, ha llevado a muchos pensadores a sostener que la única opción que los humanos tenemos para escapar —aunque sea parcialmente— del absurdo, es intentar darle a nuestras vidas un sentido que por lo menos sea subjetivamente valioso, es decir, que por lo menos sea valioso para la persona peculiar que somos, con determinados deseos, inclinaciones o preferencias. En otras palabras, lo que estos pensadores proponen es que, dada la supuesta imposibilidad de darle un sentido objetivamente valioso a nuestras vidas, nos queda al menos la opción de darle un sentido que sea subjetivamente valioso. El siguiente capítulo está dedicado, precisamente, a la evaluación crítica de algunas de estas propuestas subjetivistas del sentido de la vida humana.



## CAPÍTULO 7: CONCEPCIONES SUBJETIVISTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA

En el capítulo anterior examiné las posiciones escépticas sobre el sentido de la vida humana propuestas por Albert Camus y Thomas Nagel y sostuve que, según estos pensadores, cuando las personas nos alejamos de la perspectiva cotidiana con la que solemos ver nuestra existencia y adoptamos una perspectiva externa a ésta, nos damos cuenta de que no podemos dar justificaciones finales del valor o la importancia de nuestras normas morales y pautas de vida. Pese a tener conciencia de no poder justificar, en último término, dichas normas y pautas, en la vida cotidiana continuamos dándoles gran importancia, como si tuviéramos certeza de que son objetivamente valiosas; es precisamente este choque entre lo que sabemos al adoptar el punto de vista externo y lo que seguimos asumiendo desde la perspectiva cotidiana, lo que vuelve absurda nuestra existencia.

La imposibilidad de juzgar nuestra propia vida desde un punto de vista *sub specie aeternitatis* (es decir, desde un punto de vista que no esté influenciado por el hecho de que somos seres humanos viviendo en un particular contexto socio-histórico), según Nagel, y la falta de un orden racional del universo así como nuestra mortalidad, según Camus, son factores determinantes de nuestra condición absurda. No podemos adoptar un punto de vista *sub specie aeternitatis* y por ello no podemos saber si nuestras normas y pautas de vida son objetivamente valiosas, es decir, si son valiosas con independencia del particular contexto socio-histórico en el que se inscriben, argumenta Nagel. Mientras que Camus sostiene que la inexistencia de un orden racional del universo hace imposible justificar objetivamente nuestra manera de vivir o, en otras palabras, que nuestras pretensiones de ordenar racionalmente nuestra existencia chocan con una realidad que no es racional; además, según Camus, lo inevitable de nuestra muerte hace vanos, en último término, todos nuestros esfuerzos y afanes, priva de valor objetivo a todo lo que hacemos y nos proponemos.

Aceptar planteamientos escépticos como los de Camus y Nagel puede conducir no únicamente a adoptar las actitudes rebelde e irónica hacia la vida que, respectivamente, recomiendan estos autores, sino que también puede conducir a adoptar una actitud derrotista y pasiva ante la existencia. Si no tenemos certeza del valor o la importancia objetiva de cosa alguna, ¿para qué invertir nuestra energía en hacer esto o aquello? ¿Para qué esforzarnos en perseguir una u otra meta? En este capítulo, no obstante, pretendo explorar una respuesta distinta de las anteriores, pero que también parte de la aceptación de que la vida humana es absurda o carece de un sentido objetivo: La búsqueda de *otro tipo de sentido* para la vida —un sentido inmanente a la

vida misma que, si bien no es objetivo, al menos pueda considerarse subjetivamente valioso, esto es, valioso desde el punto de vista del propio agente.

Dicho de otro modo, lo que pretendo en este capítulo es analizar la posición filosófica que sostiene que los humanos no podemos tener vidas objetivamente significativas porque no hay normas morales, metas o propósitos que puedan considerarse valiosos en sí mismos y que le den un rumbo o un significado a nuestra existencia, pero que —sin embargo— sí podemos darle a nuestra vida un sentido subjetivamente valioso que se circunscribe a nuestra existencia misma y no depende de algo externo o más allá de ella. Richard Taylor es tal vez uno de los filósofos contemporáneos que con más vigor defendió semejante concepción subjetivista e inmanentista en su libro *Good and Evil*,<sup>1</sup> la cual suscitó respuestas y críticas diversas que más adelante en este capítulo revisaré. Examinaré, también, algunos otros planteamientos subjetivistas e inmanentistas sobre el sentido de la vida, especialmente los de William James,<sup>2</sup> Alfred Jules Ayer,<sup>3</sup> Elmer Klemke<sup>4</sup> y Paul Edwards.<sup>5</sup>

En 7.1 reviso algunos de los argumentos esgrimidos para defender el subjetivismo respecto del sentido de la vida, es decir, para sostener la tesis de que son los deseos o las preferencias del agente los que determinan el sentido de su vida y no las características objetivas que ésta pudiera tener. Después, en 7.2, examino los estrechos nexos de las concepciones subjetivas del sentido de la vida con el no-cognoscitismo ético. Posteriormente, en 7.3 distingo tres concepciones distintas del sentido de la vida, todas ellas subjetivistas. En 7.4 analizo algunas objeciones a las concepciones subjetivistas del sentido de la vida; la primera objeción está dirigida específicamente a la clasificación de las acciones humanas que subyace en la propuesta de Richard Taylor, mientras que la segunda y la tercera son igualmente válidas para cualquiera de las concepciones subjetivistas del sentido de la vida, en la medida en que todas ellas descansan en el no-cognoscitismo ético. Por último, en 7.5 presento algunas conclusiones.

## **7.1 ARGUMENTOS A FAVOR DEL SUBJETIVISMO RESPECTO DEL SENTIDO DE LA VIDA**

---

<sup>1</sup> Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, Buffalo: Prometheus Books, 1984.

<sup>2</sup> William James, *On Some of Life's Ideals. On a Certain Blindness in Human Beings. What Makes a Life Significant*, N.Y.: Henry Holt and Company, 1900.

<sup>3</sup> 1) A. J. Ayer, "Las pretensiones de la filosofía"; en *El sentido de la vida y otros ensayos*, (tr. Valeriano Iranzo), Barcelona: Península, 1992, pp. 15-32. Este texto apareció originalmente como "The Claims of Philosophy"; en *Polemics*, N° 7, marzo de 1947. 2) A. J. Ayer, "El sentido de la vida"; en *El sentido de la vida y otros ensayos, op. cit.*, pp. 217-239. Originalmente este texto apareció como *The Meaning of Life. 64th Conway Memorial Lecture*, Londres: South Place Ethical Society, 1988. A menos que indique lo contrario, para los dos textos anteriores sigo la traducción al español que he citado.

<sup>4</sup> E. D. Klemke, "Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life", *op. cit.*, pp. 186-197.

<sup>5</sup> Edwards, *op. cit.*, pp. 133-152.

### 7.1.1 La teoría humeana de la acción y los planteamientos subjetivistas del sentido de la vida

Pueden reconocerse, en principio, dos maneras distintas de explicar la acción humana: Apelando a consideraciones sobre las creencias o razones del agente para actuar como actuó y apelando, además de las creencias, a los deseos que el agente tiene y que supuestamente son los que motivan su acción. En lo que sigue pretendo mostrar que la defensa de concepciones subjetivistas del sentido de la vida está estrechamente conectada con la adopción de esta segunda manera de dar cuenta de la acción humana, que cabe calificar como "humeana".

Como explica David Wiggins,<sup>6</sup> las teorías humeanas de la acción hacen una separación entre el intelecto perceptivo, por una parte, y la voluntad, los sentimientos y los deseos, por la otra, atribuyéndole al primero las percepciones fácticas, las deducciones y el razonamiento instrumental de fines a medios, y haciendo recaer en la voluntad, los sentimientos y los deseos la motivación y la determinación de los fines de la acción. Que un agente actúe para alcanzar *x* o *y* fines es algo que las teorías humeanas explican, pues, apelando básicamente a los estados apetitivos del agente, a lo que el agente quiere, desea, siente o le interesa,<sup>7</sup> atribuyéndole a la racionalidad un mero rol instrumental en relación con la consecución de tales fines y negando, además, que las consideraciones racionales puedan influir en los estados apetitivo del agente.

Esta manera de concebir a los estados cognitivos y apetitivos pertenece a la tradición representada por Hume quien, como se recordará, sostuvo que la razón es simplemente la esclava de las pasiones y que su única función es deliberar acerca de los medios más adecuados para alcanzar los fines que éstas proponen.<sup>8</sup> De modo pues que, como sostiene atinadamente Warren Quinn, para las teorías humeanas de la acción la meta de la razón es "la máxima satisfacción de los deseos y las preferencias de un agente".<sup>9</sup>

Dado que, de acuerdo con la teoría humeana de la acción, los deseos, intereses, inclinaciones o actitudes de las personas determinan las metas que ellas se proponen alcanzar,

---

<sup>6</sup> Cfr. Wiggins, *op. cit.*, p. 97.

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, lo que dicen los siguientes teóricos no-cognoscitivistas: 1) Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, *op. cit.*, pp. 14-16 y 120-122. 2) Charles Leslie Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven: Yale University Press, 1944, pp. 1-19. 3) Charles Leslie Stevenson, *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, New Haven: Yale University, 1963, pp. 10-31. 4) R. M. Hare, *Essays in Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1989, pp. 33-37 y 99-107. 5) Simon Blackburn, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 1-14.

<sup>8</sup> Cfr. Hume, *op. cit.*, §415, (II.III.III, p. 561). Sobre la relación que Hume establece entre pasiones y razón, pueden revisarse también los siguientes textos: 1) Platts, "La moralidad: ¿Relativa o razonable?", *op. cit.*, p. 61. 2) Platts, *Realidades morales. Ensayos sobre psicología filosófica*, *op. cit.*, pp. 125-126. 3) Alexander Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford: Polity, 2003, pp. 270-279.

<sup>9</sup> Quinn, *op. cit.*, p. 210. [Esta y las subsiguientes traducciones el texto de Quinn son mías.]

cabe decir que los estados conativos o apetitivos tienen una función motivadora o directiva en relación con la acción.<sup>10</sup> En cambio, a los estados cognitivos —tales como las creencias, conjeturas, sospechas, etc.— se les reconoce una función exclusivamente representacional; esto es, para los humanos, representar hechos del mundo o relaciones entre ideas es la función propia de los estados cognitivos de los agentes<sup>11</sup> y éstos no pueden determinar las metas hacia las que orientamos nuestros esfuerzos. Dependiendo de qué tan correctamente representen al mundo, las creencias, sospechas, conjeturas, etc., se pueden calificar de falsas o verdaderas, a diferencia de los deseos, intereses o inclinaciones de los agentes, que no poseen valor de verdad; así, por ejemplo, mientras que cabe decir que la creencia de que '2+2=4' es verdadera y la creencia de que 'El Sol gira alrededor de la Tierra' es falsa, no cabe decir que es verdadero ni falso mi deseo de comer un helado de chocolate o mi interés por el bienestar de los gatos.

Al negar que los estados cognitivos puedan influir sobre los estados conativos, los humanos excluyen la posibilidad de que algunos de los deseos que los agentes tratamos de satisfacer a través de nuestras acciones estén determinados por creencias que nuestra razón juzga que son verdaderas, es decir, niegan la posibilidad de que haya deseos motivados por razones y, consecuentemente, niegan también que las razones que un agente considera puedan hacer desaparecer alguno de sus deseos.<sup>12</sup> Dicho de otro modo, puesto que los humanos conciben a los estados apetitivos como completamente independientes de la racionalidad, ellos niegan toda influencia de las creencias sobre los deseos de un agente. Para un humano, por ejemplo, si en una circunstancia *c* un sujeto *S* tiene el deseo *Dm* de escuchar música a todo volumen y buscar la satisfacción de *Dm* no le plantea a *S* ningún conflicto en relación con la satisfacción de otros de sus deseos, entonces, las acciones de *S* serán presumiblemente aquellas que su razón le indique que son instrumentalmente valiosas para satisfacer *Dm*. Hasta aquí llega el papel de la razón por lo que respecta a las acciones de *S*; no cabe esperar, según los humanos, que *S* decida sus metas con base en razones o que su deseo *Dm* se vea desplazado por juicios racionales acerca —por ejemplo— de lo molesta que resulta su música para otras personas en *c*.

Si los fines que las personas perseguimos a través de nuestras acciones dependieran efectivamente sólo de nuestros estados conativos (deseos, actitudes, preferencias, etc.,) y si éstos no pudieran ser afectados o cambiados por ningún estado cognitivo que pudiéramos tener, como

---

<sup>10</sup> Ver lo que dicen sobre esta característica de las teorías humanas de la acción: 1) David Copp, "Introduction: Metaethics and Normative Wthics"; en David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, N.Y.: Oxford University Press, 2006, pp. 10-11. 2) Geoffrey Sayre-McCord, "Moral Realism"; en Copp (ed.), *op. cit.*, pp.48-49.

<sup>11</sup> Sobre la función que las teorías humanas le asignan a los estados conativos hablan, por ejemplo: 1) Coop, *op. cit.*, pp. 10-11. 2) Sayre-McCord, *op. cit.*, pp. 48-49. 3) Alexander Miller, "Objectivity"; en Edward Craigh (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres y N.Y.: Routlege, 1998, p. 73.

<sup>12</sup> En el apartado 3.3.2 de esta tesis se habló extensamente de los deseos motivados por razones.

sostienen los humanos, entonces, sería inadecuado calificar como racional o irracional que un agente persiguiese un fin  $x$  o  $y$  y tampoco cabría pretender justificar la importancia o el valor de perseguir tal o cual fin apelando a creencias que nuestra razón juzgase verdaderas.<sup>13</sup> Suscribiendo esta explicación de la acción humana, Richard Taylor afirma: “[N]o es racional ni irracional que un hombre quiera matar una mosca o alcanzar un autobús o llegar a ser un médico o alcanzar la fama como escritor. Éstas son simplemente manifestaciones, ya sean triviales o grandiosas, de las aspiraciones o ambiciones de este o aquel hombre y no tienen nada que ver con la razón.”<sup>14</sup>

De acuerdo con lo anterior, se puede inferir que un teórico humeano de la acción que —como Richard Taylor— pretenda argumentar que el logro de ciertos fines o metas puede conferirle sentido a la vida,<sup>15</sup> no podrá sino defender una concepción subjetivista del sentido de la vida, porque para él: (1) Todas las metas posibles de la acción están determinadas exclusivamente por las inclinaciones, deseos o sentimientos de los agentes, y (2) El terreno de los deseos e inclinaciones está divorciado del terreno de las razones y, por ello, no cabe ninguna justificación ni crítica racional de dichas metas.

La tesis de que las personas podemos darle sentido a nuestras vidas al perseguir metas determinadas exclusivamente por nuestras inclinaciones, deseos o sentimientos es lo que define al subjetivismo respecto del sentido de la vida, como explica Thaddeus Metz: “Una teoría subjetiva sostiene que lo que hace a una vida significativa depende del sujeto [...]. Más específicamente, es el punto de vista de que el que una vida sea significativa depende, fundamentalmente, de si ésta es (o sus partes son) el objeto de una u otra actitud favorable del agente.”<sup>16</sup> Pero las concepciones subjetivistas van más allá de la tesis anterior, al excluir por completo la posibilidad de que haya un sentido para nuestra vida que —además de satisfacer nuestros deseos o preferencias personales— sea también valioso en sí mismo, objetivamente.

### **7.1.2 La vida humana vista desde la perspectiva objetiva de la ciencia**

Cabe atribuirles a Richard Taylor y a Klemke una defensa del subjetivismo respecto del sentido de la vida, la cual depende de una cierta concepción de la existencia humana que, según ellos, es la que se tiene desde la perspectiva objetiva de la ciencia. Como veremos en este apartado, esta

---

<sup>13</sup> Ver lo que dicen al respecto Warren Quinn y Mark Platts, al examinar las teorías humeanas o no-cognoscitivistas de la acción: 1) Quinn, *op. cit.*, pp. 210-211. 2) Platts, “La moralidad: ¿Relativa o razonable?”, *op. cit.*, p. 61.

<sup>14</sup> Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, *op. cit.*, p. 122. [Esta y las subsiguientes traducciones del texto de Taylor son mías.]

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 259-260.

<sup>16</sup> Metz, “Recent Work on the Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 792-793. [La traducción de esta y la subsiguientes citas del texto de Metz son mías.] El subjetivismo respecto del sentido de la vida también es caracterizado por Metz en: Metz, “The Concept of Meaningful Life”, *op. cit.*, p. 139.

defensa del subjetivismo que hacen Taylor y Klemke podría resumirse así: Dado que (i) la ciencia es la única que puede ofrecer explicaciones objetivas de la existencia de los seres vivos, incluyendo a los de la especie humana, y (ii) la ciencia excluye la referencia a "sentidos" o "propósitos" por los cuales existen los seres vivos de las distintas especies<sup>17</sup>, entonces, (iii) desde una perspectiva objetiva no se puede dar cuenta de lo que quiere decir que un ser humano tenga una existencia con sentido y, para esto, sólo queda la opción de recurrir a explicaciones subjetivistas.

Así, por ejemplo, Richard Taylor argumenta que en términos meramente biológicos la actividad de cualquier animal se explica en función de un ciclo vital que determina mecánicamente las actividades de los seres vivos y que no está orientado a la consecución de algún propósito más allá de él mismo, sino únicamente a la perpetuación del ciclo mismo de la vida.<sup>18</sup> Desde esta perspectiva, que es objetiva, los actos humanos son algo tan mecánico y carente de intencionalidad o propósito, como son para una planta sus procesos vitales o para un animal sus conductas instintivas. Dice Taylor: "El propósito de la vida de cualquier cosa viviente es, evidentemente, nada más excepto la vida en sí misma. Esta vida del mundo, de este modo, se presenta en sí misma a nuestros ojos como una inmensa máquina, alimentándose a sí misma, marchando sin parar y para siempre hacia ningún lugar. Y nosotros somos parte de esa vida."<sup>19</sup>

Podemos ver como absurda la vida humana porque, como la de Sísifo, se consume en un afán inútil: Nosotros, nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos continuarán, con variaciones intrascendentes, según Richard Taylor, ese ciclo de nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte que no tiene más propósito que su propia perpetuación;<sup>20</sup> de manera similar a como la vida de Sísifo consiste únicamente en la actividad de empujar la misma piedra hasta la misma cima de la misma montaña una y otra vez, sin que de eso resulte nada más allá de la actividad misma de empujar la piedra. Esta manera de ver la vida es la que expresaba Clarence Darrow, un reconocido abogado norteamericano, cuando la comparaba con un barco perdido en el mar, moviéndose

---

<sup>17</sup> Las explicaciones teleológicas ciertamente son *uno* de los tipos de explicaciones ofrecidas por ciencias como la biología o la etología, no obstante, hay que tener en cuenta que ni éstas ni otras ciencias les atribuyen un propósito a la existencia de *los seres vivos* en cuanto tales, sino únicamente a sus órganos, procesos corporales, actividades, etc. Al recurrir a las explicaciones teleológicas, las ciencias pretenden hacer comprensible la manera en que un cierto órgano, proceso corporal, actividad, etc., sirve a la realización de las funciones vitales de un determinado organismo y/o a la realización de su forma de vida. No está de más recordar, también, que las ciencias jamás pretenden que las explicaciones teleológicas sean explicaciones causales. Ver en el capítulo 5 de esta tesis la discusión sobre las explicaciones teleológicas y, también, el análisis que Margarita Ponce hace de éstas en su libro *La explicación teleológica*, *op. cit.*

<sup>18</sup> Cfr. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, *op. cit.*, pp. 260-264.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 260-263. En los siguientes textos se hace referencia, también, a esta concepción tayloriana de la vida humana: 1) John Kekes, "The Informed Will and the Meaning of Life", *op. cit.*, p. 80. 2) Hanfling, *The Quest for Meaning*, *op. cit.*, pp. 24-26. 3) Wiggins, *op. cit.*, pp. 92-93.

continuamente con cada ola y cada vendaval, pero sin meta alguna, sin puerto de destino, simplemente flotando y dejándose llevar por las olas.<sup>21</sup>

Así, de acuerdo con Richard Taylor, una explicación objetiva como la de la biología nos lleva a ver la historia de los seres humanos como la historia de un afán inútil que no tiene sentido ni propósito, la historia de un esfuerzo continuo por preservar el ciclo vital de nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte, sin que de eso resulte nada más que la perpetuación de la vida misma. Klemke coincide con Taylor en que, si intentamos explicar objetivamente el universo en su totalidad o cualquier segmento de éste, entonces, podremos ver que ni la existencia del universo ni la vida de los seres humanos es objetivamente significativa, que todo fenómeno natural y toda actividad humana o animal se explica en función de fuerzas y reacciones mecánicas:

[N]o hay una pizca de evidencia para la existencia de un significado objetivo en el universo. Si fuera a caracterizar al universo, intentando dar una descripción completa, lo haría en términos de materia en movimiento, o energía, o fuerzas tales como la gravitación, o eventos, etc. Tal descripción es *neutral*. No puede tener componentes no-descriptivos. Lo mismo vale para una descripción de cualquier segmento del universo. [...] Desde el punto de vista de la evidencia actual, los componentes evaluativos tales como significado o propósito no se encuentran en el universo como aspectos objetivos de éste. Tales valores son el resultado de la evaluación humana. Con respecto a ellos, tenemos que decir que el universo carece de valor; somos *nosotros* quienes evaluamos, sobre las bases de nuestras preferencias subjetivas.<sup>22</sup>

Aunque Richard Taylor pone el énfasis en las explicaciones que la biología nos ofrece y Klemke en las de la física, ambos coinciden, pues, como muchos otros filósofos,<sup>23</sup> en que —atendiendo a las explicaciones objetivas que la ciencia nos ofrece— el mundo como un todo y en particular la vida humana no pueden verse como significativos u orientados hacia el logro de meta alguna. Desde un punto de vista objetivo, según Taylor y Klemke, la supuesta importancia de las diferencias entre los humanos y los demás animales y entes del universo es una mera ilusión que nos hacemos.

El instinto que hay en nosotros y que nos lleva a querer perpetuar nuestra vida, de acuerdo con Richard Taylor, es el mismo instinto que hay en todos los demás seres vivos y es el motor de todas nuestras actividades.<sup>24</sup> Al igual que el gusano ciego que habita una caverna o que el pájaro que emigra miles de kilómetros cada año o que cualquier mamífero, las actividades de nuestra vida pueden describirse —en términos objetivos— como el cumplimiento de un impulso vital que nos

---

<sup>21</sup> Cfr. Clarence Darrow, *Is Life Worth Living?* Edwards cita el texto de Darrow en: Edwards, *op. cit.*, p. 136.

<sup>22</sup> Klemke, "Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life", *op. cit.*, pp. 192-193. [Esta y las subsiguientes traducciones del texto de Klemke son mías.]

<sup>23</sup> Cfr. 1) Stace, *op. cit.*, pp. 85-87. 2) Russell, *op. cit.*, pp. 71-72. 3) Grondin, *op. cit.*, pp. 69-73. 4) Kurt Baier, "The Purpose of Man's Existence"; en Hanfling (ed.), *op. cit.*, pp. 20-23. 5) Baier, "The Meaning of Life", *op. cit.*, p. 101-132.

<sup>24</sup> Cfr. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, *op. cit.*, pp. 261-264. Wiggins también examina la tesis tayloriana de que la vida humana es similar, en lo fundamental, a la vida de cualquier otro animal; ver Wiggins, *op. cit.*, p. 93-94.

lleva a buscar alimento, guarida, pareja sexual, etc. De modo que, dice Taylor, "si pensamos que, a diferencia de Sísifo, estas actividades tienen un propósito, que culminan en algo duradero y muy importante, independientemente de nuestro propio interés profundo en ellas, entonces, simplemente no hemos considerado el asunto con suficiente atención."<sup>25</sup>

Ahora bien, el que las descripciones objetivas de la vida humana nos la presenten como algo carente de sentido, no anula el hecho de que la mayoría de las personas tenemos un interés profundo por muchas de las actividades y propósitos a los que dedicamos nuestra existencia. Esto, según los subjetivistas, es una buena razón para aceptar que la vida puede llegar a ser significativa *desde el punto de vista del propio agente*, si de hecho está orientada hacia el logro de metas que satisfacen sus intereses, deseos o preferencias. Dice Klemke: "Es verdad que la vida no tiene un significado objetivo. Afrontemos esto de una vez por todas. Pero de esto no se sigue que la vida no *vale la pena*, puesto que aun así puede ser subjetivamente significativa."<sup>26</sup>

Pero, ¿de veras tienen razón quienes como Richard Taylor y Klemke piensan que cualquier explicación objetiva y científica de la vida humana no puede sino asimilarla a un patrón igual, en lo fundamental, al de la vida de los gusanos, los pájaros o cualquier otro animal? Preguntémosnos si las únicas descripciones científicas y objetivas de la vida humana son las de la física o la biología y, si aceptar las descripciones mecanicistas de la vida humana que estas ciencias nos ofrecen, tiene que conducirnos necesariamente —como creen Taylor y Klemke— a la conclusión de que *objetivamente* la vida humana carece de sentido.

Contra lo que suponen Richard Taylor y Klemke, la información que hoy en día nos ofrecen las diversas ciencias consideradas en su conjunto —no sólo la biología y la física, sino también la zoología, la etología, la sociología, la lingüística, la psicología, etc.— parecen avalar, en vez de diluir, la existencia de diferencias significativas entre la vida de distintas especies animales. Es posible, por ejemplo, reconocer diferencias genuinas e importantes entre:

- a) La vida de los animales que son conscientes y que pueden ajustar los medios a los fines, y la de aquellos que no pueden hacer estas cosas.<sup>27</sup> La zoología y la etología, por ejemplo, nos muestra que hay una gran diferencia entre la vida de un coral y la de un delfín.

---

<sup>25</sup> Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, *op. cit.*, p. 263.

<sup>26</sup> Klemke, "Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life", *op. cit.*, p. 195.

<sup>27</sup> Autores como los siguientes, reconocen las importantes diferencias en las capacidades comunicativas, de interacción social, de aprendizaje, etc., que hay entre animales de distintas especies —por ejemplo, entre las larvas, gusanos y corales, por un lado, y los delfines, gorilas, chimpancés, elefantes y perros, por el otro lado: 1) Wiggins, *op. cit.*, p. 100. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 25-70.



- b) La vida de los animales que, a pesar de ser conscientes y poder ajustar los medios a los fines, no viven en comunidades con historia y no tienen un lenguaje y un pensamiento proposicional, y —por otro lado— la vida humana que se desarrolla en grupo que van construyendo su propia historia y que cuenta con un lenguaje y un pensamiento proposicional.<sup>28</sup> La lingüística y la etología por ejemplo, nos permiten reconocer importantes diferencias entre la vida de un delfín y la vida de cualquier ser humano.
- c) La vida de los seres humanos que aportan algo a una sociedad con una historia, que se proponen metas importantes, útiles o valiosas para ellos mismos y para otros, etc., y la vida de aquellas personas que tienen prácticas circulares que carecen en sí mismas de valor y que no conducen a ningún lado, que no son un medio para algo más allá de ellas mismas.<sup>29</sup> La psicología y la antropología, entre otras disciplinas, nos permiten reconocer diferencias importantes entre —por ejemplo— la vida de una persona que se dedica a difundir programas de hábitos higiénicos y de buena convivencia en su comunidad, y la vida de otra persona que sólo se dedica a satisfacer su deseo compulsivo de comer.

Contra lo que suponen Richard Taylor y Klemke, pues, las descripciones biologists y fisicalistas de la vida humana no son las únicas descripciones científicas y objetivas, sino que son sólo una parte de un conjunto más amplio que —considerado en su totalidad— avala la existencia de diferencias significativas y objetivas entre las especies y, en particular, entre la vida de la especie humana y la vida de otros animales.

### **7.1.3 Finitud, aburrimiento y carencia de un sentido objetivo de la vida**

¿Qué pasaría si, en vez de estar condenado a realizar una actividad inútil, la piedra que arrastra Sísifo sirviera para construir algo valioso, como por ejemplo un templo de gran belleza que perdurara para siempre? En este caso, parece que podríamos ver la vida de Sísifo como significativa, porque sus esfuerzos estarían orientados al logro de una meta valiosa que trasciende la actividad misma de rodar la piedra. De manera similar, la vida de una persona podría tal vez juzgarse como objetivamente significativa, si las actividades que realiza a lo largo de su vida le permitieran alcanzar metas intrínsecamente valiosas y no fueran simplemente una manera de continuar su propio ciclo de nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte. Pero, de acuerdo con las concepciones subjetivistas del sentido de la vida, esto no es posible.

---

<sup>28</sup> Cfr. 1) Wiggins, *op. cit.*, p. 100. 2) MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, *op. cit.*, pp. 71-79. 3) Bermúdez, *op. cit.*, p. 46. 4) Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 38-44. 5) Baggini, *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>29</sup> Cfr. 1) Wiggins, *op. cit.*, pp. 100-101. 2) Ellin, *op. cit.*, pp. 313-316.

Las obras de todo tipo que los humanos producimos no nos da esperanza alguna de trascendencia y no tenemos motivos para creer que son objetivamente valiosas o importantes, argumenta Richard Taylor<sup>30</sup> (al igual que Schopenhauer, Russell y Camus,<sup>31</sup> como vimos en el apartado 6.4.1 de esta tesis), porque son siempre efímeras y tarde o temprano desaparece incluso de la memoria de las generaciones futuras: "Las naciones se edifican sobre los huesos de sus fundadores y pioneros, pero sólo para decaer y derrumbarse en breve; sus escombros vienen a ser luego el cimiento para otras naciones dirigidas exactamente hacia el mismo destino".<sup>32</sup> La humanidad misma se extinguirá en algún momento y, después de eso, será como si nunca hubiéramos existido ni nosotros ni los templos que construimos, las estatuas que labramos o los libros que escribimos.

Como vimos en el capítulo anterior que hacen quienes son escépticos en relación con el sentido de la vida, subjetivistas como Richard Taylor también sostienen, pues, que para que algo sea objetivamente valioso tiene que durar eternamente. Aunque Taylor no desarrolla propiamente un argumento para defender la idea de que la finitud de los logros humanos hace absurda nuestra existencia, creo que su posición a este respecto puede presentarse de la siguiente manera:

- (I) Sólo lo que dura eternamente es objetivamente valioso.
- (II) Ninguna de las metas que los humanos alcanzamos perdura para siempre; todo lo que hagamos, y la humanidad misma, desaparecerán tarde o temprano de la faz del universo.
- (III) Ninguna de las metas que los humanos alcanzamos es objetivamente valiosa. [A partir de (I) y (II).]
- (IV) Para que la vida humana sea objetivamente significativa, tiene que estar orientada al logro de metas objetivamente valiosas.

Por lo tanto

- (V) La vida humana no puede ser objetivamente significativa. [A partir de (III) y (IV).]

---

<sup>30</sup> Cfr. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., pp. 263-264.

<sup>31</sup> Ver: 1) Schopenhauer, op. cit., pp. 67-70. 2) Russell, op. cit., pp. 71-77. 3) Camus, *El mito de Sísifo*, op. cit., pp. 29-30.

<sup>32</sup> Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., p. 263. Sobre la relación que Taylor establece entre lo percedero y lo carente de sentido, puede verse también: 1) Wiggins, op. cit., p. 94. 2) Hanfling, *The Quest for Meaning*, op. cit., pp. 23-24.

Richard Taylor va todavía más allá de esta conclusión al sostener que, ni siquiera suponiendo que perduraran eternamente algunas de las obras humanas (libros, templos, ciencia, etc.,) y que pudiéramos trascender el mero impulso natural de preservación de la vida que anima todas nuestras acciones, ni siquiera así, dice, podríamos realmente tener una existencia objetivamente significativa, porque el aburrimiento nos alcanzaría irremediabilmente.<sup>33</sup> Una vez que alguien lograra la meta que se había propuesto y que le daba sentido a sus acciones, ya no tendría nada más que hacer sino contemplar el fruto de sus esfuerzos, ya no tendría ninguna meta que pudiera servir de orientación a sus acciones y por eso su vida dejaría de tener significado. En el aburrimiento de la inactividad que provoca la falta de una meta se esfumaría, pues, según Taylor, lo que le daba significado a la vida.

No obstante, Richard Taylor se equivoca al suponer que alcanzar cualquiera de las metas que orientan nuestra vida nos conduce necesariamente a la inactividad y al aburrimiento de quien ya logró lo que quería. Como argumentaré en 7.3.1, es perfectamente factible que las personas nos propongan metas sucesivas y encadenadas entre sí a lo largo de la vida, de manera que nunca lleguemos a estar aburridas y sin propósito alguno que perseguir. Además, como veremos en ese mismo apartado, hay metas de tal naturaleza que alcanzarlas requiere de una realización continuada —a lo largo de toda la vida— de determinadas actividades, por lo que el agente que se propone tales metas nunca llega al punto en el que no tiene nada más que hacer; un ejemplo de este tipo de meta es el ideal aristotélico de conducirse virtuosa o racionalmente en los distintos terrenos de la vida humana.

## **7.2 EL NO-COGNOSCITIVISMO ÉTICO, COMO MARCO GENERAL DE LAS CONCEPCIONES SUBJETIVISTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA**

Para el subjetivismo, como se ha dicho, el único sentido que puede tener la vida de una persona es el que ella misma le confiere y no hay sentido alguno que sea objetivamente valioso. Sin embargo, según Richard Taylor, no tendríamos por qué desear ningún otro sentido más que el que cada uno puede darle a su propia vida, porque no es concebible ningún otro superior a él.<sup>34</sup> En esto último coincide Klemke cuando dice: "Un sentido objetivo —es decir, uno que es inherente al universo o dependiente de agencias externas— francamente me dejaría frío. No sería *mío*. Sería una cosa externa, neutral, más que un logro interno, dinámico. [...] Yo de buena gana acepto el hecho de

---

<sup>33</sup> Cfr. 1) Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., p. 265. Sobre la relación que Taylor establece entre el aburrimiento y la carencia de sentido de la vida, ver también: 1) Wiggins, op. cit., p. 94. 2) Hanfling, *The Quest for Meaning*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>34</sup> Cfr. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., p. 268

que el significado externo no existe (o si existe, ciertamente no puede apreciarse) porque esto me deja libre para *fragar mi propio sentido*.<sup>35</sup>

La descripción que hacen Richard Taylor, Klemke y otros de la vida humana como “neutral” en sí misma —en el sentido de que ni nuestras metas ni nuestras acciones son objetivamente buenas ni malas, deseables o indeseables, importantes o triviales, sino que son una u otra cosa dependiendo del valor que *nosotros* les otorguemos— es una descripción que cabe inscribir dentro del marco de las llamadas “éticas no-cognoscitivistas”, las cuales, por supuesto, se ocupan también de muchos otros temas diferente al del sentido de la vida. En contraste con las éticas cognoscitivistas, las cuales sostienen que los juicios morales expresan *creencias* que en principio pueden ser calificadas como verdaderas o falsas, dependiendo de si se ajustan o no a los hechos del mundo, las éticas no-cognoscitivistas consideran que los juicios morales carecen de valor de verdad, por ser expresión —únicamente— de *deseos y preferencias* de los agentes morales.<sup>36</sup>

En el no-cognoscitismo hay cierta resonancia de las concepciones nietzscheana y existencialista de los valores. Según Nietzsche, quienes pretenden que hay hechos o fenómenos independientes de las personas que determinan lo que está bien y lo que está mal, sólo pretenden encubrir su propia debilidad para imponer su voluntad, así como su resentimiento hacia quienes sí tienen la fuerza para hacerlo;<sup>37</sup> la moral cristiana, por ejemplo, pretende que actuar humilde y compasivamente es un mandato divino, pero —dice Nietzsche— quienes la adoptan sólo enmascaran en ella su debilidad y encuentran satisfacción amenazando con el castigo eterno a quienes rechazan esa moral de esclavos y actúan imponiendo su voluntad de poder.<sup>38</sup> Son estos últimos —los fuertes de voluntad, los anímicamente nobles— quienes viven de acuerdo con una moral de los señores y no de los esclavos, rechazando la ilusión de que hay hechos morales y reconociéndose a sí mismos, según Nietzsche, como los creadores de los valores:<sup>39</sup> “La especie aristocrática de hombre se siente *a sí misma* como determinadora de los valores, no tiene

---

<sup>35</sup> Klemke, “Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life”, *op. cit.*, p. 195.

<sup>36</sup> Acerca de la distinción entre las éticas cognoscitivistas y no-cognoscitivistas, ver: 1) Smith, *op. cit.*, pp. 402-403. 2) Sigrún Svavarsdóttir, “Moral Cognitivism and Motivation”; en *The Philosophical Review*, Vol. 108, N° 2, Abril 1999, pp. 166-167. 3) Wiggins, *op. cit.*, pp. 97-137 y 140-141.

<sup>37</sup> Cfr. 1) Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886. En esta tesis sigo la traducción al español de Andrés Sánchez Pascual, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, México: Alianza, 1972, pp. 219-226. 2) Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887. En esta tesis sigo la traducción al español de Andrés Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid: Alianza, 1972, pp. 27-110. 3) Young, *op. cit.*, pp. 97-106. 4) Foot, *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*, *op. cit.*, pp. 100-115. 5) Platts, *Realidades morales. Ensayos sobre psicología filosófica*, *op. cit.*, pp. 227-231.

<sup>38</sup> Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, *op. cit.*, pp. 53-56.

<sup>39</sup> Cfr. 1) Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1888. En esta tesis sigo la traducción al español de Andrés Sánchez Pascual, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid: Alianza, 1973, pp. 70-71. 2) Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, *op. cit.*, pp. 99 y 223-224. 3) Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, *op. cit.*, pp. 30-34

necesidad de dejarse autorizar, su juicio es «lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí», sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores*.<sup>40</sup>

En un tenor similar Sartre argumenta, como vimos en el apartado 6.3.1 de esta tesis, que los valores no dependen de hechos independientes de los humanos, sino que somos nosotros —a través de nuestras elecciones— los que creamos los valores. Puesto que no hay un Dios creador o una inteligencia suprema que haya hecho todo lo que existe con un propósito determinado, entonces, dice Sartre, los humanos no tenemos una naturaleza o una esencia ya dada que pudiera servir como criterio para determinar qué debemos elegir, cómo hemos de actuar o qué metas debemos perseguir.<sup>41</sup>

Aquello entre lo que optamos las personas (distintas metas profesionales, formas de relacionarnos con otros, proyectos de vida, actitudes hacia lo que nos sucede, etc.) no tiene, para Sartre, un valor *a priori*, un valor que sea independiente de nosotros. Sin embargo, no cabe duda de que vivir nos enfrenta a la ineludible necesidad de elegir entre varios cursos de acción posible, entre distintos propósitos y proyectos, entre diversas actitudes hacia las cosas que nos suceden, etc., y es eligiendo, según Sartre, como hacemos que aparezcan valores ahí donde antes de nuestra elección no había más que hechos neutros, hechos igualmente susceptibles de ser valorados positiva o negativamente por los agentes.<sup>42</sup> ¿Qué sentido tiene mi vida? ¿Hacia qué metas vale la pena orientar mis acciones? ¿Qué cosas son dignas de ser perseguidas? son preguntas a las que damos respuesta, según Sartre, a través de nuestras elecciones, a través de lo que de hecho preferimos y hacemos: “[D]ecir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, a priori, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen.”<sup>43</sup>

Las concepciones nietzscheana y sartreana de los valores pueden considerarse antecesoras del no-cognoscitismo por su defensa del subjetivismo, es decir, por su defensa de la tesis de que los valores dependen completamente de aquello que las personas desean, eligen o se proponen. Veamos, ahora, las razones que esgrimen los no-cognoscitivistas para defender su concepción de

---

<sup>40</sup> Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, *op. cit.*, pp. 223-224.

<sup>41</sup> Cfr. 1) Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*, pp. 10-14 y 32-44. 2) Baggini, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>42</sup> Cfr. 1) Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943. En esta tesis sigo la traducción al inglés de Hazel. E. Barnes, *Being and Nothingness*, N.Y.: Philosophical Library, 1956, p. 435-436 y 479-480. 2) Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*, pp. 13-15 y 43-45. Los siguientes filósofos examinan la relación que Sartre establece entre la elección y valores morales: 3) Young, *op. cit.*, pp. 132-137. 4) Louis P. Pojman, *Ethics. Discovering Right and Wrong*, Belmont: Thomson Wadsworth, 2006, 5ª ed., p. 64. 5) Baggini, *op. cit.*, pp. 11-13.

<sup>43</sup> Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*, p. 43. Ver lo que dicen los siguientes autores respecto de la noción sartreana del sentido de la vida: 1) Young, *op. cit.*, pp. 137-139. 2) Barnes, *op. cit.*, p. 162. 3) Stace, *op. cit.*, p. 84.

los valores, más particularmente, los argumentos que ofrecen para sostener la tesis —que suscribe por ejemplo Richard Taylor—<sup>44</sup> de que lo bueno lo es porque lo buscamos y lo malo porque lo rechazamos.

Cualquiera reconoce que los humanos somos seres con estados apetitivos o conativos, es decir, que somos criaturas que tenemos deseos, preferencias, necesidades, etc., y no únicamente capacidades intelectuales para percibir lo que nos rodea, distinguir la verdad de la falsedad, hacer inferencias, etc. Es evidente, pues, que lo que caracteriza al no-cognoscitivismo no es su reconocimiento de las facultades conativas humanas, sino el supuesto de que no son nuestras capacidades intelectuales, sino nuestros deseos, preferencias, necesidades, etc., los que —en último término— determinan que valoremos positiva o negativamente las acciones y las cosas.<sup>45</sup>

¿Qué pasaría si los humanos no fuéramos criaturas con facultades conativas? Aún más, ¿qué pasaría en un mundo donde no hubiera criatura alguna con apetitos y deseos? En un mundo así, según el no-cognoscitivismo, no habría acciones y nunca emergería lo bueno y lo malo,<sup>46</sup> puesto que los valores existen debido a la subjetividad humana y —dice Mackie— “no son objetivos [...] no forman parte de la estructura del mundo”.<sup>47</sup> Las creencias sólo pretenden reflejar el mundo, en ese sentido son pasivas, los deseos pretenden cambiarlo, nos mueven a actuar.

Richard Taylor nos insta a imaginar un mundo donde únicamente existe una criatura con grandes capacidades intelectuales (percibe lo que le rodea, hace inferencias, juzga acerca de la verdad de las proposiciones, etc.), pero que no tiene interés, necesidad o deseo alguno (carece de un impulso de supervivencia, no le interesa probar la verdad de un razonamiento, no siente necesidad de protegerse de las inclemencias del tiempo, no aspira a alcanzar la fama, ni siquiera tienen interés en mantener y desarrollar sus capacidades intelectuales);<sup>48</sup> esto es, un mundo donde hay seres que tienen una gran capacidad para razonar, pero que carecen de todo apetito. Para esa criatura, según Taylor, no habría cosas buenas ni malas, sino que todo sería indiferente y neutro, dado que no tiene interés ni deseo ni necesidad alguna cuya satisfacción pudiera verse favorecida o

---

<sup>44</sup> Cfr. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., pp. 187 y 123-124.

<sup>45</sup> Ver, por ejemplo, la defensa que hacen los siguientes filósofos de una concepción no-cognoscitivista de los valores: 1) *Ibid.*, pp. 120-122. 2) Ayer, “Las pretensiones de la filosofía”, op. cit., pp. 25-32. 3) Blackburn, op. cit., pp. 12-13 y 312. 4) Hare, op. cit., 89-91. 5) Stevenson, *Ethics and Language*, op. cit., pp. 8-19. 6) Mackie, *La invención de lo bueno y lo malo*, op. cit., pp. 17-55.

<sup>46</sup> Cfr. 1) Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., pp. 123-125. 2) Mackie, *La invención de lo bueno y lo malo*, op. cit., pp. 17-18.

<sup>47</sup> Mackie, *La invención de lo bueno y lo malo*, op. cit., p. 17.

<sup>48</sup> Cfr. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., p. 124.

entorpecida por una u otra cosas;<sup>49</sup> que hiciera tiempo soleado o lluvioso, que un huracán destruyera la región, etc., no sería bueno ni malo, porque no habría apetito o deseo cuya satisfacción se viera frustrada o favorecida por tales acontecimientos.

La gran diversidad de respuestas que de hecho suscitan las preguntas “¿Qué fines debemos perseguir los humanos?” o “¿Qué tipo de metas y acciones son valiosas o deseables?”, así como lo irresolubles que parecen ciertas discrepancias sobre estos asuntos, pareciera también darle plausibilidad a la tesis no-cognoscitivista de que la determinación de los fines de la acción y la valoración positiva o negativa que de ellos hacemos dependen única y exclusivamente de los apetitos o los deseos de los agentes, y no de consideraciones fácticas que pudieran justificarse racionalmente y ser reconocidas por cualquier sujeto razonable o racional.

Según el no-cognoscitismo, hay una diferencia radical entre las discrepancias acerca de hechos del mundo y las discrepancias acerca de valoraciones morales.<sup>50</sup> Siempre que hay una discrepancia acerca de hechos del mundo (por ejemplo, acerca de si el agua posee uno o dos átomos de hidrógeno, si Martha se practicó un aborto o sufrió un aborto espontáneo, etc.,) es posible, en principio, apelar a creencias cuya verdad o falsedad puede justificarse empíricamente y que resuelven la discrepancia. Por ejemplo, un científico puede probar mediante una prueba de proporciones que la creencia ‘El agua posee dos átomos de hidrógeno’ es verdadera; esta prueba es pública, en el sentido de que cualquier agente racional, bien informado sobre el tema que discute y con acceso a la tecnología requerida, puede reconocer que hay evidencia empírica suficiente para sostener aquella creencia que resuelve la discrepancia en cuestión.

En cambio, sostienen los filósofos no-cognoscitivistas,<sup>51</sup> cuando hay una discrepancia moral (por ejemplo, si practicarse un aborto es o no un asesinato, si en las corridas de toros se cometen o no actos de crueldad hacia los animales, etc.,) es imposible llegar a un acuerdo razonable, ya que la discrepancia no se basa en creencias cuya verdad o falsedad pueda probarse satisfactoriamente a los ojos de todos; es decir, no hay ninguna prueba pública, objetiva, que cualquier agente racional pueda reconocer como evidencia a favor de ciertas creencia que permitan dirimir la discrepancia. ¿Qué creencia verdadera o falsa puede resolver, por ejemplo, la discusión respecto de si en las corridas de toros se cometen o no actos de crueldad hacia los animales? Las partes en

---

<sup>49</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>50</sup> Este argumento no-cognoscitivista es presentado y rebatido por Foot en: Philippa Foot, “Moral Realism and Moral Dilemma”; en *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 37-58.

<sup>51</sup> Ver lo que dicen a este respecto, por ejemplo: 1) Williams, *Problemas del yo*, *op. cit.*, pp. 219-244. 2) Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981. En esta tesis sigo la traducción al español de Susana Marín, *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, UNAM/IFF, 1993, pp. 97-110. 3) Stevenson, *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, *op. cit.*, pp. 1-9. 4) Hare, *op. cit.*, pp. 101-112. 5) Ayer, “Las pretensiones de la filosofía”, *op. cit.*, pp. 25-29.

conflicto pueden estar de acuerdo en todas las creencias fácticas relativas a las corridas de toros, por ejemplo, en las creencias de que 'Los toros tardan aproximadamente  $x$  tiempo en morir, después de la primera estocada', 'El sistema nervioso de los toros reacciona en tal o cual forma', 'Los toros no tienen la capacidad de pensar en su propia muerte y por ello no sufren ante la perspectiva de ésta', etc., pero, según el filósofo no-cognoscitivista, ninguna creencia resuelve la cuestión de si en las corridas de toros se cometen o no actos que son *cruelles*.

¿Cómo puede explicarse esta diferencia tan palpable entre las discrepancias acerca de hechos del mundo y las discrepancias acerca de valoraciones morales? ¿Por qué las discrepancias sobre hechos se resuelven apelando a creencias susceptibles de evaluación racional, mientras que la discrepancia moral persiste aun en el caso de agentes perfectamente racionales que, incluso, aceptan las mismas creencias fácticas? La diferencia puede explicarse satisfactoriamente, según el no-cognoscitismo, si se reconoce que hay —por un lado— hechos objetivos que las facultades cognitivas de cualquier agente racional pueden reconocer y discernir, y —por otro lado— evaluaciones y valores que no cualquier agente racional reconoce por igual, porque son proyecciones de preferencias o deseos subjetivos. Comprendemos la verdadera naturaleza de las discrepancias morales, según el no-cognoscitismo, si reconocemos que las valoraciones morales no dependen de hechos objetivos ni pueden justificarse apelando a creencias que pudieran sostenerse racionalmente, sino que —como sostiene Blackburn— son proyecciones de diversos estados apetitivos de los agentes.<sup>52</sup>

### **7.3 TRES CONCEPCIONES SUBJETIVISTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA**

#### **7.3.1 Subjetivismo radical respecto del sentido de la vida, en Richard Taylor y A. J. Ayer**

Al suscribir una concepción no-cognoscitivista de la ética, Richard Taylor y Ayer se comprometen con la tesis de que hay una estrecha relación entre tener ciertos apetitos o preferencias y juzgar a determinadas cosas como buenas o malas, positivas o negativas, valiosas o disvaliosas (según sea el caso que favorezcan o dificulten la satisfacción de aquellos apetitos o preferencias.).<sup>53</sup> Desde este punto de vista, cualquiera de las metas que se plantee un agente y cualquiera de las acciones que realice carecen igualmente de valor intrínseco, pero, también, cualquiera es igualmente valiosa *para el agente*, a condición de ser algo que él desea, necesita, prefiere o le interesa.

---

<sup>52</sup> Cfr. Blackburn, *op. cit.*, pp. 12-13 y 312.

<sup>53</sup> Cfr. 1) Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, *op. cit.*, pp. 123-124. 2) Ayer, "Las pretensiones de la filosofía", *op. cit.*, pp. 28-32.



Basta con que un agente haga de la búsqueda de la satisfacción de cualquiera de sus impulsos o deseos la meta de su existencia, sostiene Richard Taylor, para dotar a su vida de sentido, para que él pueda llegar a ver su propia vida como valiosa o significativa.<sup>54</sup> En esto coincide también Ayer cuando afirma que muchas son las metas y las acciones que pueden darle sentido a la vida de una persona y que cualquiera es igualmente útil para ese fin, a condición de que satisfaga a la persona.<sup>55</sup> Si una persona se siente fuertemente atraída hacia las actividades que realiza y las metas que persigue, si éstas la absorben y la apasionan, si en su manera de vivir encuentra satisfacción, dice Ayer, eso basta para darle sentido a su vida:

Hay muchas maneras en las que la vida de una persona puede llegar a ser significativa en sí misma, desde su propio punto de vista. Ella puede encontrar realización en su trabajo [...]. Lo mismo es cierto de la satisfacción que alguna gente encuentra en su vida familiar, con el factor de los hijos y los nietos desempeñando su parte. [...] Hay aficiones como el ajedrez o el coleccionismo de estampillas, que pueden convertirse en una pasión. [...] Algunas personas están absortas en hacer dinero, en la mayoría de los casos supuestamente por el lujo, prestigio y poder que la posesión de éste conlleva, pero en algunos casos simplemente por sí mismo [...]. Uno de los elementos más sobresalientes en lo que cuenta y ha contado mucho tiempo como una vida significativa, en muchas sociedades, para la mayoría de la gente, es la búsqueda y aún más la adquisición de la fama.<sup>56</sup>

Desde la perspectiva de esta posición, ¿cómo podría una vida objetivamente absurda como la de Sísifo llegar a ser subjetivamente significativa? Si al imponerle su castigo los dioses también le hubieran implantado a Sísifo un impulso irracional, persistente e incontrolable que lo hiciera querer empujar una pesada roca hasta la cima una montaña, sin importarle que ésta se desbarrancara una y otra vez, entonces, según Richard Taylor, su vida sería significativa para él, porque hora tras hora satisfaría su deseo de empujar la roca.<sup>57</sup> No haría falta que Sísifo creyera que hay otras razones, que no sea la satisfacción de su deseo, para atribuirle a su actividad algún valor instrumental o intrínseco; lo único que se requeriría, según Taylor, es que Sísifo tuviera el deseo ardiente de hacer lo que hace, por irracional y extraño que pudiera parecer.

Sentir un gran deseo o una gran pasión por alguna actividad nos hace querer realizarla una y otra vez, y esto le da a nuestra vida una dirección o un propósito: Conseguir satisfacer nuestro deseo. Además, de acuerdo con los subjetivistas, si una y otra vez logramos satisfacer nuestro deseo, entonces nuestra vida se vuelve la más satisfactoria posible a nuestros propios ojos, puesto

---

<sup>54</sup> Cfr. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., pp. 264-268.

<sup>55</sup> Cfr. 1) Ayer, "El sentido de la vida", op. cit., pp. 230-238. 2) Ayer, "Las pretensiones de la filosofía", op. cit., p. 25.

<sup>56</sup> En este caso en particular, traduzco al español desde A. J. Ayer, *The Meaning of Life*, N.Y.: Scribner's Sons, 1990, p. 189.

<sup>57</sup> Cfr. Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., pp. 259-260. La concepción subjetiva del sentido de la vida que defiende Taylor, es analizada también por los siguientes autores: 1) Wiggins, op. cit., pp. 92-93 y 96. 2) Platts, "La moralidad, la personalidad, y el sentido de la vida"; en *Diálogos*, Vol. 20, N° 3, Mayo-Junio de 1984, p. 58. Platts leyó este texto el 27 de agosto de 1980 en la UNAM, en un acto académico para honrar la memoria de Hugo Margain. 3) Kekes, "The Meaning of Life", op. cit., p. 27. 4) Kekes, "The Informed Will and the Meaning of Life", op. cit., pp. 80-81. 5) Tapio Puolimatka y Timo Airaksinen, "Education and the Meaning of Life"; en *Philosophy of Education*, 2001, pp. 313-316, [www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-yearbook/2001/tapio%2001.pdf](http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-yearbook/2001/tapio%2001.pdf)

que continuamente estamos consiguiendo aquello que deseamos o nos apasiona. Nada cambia en los hechos, no es que la vida del agente adquiera un significado objetivo, pues —como hemos visto— de acuerdo con el no-cognoscitismo las cosas que son valiosas lo son sólo porque se les desea. A los ojos del agente todo cambia por el mero hecho de desear hacer aquello que hace, pues no se siente como una especie de Sísifo condenado a una tarea absurda, sino que se siente y se ve a sí mismo como un Sísifo permanentemente satisfecho, haciendo a todas horas aquello que le apasiona.

Lo que importa para el sentido de la vida de una persona, pues, según Richard Taylor y Ayer, no es la naturaleza de lo que ella hace o se propone, ni las creencias que pudiera tener al respecto. Lo determinante para el sentido de la vida, dice Ayer, es la pasión o la devoción que una persona siente por aquello a lo que dedica su existencia: "Para cada uno de nosotros [la vida] tiene el sentido que decidimos darle. El objeto de la existencia del hombre lo constituyen los fines a los que, consciente o inconscientemente, él presta devoción."<sup>58</sup>

Sísifo, el de versión del mito que propone Richard Taylor, sube su roca hasta la cima de la montaña porque tiene deseos de hacerlo y en eso encuentra su satisfacción, pero de esa actividad nada resulta, no hay más que la actividad continuada de subir la misma roca hasta la cima de la montaña una y otra vez. De manera similar, tendría que admitir Taylor, un individuo que está obsesionado con contar los agujeros en una pared, podrá darle sentido a su vida dedicándose con ahínco y entusiasmo a contar dichos agujeros, aunque de esto no resulte nada ulterior sino más de lo mismo: Contar los agujeros de la pared hasta el fin de sus días, sin un propósito distinto a la actividad misma de contar los agujeros, pero haciendo, según Taylor, lo que le proporciona la máxima satisfacción, dado su deseo.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí podemos concluir que, para Richard Taylor y para Ayer, conseguir aquello que deseamos (sin importar qué clase de deseo sea, qué cosa lo motive, ni los estados cognitivos que tengamos en relación con el objeto del deseo en cuestión) no sólo le da orientación o sentido a nuestras acciones, sino que nos proporciona la mayor satisfacción que podemos obtener, dados nuestros deseos. Dice Taylor: "El sentido de la vida viene de dentro de nosotros, no se confiere desde fuera, y supera en mucho, tanto en belleza como en permanencia, a cualquier paraíso que la humanidad haya jamás soñado o anhelado."<sup>59</sup> Son ciertos estados conativos del agente, pues —según Taylor y Ayer— los que cuando se satisfacen le dan un

---

<sup>58</sup> Ayer, "Las pretensiones de la filosofía", *op. cit.*, p. 25.

<sup>59</sup> Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, *op. cit.*, p. 268.

significado a su existencia, un significado que para el propio agente es importante y que, dice Taylor, es lo más bello y permanente a lo que un ser humano puede aspirar.

### **7.3.2 Subjetivismo matizado sobre el sentido de la vida, en William James y Elmer Klemke**

Entre los filósofos que defienden concepciones subjetivistas del sentido de la vida algunos sostienen que, aunque ciertamente éste depende de determinados estados apetitivos del agente, no es exactamente lo mismo pretender darle sentido a la vida contando agujeros en una pared que, por ejemplo, realizando alguna actividad artística o una investigación científica.

Así, para William James lo que le confiere sentido a nuestra vida es perseguir alguna meta por la que sintamos gran admiración y un interés profundo, algo que sea un "ideal" para nosotros,<sup>60</sup> pero —afirma— no cualquier cosa que nos propongamos puede, de hecho, hacernos experimentar tales estados apetitivos. Que yo me proponga llegar a tocar la escala musical en el piano, por ejemplo, no puede ser a mis ojos algo digno de admiración ni interesarme profundamente, porque lograrlo no requiere un esfuerzo importante. Sólo lo que se logra mediante grandes esfuerzos, lo que requiere de valor y tenacidad para enfrentar y superar las dificultades, sólo eso —dice James— puede apasionarnos y despertar nuestra admiración.<sup>61</sup>

El esfuerzo, el valor y la tenacidad que requiere conseguir una determinada cosa dependen —en gran parte— de factores externos al agente, como son los logros que otros han alcanzado en el pasado o las características sociales y económicas de la comunidad en la que se vive; de modo que, según James, los propósitos y las actividades que en un determinado momento histórico y en ciertas sociedades provocan gran admiración e interés en algunas personas y —por ello— son adecuados para darle sentido a sus vidas, en otras sociedades y otros momentos históricos pueden ser inadecuados para esto.<sup>62</sup> Diseñar y construir las primeras cámaras fotográficas, por ejemplo, en su momento seguramente requirió de un considerable esfuerzo, tenacidad e ingenio; sin embargo, si aceptamos lo que dice James, hoy en día trabajar como obrero en una fábrica de cámaras fotográficas difícilmente contribuiría al sentido a nuestras vidas, porque ese trabajo suele ser rutinario y no requiere enfrentar mayores retos —por lo que no despierta ni la admiración ni el interés profundo de las personas.

---

<sup>60</sup> Cfr. James, *op. cit.*, pp. 9-10, 45-46, 76-82

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 57-58 y 82-87.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 91-93.

Elmer Klemke también suscribe la tesis de que la vida puede ser subjetivamente significativa, a condición, dice, de que el agente realice actividades, establezca relaciones interpersonales, logre metas, etc., que desee intensamente, le entusiasmen y le hagan sentir una dicha profunda;<sup>63</sup> sin embargo, sostiene Klemke, para que un agente pueda experimentar tales estados apetitivos tiene que ser suficientemente creativo.<sup>64</sup> Ver un árbol o escuchar una tormenta puede dejarnos indiferentes a la mayoría de las personas, pero hay quienes son capaces de inspirarse en ello para crear una obra de arte y experimentar una dicha intensa con esta actividad, dándole, así, un sentido a su existencia.

Una persona que tiene una sensibilidad rica y variada, esto es, que ha cultivado gustos diversos, que es capaz de sentir pasión por la música, la literatura, la astronomía, el arte culinario, etc., ciertamente tiene más capacidad creativa para descubrir actividades y proponerse metas que la entusiasmen y la hagan sentir dichosa —en comparación con aquellas persona que únicamente tienen los deseos más elementales de alimento, sexo y confort físico. De modo que, suponiendo que Klemke tuviera razón en que el sentido de la vida depende de que sintamos entusiasmo y dicha profunda por lo que hacemos y nos proponemos en la vida, entonces, habría que concederle también que la capacidad que tengamos para dotar a nuestra vida de sentido depende de la riqueza de nuestra sensibilidad. Dice Klemke: “Hay algunas personas cuya subjetividad es pobre y miserable. Una vez que ellas abandonan la búsqueda de un significado objetivo, pueden quizás pasar tiempos difíciles antes de encontrar que la vida vale la pena. [...] Pero aquellos que tienen una subjetividad amplia —racional, estética, sensual, pasionalmente— pueden encontrar que la vida vale la pena, mediante su actividad creativa de evaluación subjetiva”.<sup>65</sup>

Para Klemke, pues, lo que le confiere sentido a la vida son exclusivamente los estados apetitivos de entusiasmo intenso y dicha profunda que el agente experimenta con aquello que hace y se propone; dado que éstos son estados subjetivos, cada agente puede hablar sólo por sí mismo —dice Klemke— cuando se trata de identificar las actividades, metas, relaciones, etc., que hacen significativa su existencia.<sup>66</sup> No obstante, como hemos dicho, Klemke considera que es un hecho que los humanos llegamos a sentir entusiasmo intenso y dicha profunda únicamente en relación con aquellas actividades y propósitos que requieren de nuestra creatividad (por ejemplo producir conocimiento, crear arte e, incluso, cultivar relaciones de amistad y amor) y, según este filósofo, la mayor o menor capacidad creativa que tengamos depende de la riqueza de nuestra sensibilidad, de qué tan variados sean nuestros intereses, gustos y deseos.

---

<sup>63</sup> Cfr. Klemke, “Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life”, *op. cit.*, pp. 195-196.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 196-197.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 195-196.

Les atribuyo a James y Klemke un subjetivismo matizado sobre el sentido de la vida porque, como hemos visto, no afirman que absolutamente cualquier cosa que hagamos o que nos proponamos sirve igualmente para dotar a nuestra vida de sentido. Notemos, sin embargo, que lo que ambos argumenta no es que haya una diferencia en el valor intrínseco que tiene —por ejemplo— tocar teclas al azar en el piano o pintar una obra de arte; ellos argumentan, simplemente, que es un hecho psicológico que las personas experimentamos estados conativos distintos hacia esas cosas. Para James, es meramente una característica de la psicología humana el que no podamos sentir admiración e interés profundo por actividades y metas que no requieren esfuerzo, tenacidad y valor. Para Klemke, es también un simple hecho de la psicología humana el que nos sea difícil entusiasrnos intensamente y sentir dicha profunda si no es en relación con actividades y propósitos que requieren de nuestra creatividad y de una sensibilidad rica y variada, de una sensibilidad que logre interesarse por muchas cosas distintas a la mera satisfacción de los deseos más elementales de comida, sexo y confort físico.

Así como Mill hace una distinción entre el valor de los placeres elementales (comida, descanso, etc.,) y el valor de los placeres superiores (intelectuales, afectivos, etc.,), atendiendo exclusivamente a la manera en que los humanos experimentamos dichos placeres<sup>67</sup> y no a las características objetivas de las cosas que nos producen uno u otro tipo de placer, así también James y Klemke distinguen entre los tipos de actividades y metas que pueden conferirle sentido a nuestra vida y los que no pueden hacer esto, no en función de las cualidades intrínsecas de dichas actividades y metas, sino en función —exclusivamente— de la disparidad en determinadas respuestas emocionales o afectivas que tales actividades y metas son capaces de despertar en las personas.

Hay, pues, una conexión entre la ética de Mill y las concepciones del sentido de la vida de James y de Klemke, porque estos tres filósofos atribuyen el mayor o menor valor que las cosas tienen para un agente —no a las propiedades intrínsecas de éstas— sino a la calidad o intensidad de los estados apetitivos que de hecho experimenta el agente en relación con ella.

### **7.3.3 Subjetivismo sobre el *sentido* de la vida, pero no sobre su *valor*, en Paul Edwards**

---

<sup>67</sup> Como vimos en el apartado 3.2.1 de esta tesis, Mill argumenta a favor de la distinción entre placeres superiores y placeres elementales apelando a la forma distinta en que unos y otros son experimentados por los agentes. A diferencia de lo que sucede con los placeres superiores, dice Mill, la experiencia de los placeres elementales siempre está asociada con sensaciones corporales, son placeres universales en tanto que todas las personas disfrutan de ellos, el agente no requiere desarrollar habilidad alguna para gozarlos, etc. Cfr. Mill, *El utilitarismo*, *op. cit.*, pp. 50-53.

Paul Edwards defiende una curiosa combinación de, por un lado, una concepción subjetivista del sentido de la vida y, por otro lado, una concepción del valor moral *supuestamente* objetiva. Él coincide con la posición subjetivista radical de Richard Taylor y de Ayer, al sostener que lo que le da sentido a la vida es sentir apego por cualquiera que sea la meta que uno tiene y realizar con entusiasmo aquellas actividades que son instrumentalmente valiosas para alcanzarla;<sup>68</sup> por esto, según Edwards, no hay nada extraño en reconocer como significativa la vida de, por ejemplo, un nazi comprometido con su causa o alguien que busca hacerse rico como proxeneta:

[Cuando decimos que alguien tuvo una vida significativa, afirmamos dos cosas:] primero, que la vida en cuestión tuvo alguna meta o algunas metas dominantes, omniabarcantes, las cuales le dieron dirección a un gran número de las acciones de un individuo y, segundo, que esas acciones y posiblemente otras no directamente relacionadas con la meta omniabarcante fueron realizadas con un especial entusiasmo, que no estaba presente antes de que la persona llegara a sentir apego por su meta o que no habría estado presente si ella no tuviera tal meta en su vida.<sup>69</sup>

Sin embargo, a diferencia del subjetivismo radical, Edwards sostiene que —aunque cualquier meta es igualmente útil para darle sentido a la vida— no cualquiera tiene el mismo valor intrínseco. Juzgar que una persona tiene una vida *significativa* supone simplemente, dice Edwards, reconocer que ella está comprometida con el logro de alguna meta que la entusiasma y que orienta sus acciones; en cambio, juzgar que su vida es *valiosa* supone considerar que la meta que persigue es objetivamente deseable, esto es, que es deseable independientemente de que sea una meta que la persona desee alcanzar.<sup>70</sup> De este modo, según Edwards, admitir que fue significativa la vida del nazi comprometido con su causa, no es un impedimento para sostener que su vida careció de valor objetivo, por el hecho de que estuvo dirigida al logro de una meta que realmente no era valiosa.

¿Cómo defiende Edwards esta separación tan radical entre, por un lado, una noción subjetivista del sentido de la vida y, por el otro lado, una noción objetivista del valor de la vida? Él apela a una supuesta diferencia *en los usos* que cabe hacer de una y otra noción que, dice, revela una diferencia importante de significado. Mientras que, según Edwards, es incoherente o incomprensible cualquier afirmación que suponga que es posible distinguir entre un punto de vista objetivo y otro subjetivo *del significado de la vida*, no necesariamente carecen de sentido las afirmaciones que asumen que hay una distinción entre un punto de vista objetivo y otro subjetivo *del valor de la vida*.<sup>71</sup> Por ejemplo, la afirmación 'Tu vida no es objetivamente significativa, aunque sea significativa para ti' sería, para Edward, una afirmación incoherente, incomprensible; en

---

<sup>68</sup> Cfr. Edwards, *op. cit.*, pp. 143-145.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 143 y 144. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Edwards son mías.]

<sup>70</sup> Cfr. Edwards, *op. cit.*, pp. 146-147. Sharpe hace también esta distinción entre una vida significativa y una vida valiosa; cfr. Bob Sharpe, "In Praise of the Meaningless Life"; en *Philosophy Now*, N° 24, 1999, p. 15.

<sup>71</sup> Cfr. Edwards, *op. cit.*, p. 146.

cambio, sí tendría sentido una afirmación como 'Las metas que persigues te parecen valiosas, pero objetivamente carecen de valor'.

Pero, ¿realmente tiene razón Edwards en que es un sinsentido afirmar que la vida de alguien no es objetivamente significativa, pese a que sea significativa desde su propio punto de vista? Si un individuo, por ejemplo, se propone llegar a romper el Record Guinness de la persona con las uñas más largas y —durante décadas— supedita cualquier otra necesidad, deseo o interés al logro de esa meta, ¿no cabe decir, acaso, que tiene una vida carente de sentido? El que este individuo tenga como meta de su vida algo tan trivial que, además, le impide la realización de muchas actividades laborales, recreativas y de simple cuidado personal, ¿no hace razonable y comprensible la afirmación de que, objetivamente, su vida carece de sentido, independientemente de lo que este individuo crea o sienta al respecto?

Por supuesto, si de entrada se asume que "sentido de la vida" refiere a *una experiencia subjetiva de satisfacción o entusiasmo por conseguir nuestras metas*, entonces, evidentemente es incoherente pretender que el juicio sobre el sentido de la vida de una persona puede hacerse con base en un criterio objetivo —es decir, con base en un criterio que sea independiente de los estados apetitivos de dicha persona. Pero, ¿por qué habríamos de asumir que el sentido de la vida es una experiencia meramente subjetiva, si esto, precisamente, es lo que está en discusión?... Edwards comete una petición de principio cuando pretende demostrar la tesis subjetivista, apelando a un determinado uso de la noción de "vida significativa" que ya presupone, de entrada, dicha tesis. En otras palabras, ya que lo que se quiere determinar es si el sentido de la vida es o no objetivo, no es válido apelar a un argumento sobre el uso de la noción que da por sentado que una vida con sentido es una vida con cierto tipo de experiencias subjetivas.

Ahora bien, independientemente de las críticas al argumento con el que Edwards defiende su *tesis subjetivista del sentido de la vida (Ts)*, cabe preguntarnos ¿cómo puede pretender él que ésta es compatible con su *tesis objetivista del valor de las metas humanas (To)*? Si él partiera del supuesto de que *To* es objeto de estudio de la ética (porque atañe a la concepción de lo que es una vida buena para los humanos,), mientras que *Ts* es objeto de estudio de la psicología (porque versa sobre un determinado estado mental de satisfacción o entusiasmo), entonces, no habría dificultad en reconocer como compatibles ambas tesis. Sin embargo, éste no es el caso.

Edwards no sólo acepta que *Ts* y *To* son objeto de estudio de la ética, sino que, además, afirma que ambas tesis se sostienen dentro del marco de una ética no-cognoscitivista. ¿Cómo puede ser esto? Lo dicho en el apartado 7.2.1 permite justificar la afirmación de que el no-

cognoscitismo es compatible con el subjetivismo sobre el sentido de la vida. Pero resulta inaceptable la pretensión de Edwards de que el no-cognoscitismo es compatible, también, con el objetivismo sobre el valor de las metas humanas; dice Edwards: “[A]lguien que favorece una explicación subjetivista o emotivista [de la ética] puede aceptar, de manera completamente consistente, la distinción entre fines que únicamente *parecen* tener un valor positivo y aquellos que *realmente* lo tienen.”<sup>72</sup>

Como vimos en 7.2.1, para el no-cognoscitismo nada es en sí mismo valioso o bueno, sino sólo en relación con los estados apetitivos de los agentes; quien asume esta posición, entonces, no puede pretender —como hace Edwards— que hay metas que son *realmente* valiosas y otras que únicamente *parecen* valiosas.<sup>73</sup> De acuerdo con el no-cognoscitismo, “en sí mismas” o “realmente” todas las metas humanas son neutrales; si algunas metas nos llegan a *parecer* valiosas, si los humanos las valoramos positiva o negativamente, es algo que siempre depende —según el no-cognoscitismo— de los estados apetitivos que de hecho tenemos los agentes. Así que, podemos concluir, la concepción del sentido de la vida que propone Edwards es inconsistente.

## **7.4 UNA EVALUACIÓN CRÍTICA DEL SUBJETIVISMO**

### **7.4.1 Tipos de acciones y sentido de la vida humana**

Hemos visto que las concepciones subjetivistas del sentido de la vida se fundamentan sobre éticas no-cognoscitistas, o sea, sobre éticas para las cuáles lo que es valioso moralmente está en función de aquello que desean o prefieren los agentes, de tal manera que no cabe admitir la existencia de propósitos o actividades objetivamente valiosos, esto es, valiosos en sí mismos.

Lo que intentaré mostrar en este apartado es que el subjetivismo respecto del sentido de la vida no ha sido defendido únicamente mediante una apelación directa al no-cognoscitismo, sino que, en algunos casos, también ha sido defendido apelando a una determinada caracterización de los tipos de acciones que podemos realizar los agentes y que —supuestamente— excluye la posibilidad de que la vida sea objetivamente significativa. Más específicamente, pretendo mostrar que, de acuerdo con Richard Taylor, una adecuada descripción del tipo de acciones que de hecho realizamos los humanos es suficiente para concluir que la vida humana no puede ser objetivamente significativa.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 147. [La traducción y las cursivas son mías.]

<sup>73</sup> Ver las cursivas en la cita anterior.



Aunque en *Good and Evil* Richard Taylor no se compromete explícitamente con una determinada caracterización del tipos de acciones que podemos realizar los agentes, argumentaré que —sólo atribuyéndole una posición muy específica al respecto (posición que sostendré que es incorrecta)— podemos entender su afirmación de que los esfuerzos que podamos hacer las personas para lograr darle a nuestra vida un sentido objetivamente significativo nos conducen, irremediablemente, al aburrimiento. Dice Taylor:

Déjenme suponer que, sin tener ningún interés en rodar piedras por el mero hecho de rodarlas y encontrando, de hecho, exasperante esta tarea, Sísifo —sin embargo— tuvo un profundo interés en levantar un templo, uno que fuera bello y perdurable. Y déjenme suponer que tuvo éxito en esto, que después de eras de espantoso trabajo, completamente dirigido a este resultado final, terminó por fin su templo, de manera que ahora podría decir que su trabajo estaba hecho y podría descansar y disfrutar para siempre del resultado. ¿Ahora qué? ¿Qué imagen se le presenta ahora a nuestras mentes? ¡Es precisamente la imagen del infinito aburrimiento! ¡La imagen de Sísifo sin hacer nada nunca más, excepto contemplar lo que ya ha construido y a lo que ya nada puede añadirle, y contemplando esto por una eternidad! [...] Donde antes se nos presentó la pesadilla de la actividad eterna y sin propósito, ahora se nos presenta el infierno de su eterna ausencia.<sup>74</sup>

Teniendo en cuenta la cita anterior y la descripción que en 7.1.2 vimos que hace Richard Taylor de las actividades humanas como la mera continuación del ciclo vital común a todos los animales, constatamos que Taylor sólo reconoce los siguientes dos tipos de acciones que los agentes podemos realizar:<sup>75</sup>

- A1. O bien el agente tiene una meta —por ejemplo llegar a comprar la casa más lujosa del barrio o encontrar una cura para el cáncer— y esa meta determina una serie de acciones que son únicamente medios para alcanzarla; en cuyo caso se puede decir que la actividad del agente es instrumentalmente valiosa, y *sólo instrumentalmente valiosa*, para el logro de una meta que trasciende a la actividad misma (es decir, para el logro de una meta que *no guarda una relación de identidad* con la actividad que sirve como medio para alcanzarla, sino que es de una clase distinta a ésta).
- A2. O bien el agente hace lo que hace sólo porque quiere hacerlo —por ejemplo, colecciona fotos de su artista favorito o arma rompecabezas— sin perseguir ninguna meta ulterior; en tal caso la actividad del agente es en sí misma su meta, esto es, hacer lo que hace es lo que el agente busca y por ello puede decirse que su meta es de la misma clase o *guarda una relación de identidad* con la actividad que el agente realiza.

---

<sup>74</sup> Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., p. 265.

<sup>75</sup> Aquí conviene tener en cuenta las distinciones que se hicieron en el apartado 1.1.3 de esta tesis, respecto del valor intrínseco o no-intrínseco de las acciones y las metas, así como de la relación de identidad o no-identidad que puede haber entre las acciones y las metas que el agente persigue.

Parece razonable atribuirle a Richard Taylor el reconocimiento de estos dos tipos de acciones *exclusivamente*, porque sólo así se puede explicar adecuadamente por qué cree que —objetivamente hablando— los seres humanos no podemos sino elegir entre dos tipos de vida: Un tipo de vida que carece de significado intrínseco, porque consiste exclusivamente en la realización de actividades que satisfacen nuestros deseos o hacia las que sentimos atracción instintiva por ser parte de nuestro ciclo vital (éstas son actividades del tipo A2). Y otro tipo de vida dedicada a la realización de actividades instrumentalmente valiosas, y sólo instrumentalmente valiosas, para lograr nuestras metas (actividades del tipo A1); el problema con este último tipo de vida, según Taylor, es que una vez que alcanzamos nuestra meta ya no tenemos más perspectiva que el aburrimiento y la mera contemplación —por el resto de nuestra vida— de lo que logramos y que *en el pasado* le dio un sentido a nuestras acciones.

La vida dedicada a una actividad repetitiva y sin un propósito distinto a la actividad misma es la que Richard Taylor ilustra con el caso de Sísifo, tal como aparece en el mito griego, rodando una roca sin que de eso resulte nada más que seguir rodando la roca. En cambio, la vida que conduce al aburrimiento es la que Taylor ilustra cuando nos pide imaginar que Sísifo logra su meta de construir un templo hermoso y perdurable, sólo para encontrar que, después de eso, ya no le queda absolutamente nada más que hacer: “Donde antes se nos presentó la pesadilla de la actividad eterna y sin propósito, ahora se nos presenta el infierno de su eterna ausencia.”<sup>76</sup>

Una primera objeción a Richard Taylor es que, aunque un agente realice únicamente actividades del tipo A1, no por ello está condenado al aburrimiento una vez que ha logrado su meta. Es un hecho que las personas podemos plantearnos metas consecutivas y conectadas entre sí a lo largo de nuestra existencia, es decir, podemos proponernos alcanzar una meta M1, después otra M2, posteriormente una más M3 y así sucesivamente hasta la muerte; de manera que —aunque sólo realizáramos actividades del tipo A1, dirigidas al logro de esas metas— mientras siguiéramos planteando nuevas metas a lo largo de la vida, nunca nos aburriríamos. Alguien que en el pasado se propuso y logró la meta de ser socorrista de la Cruz Roja, hoy puede proponerse cursar la carrera de médico y, cuando haya logrado esto, puede proponerse —por ejemplo— tener su propia clínica y así sucesivamente, sin aburrirse jamás.

Una segunda objeción a Richard Taylor es que no toma en cuenta un tercer tipo de acciones que, de hecho, realizamos las personas: Aquellas acciones que son *un medio* para lograr una meta, pero que también son *parte* de lo que constituye dicha meta; como mover las manos,

---

<sup>76</sup> Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, op. cit., p. 265.

por ejemplo, es medio y parte de nadar, y no una actividad de una clase totalmente diferente.<sup>77</sup> En otras palabras, Taylor no reconoce que las personas podemos realizar acciones que: a) Son *una parte constitutiva de la meta* que se busca y no algo de una clase totalmente distinta, por lo que —a diferencia de A1— el agente no valora dichas acciones únicamente como medios prescindibles una vez que se ha alcanzado la meta. b) Son acciones *no idénticas a la meta* que se persigue al realizarlas, sino que sólo son una parte de lo que constituye la meta (justamente como la meta de nadar no se alcanza únicamente moviendo los brazos, sino que se requiere hacer otras cosas); ya que la meta es más compleja que cada una de las acciones que son componentes y medios para alcanzarla, es inadecuado decir —como sí se puede decir de A2— que la meta del agente no trascienda de manera alguna a su actividad.

Ahora bien, reconocer que hay relaciones entre acciones y metas que son de este tercer tipo, nos permite reconocer, también, que es posible que un agente oriente su vida hacia el logro de alguna o algunas metas que satisfagan las siguientes condiciones: (i) Ser metas no idénticas a las acciones que sirven para alcanzarlas; por lo que no cabe comparar al agente que se plantea tales metas con Sísifo rodando su roca, sólo porque tiene deseos de rodar su roca. (ii) Ser metas cuyo logro requiere la *realización continuada* de las actividades constitutivas de la meta misma; por lo que el agente que se propone tales metas nunca llega a ser como Sísifo aburrido, contemplando simplemente sus logros pasados.

Un ejemplo que satisface (i) y (ii) sería la meta aristotélica de llegar a conducirse virtuosa o racionalmente en los distintos terrenos de la vida humana. En relación con esta meta, actuar de manera racional en el ejercicio de nuestra profesión —por ejemplo— sería una acción subordinada a nuestra meta que, sin embargo, ni tiene sólo un valor instrumental (puesto que es una parte constitutiva de la meta), ni es idéntica a la meta (puesto que el logro de ésta requiere de otras cosas más, como actuar racionalmente en el trato con nuestros amigos, en nuestra vida cívica, etc.). Incluso en el difícilísimo caso de que un individuo *S* hubiera ya alcanzado la meta de conducirse racionalmente en absolutamente todos los planos de su vida, no cabría decir que a *S* no le queda nada más que hacer, excepto contemplar su logro, puesto que el éxito en el logro de la meta aristotélica requiere que —día a día y hasta el fin de su existencia— *S* sea capaz de seguir siendo racional o virtuoso en todo lo que haga.

Consideremos otra crítica que, a diferencia de la planteada en este apartado, es válida para todas las concepciones subjetivistas del sentido de la vida.

---

<sup>77</sup> Este tercer tipo de acciones, de las que se habló en el apartado 1.1.3 de esta tesis, es examinado por filósofos como: 1) Ackrill, *op. cit.*, pp. 18-19. 2) Urmson, *Aristotle's Ethics*, *op. cit.*, pp. 10-11. 3) Gomez-Lobo, *op. cit.*, pp. 38-39

#### **7.4.2 Los juicios sobre el sentido de la vida pueden, en principio, criticarse racionalmente**

Hemos visto que el subjetivismo sobre el sentido de la vida tiene como marco general al no-cognoscitivismo, en tanto que afirma que la realización de actividades que satisfacen nuestros deseos o la prosecución de metas por las que sentimos interés es lo único que se requiere para tener una vida con sentido. Como vimos en 7.2.1, de acuerdo con el no-cognoscitivismo hay una separación tajante entre los hechos y los valores.<sup>78</sup> Los hechos se conciben como algo que se descubre, porque existe ya en el mundo, de manera que las creencias que tenemos acerca de los hechos pueden evaluarse con base en qué tan fieles son respecto de las características objetivas del mundo; mientras que los valores se conciben como creaciones o invenciones humanas que no están determinados por el mundo objetivo, que son sólo proyección de los deseos o las preferencias no-racionales de las personas.<sup>79</sup>

Desde la perspectiva no-cognoscitivista, entonces, la verdad, la objetividad y la posibilidad de evaluación racional se confinan al mundo de los hechos, manteniendo a las valoraciones morales en el ámbito de lo no-objetivo y de lo que no puede ser evaluado racionalmente. Pero, ¿es ésta una buena descripción de la manera en que los humanos hacemos valoraciones morales? Juzgar que 'Es inmoral golpear a una persona para divertirnos' o que 'Es un acto malvado dejar morir de hambre a nuestros hijos' o que 'No puede tener una vida valiosa quien vive continuamente drogado', ¿es sólo una expresión de deseos o preferencias, que nada tienen que ver con la consideración de razones objetivas? ¿Es únicamente una proyección de nuestros deseos y preferencias, que no guarda relación alguna con razones que podamos evaluar críticamente?

Philippa Foot está entre quienes han argumentado convincentemente en contra de la tesis de que los juicios evaluativos en general son inmunes a la evaluación y la crítica racionales, porque —supuestamente— son simplemente una expresión de estados conativos que nada tienen que ver con las creencias. En su texto "Creencias Morales" ella analiza juicios valorativos morales y no morales, para mostrarnos que éstos no necesariamente están desconectados de las creencias e,

---

<sup>78</sup> Los siguientes autores están entre quienes hace notar que la distinción hechos-valores es uno de los supuestos de las concepciones subjetivistas del sentido de la vida ver: 1) Wiggins, *op. cit.*, p. 95. 2) Hepburn, *op. cit.*, p. 262. 3) W. D. Joske, "Philosophy and the Meaning of Life"; en *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 52. N° 2, 1974. En esta tesis he utilizado la edición del texto que aparece en Klemke (ed.), *op. cit.*, p. 285.

<sup>79</sup> McDowell y Foot son dos de los filósofos que examina la distinción que hacen los no-cognoscitivistas entre hechos y valores; cfr.: 1) John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998, p. 198. 2) Foot, *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*, *op. cit.*, pp. 133-153.

incluso, que a veces el significado de tales valoraciones no puede entenderse si no es en conexión con determinadas creencias.<sup>80</sup>

Foot examina algunos juicios valorativos no morales (esto es, juicios como 'x es peligroso' o 'x es hermoso'), demostrando que —*incluso* si éstos se conciben como la expresión de ciertos estados conativos— muchas veces se requiere asumir que quienes juzgan tienen determinadas creencias conectadas necesariamente con los estados conativos en cuestión.<sup>81</sup> Aun concediendo que, por ejemplo, valorar a un objeto *x* como "peligroso" es una expresión de que *x* nos provoca miedo, es preciso reconocer que el miedo es un estado conativo que no se produce con independencia de las creencias que los sujetos tengan respecto de los objetos a los que temen; si una persona siente miedo de los alacranes o de los fantasmas, pero no de los cepillos de dientes ni de una tortilla, por ejemplo, es en parte por las creencias que ella tiene en relación con estas cosas.

Más específicamente, como hace notar Foot, una persona no puede sentir miedo de *x* si no tiene la creencia de que *x* es capaz de provocarle algún daño a ella misma o a alguien más. Pero, dado que no cualquier cosa puede considerarse un daño (algo que no causa un efecto positivo ni negativo o que sólo causa efectos positivos, por ejemplo, no puede ser dañino simplemente por el significado del término "daño"), entonces, lógicamente las personas no podemos considerar a cualquier cosa como teniendo las propiedades requeridas para hacernos sentir miedo.<sup>82</sup> Si un sujeto *S* tiene miedo de su taza de café o de las mariposas negras, es porque tiene la creencia de que estas cosas pueden afectarlo a él o a alguien más de manera negativa; si *S* no tiene tal creencia, entonces, lo que él siente no puede lógicamente ser miedo, sino alguna otra cosa: tal vez asco u otra cosa, pero no miedo.

Ahora bien, si Foot está en lo correcto y tenemos en cuenta que (1) 'La creencia de que algo es capaz de provocar un daño puede evaluarse racionalmente (se puede, por ejemplo, someter a una crítica razonable la creencia de que las tazas pueden ahorcar a las personas o de que las mariposas negras se lanzan a la cara de la gente y la infectan)'; (2) 'Sentir miedo hacia *x* cosa sólo es posible si se tiene la creencia de que *x* puede provocar algún tipo de daño'; entonces, *aun aceptando* que (3) 'El juicio valorativo de que "x es peligroso" es una expresión del miedo que siente hacia *x* quien hace tal valoración', tendrá que admitirse la conclusión de que (4) 'El juicio valorativo de que "x es peligroso" puede evaluarse racionalmente'.

---

<sup>80</sup> Cfr. Foot, *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*, op. cit., pp. 133-153.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 136-139.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 137-141.

En la premisa (3) este argumento toma en cuenta lo que hay de verdad en la tesis no-cognoscitivista de que los juicios valorativos son una expresión de estados conativos, pero no avala dicha tesis como la conclusión última, sino únicamente como una premisa más que, combinada con (2), nos permite concluir que las creencias están necesariamente conectadas con los juicios valorativos. Por otro lado, es fácil reconocer que es falso que todos los juicios valorativos estén *siempre* conectados con estados conativos; las personas a veces juzgamos valiosas acciones que no deseamos hacer o hacia las que no nos sentimos inclinadas, como por ejemplo cuidar ancianos moribundos.

El análisis de los juicios valorativos que son relevantes para la ética (juicios del tipo: 'Hacer  $\varphi$  es bueno' o ' $x$  es una meta valiosa'), también nos permite darnos cuenta de que —incluso si éstos se consideran como conectados de alguna manera con deseos o preferencias— es necesario atribuirles a quienes juzgan determinadas creencias para que sus valoraciones cuenten como valoraciones *específicamente morales*. Más concretamente, alguien que valora como moralmente buenas determinadas acciones o metas tiene que tener la creencia de que éstas poseen ciertas propiedades que las hacen objetivamente deseables, esto es, deseables en sí mismas, con independencia de su muy particular deseo o interés por ellas.<sup>83</sup> El juicio moral que hace un sujeto  $S$  de una acción  $\varphi$  o de una meta  $x$  tiene que estar conectado, por ejemplo, con su creencia de que  $\varphi$  producirá un beneficio para terceras personas, o que quien no alcance  $x$  no poseerá una característica clave de los humanos, o que en tanto que animales sociales las personas tienen que realizar  $\varphi$ , etc. Pero, en contra de lo que sostiene el subjetivismo ético, lo que no puede ser —si realmente  $S$  está haciendo una valoración moral— es que  $S$  crea que la bondad de  $\varphi$  o de  $x$  depende simplemente de su deseo o interés por ellas.

Cuando uno dice, por ejemplo, 'Es divertido patear piedras por la calle' o 'Sería estupendo ganar esa apuesta' está ciertamente expresando su gusto o interés por una actividad o una meta, pero ni el propio agente ni una tercera persona considera que éstos son juicios morales, precisamente porque el agente no tiene la pretensión de sostener que patear piedras por la calle o ganar apuestas sean cosas valiosas o deseables intrínseca u objetivamente. En contraste con esto, si pensamos que una persona hace un juicio específicamente moral cuando afirma: 'Es bueno cumplir nuestras promesas' o 'Es valioso dedicar la vida a ayudar a la gente enferma', es, al menos en parte, porque le atribuimos la creencia de que tal acción o tal meta son deseables objetivamente, esto es, deseables con independencia de su deseo o interés personal por ellas.

---

<sup>83</sup> Cfr. 1) Platts, "La moralidad, la personalidad y el sentido de la vida", *op. cit.*, p. 59. 2) Wiggins, *op. cit.*, pp. 103-105.

Suscribamos o no una concepción subjetivista de la ética, es un hecho que los agentes hacemos distinciones entre deseos morales (como el de ayudar a alguien, aunque tengamos que renunciar a algo que nos agrada) y deseos no morales (como el de comer un helado de chocolate o dar un paseo por el jardín). Si bien en ambos tipos de deseos está presente —por definición— *un deseo* del agente, lo que nos permite otorgar a uno de ellos una característica propiamente moral es que depende de la creencia de que un cierto tipo de acción es valioso y que, al menos desde su propio punto de vista, es valioso independientemente de su deseo. Lo que he argumentado hasta aquí es que esa creencia, en principio, es susceptible de ser evaluada racionalmente.

Teniendo en cuenta lo que se ha dicho de las valoraciones morales y considerando, también, que cuando un filósofo examina el tema del sentido de la vida no está simplemente interesado en hacer un análisis psicológico sobre la satisfacción personal que los agentes experimentan con su vida, sino que pretende estar examinando un asunto moral, podemos concluir lo siguiente: Aun admitiendo que para que una persona sienta que su vida es significativa tiene que experimentar deseo o interés por las acciones que realiza y las metas que persigue, es preciso reconocer que el juicio moral de que 'S tiene una vida valiosa o significativa' está necesariamente conectado con la creencia de que las acciones de S y las metas que persigue tienen ciertas propiedades que las hacen objetivamente valiosas o deseables, y tal creencia puede —por principio— ser sometida al análisis y la crítica racionales.

#### **7.4.3 Es un hecho que los agentes no podemos juzgar como significativa nuestra vida, únicamente porque hacemos lo que deseamos hacer.**

Hemos visto que, de acuerdo con las concepciones subjetivas del sentido de la vida, basta con que una persona persiga alguna meta que le interesa o realice alguna actividad que desea para que —desde su propio punto de vista— su vida sea significativa. Cabe preguntarnos no obstante si, independientemente de los problemas teóricos que el subjetivismo pudiera tener, dichas concepciones del sentido de la vida logran reflejar *por lo menos* la manera en que las personas juzgan su propia vida.

Desde el punto de vista meramente personal, ¿de veras es irrelevante, para el sentido de nuestra vida, a qué tipo de actividades o de metas dediquemos nuestros esfuerzos? ¿Es siquiera posible que un agente cualquiera comprometa su voluntad en la realización de una actividad únicamente porque desea o le gusta hacerla, sin importar qué es lo que piense acerca del valor de su meta, cuáles sean sus creencias en relación con ella?

Aceptar la propuesta subjetivista supondría conceder que si, por ejemplo, una mujer disfruta tocando cualquier cosa en el piano y hace del ejercicio de esa actividad la meta de su vida, entonces, desde su propio punto de vista, eso basta para que su vida sea significativa. Mientras ella disfrutara o tuviera interés en lo que hace, sería totalmente irrelevante para darle ese sentido subjetivo a su existencia que ella se dedicara, hasta el fin de sus días, a repasar simplemente la escala musical o que se propusiera, sin conseguirlo, convertirse en una buena concertista o que intentara y lograra componer una gran obra musical. Igualmente irrelevante sería, para que su vida fuera subjetivamente significativa, el tipo de deseo que pudiera motivar sus acciones: Bien podría darle significado a su existencia dedicándose a la música, si eso es lo que le apetece, pero también a contar los clavos que hay en una pared, si eso es lo que ella desea. Es decir, desde el punto de vista de la persona no importaría realmente el tipo de actividad al que se dedicara ni lo que pudiera lograr o no, sino únicamente su deseo por realizar esa actividad o perseguir esa meta.

Salta a la vista, intuitivamente, que —tanto desde la perspectiva de la primera como de la tercera persona— nadie puede considerar realmente significativa su vida por el mero hecho de hacer lo que desea hacer. Si nosotros juzgamos, por ejemplo, que todos nuestros esfuerzos en la vida están dirigidos al logro de una meta destructiva (como drogarnos, aunque nuestro cerebro se atrofie) o a una meta trivial (como contar los clavos de una pared) o a una meta condenada al fracaso por ser irrazonable (como intentar comunicarnos por Internet con nuestro abuelo muerto), entonces, aun cuando sintamos grandes deseos por alcanzar aquella meta, no podremos pensar en nuestra propia vida como significativa.<sup>84</sup>

Muchos filósofos<sup>85</sup> han hecho notar, también, que es un hecho que los seres humanos solemos pensar que no cualquier deseo o proyecto es igualmente apropiado para darle significado a nuestra vida, que no se trata de enganchar nuestra voluntad a cualquier clase de objetos y que hay razones objetivas —es decir, razones que son independientes de lo que uno pudiera desear— por las cuales ciertas cosas pueden darle significado a nuestra existencia. A la mayoría de las personas, por ejemplo, nos parece que una vida dedicada a la investigación científica o al cuidado de nuestra familia, es más significativa que una vida dedicada a la colección de corcholatas y creemos que existen razones objetivas por las cuales lo anterior es cierto.

---

<sup>84</sup> Kekes está entre quienes señalan que un agente puede ver su vida como absurda, por considerar que está dirigida a metas destructivas, triviales o irrazonables; cfr. Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, p. 20. Cottingham se centra en el análisis de la importancia que tiene, para el sentido de la vida, el que el agente no perciba a sus actividades como condenadas de antemano al fracaso; cfr. John Cottingham, *On the Meaning of Life*, Londres y N.Y.: Routledge, 2003, pp. 66-67. Kohl, por su parte, enfatiza que para que un agente considere a su vida como significativa se requiere que él pueda ver a las metas que persigue como no triviales ni imposibles de alcanzar; cfr. Marvin Kohl, "Meaning of Life and Happiness: A Preliminary Outline"; en *The Polish Philosophical Quarterly*, Vol. VIII, N° 4, Otoño de 1981, p. 40.

<sup>85</sup> Cfr. 1) Wiggins, *op. cit.*, pp. 92-108. 2) Platts, "La moralidad, la personalidad, y el sentido de la vida", *op. cit.*, pp. 58-59. 3) Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 20, 27-28. 4) Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, *op. cit.*, p. 10. 5) Kekes, "The Informed Will and the Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 83-84. 6) Kohl, *op. cit.*, p. 40.



La importancia que tiene para el sentido de la vida el que el agente juzgue como objetivamente valioso aquello a lo que dedica su existencia, es lo que permite explicar por qué un agente deja de ver como significativa su vida cuando llega a considerar razones que lo convencen de que, por ejemplo, aquella meta que hasta entonces perseguía en realidad carece de valor, o que las actividades a las que dedicaba la mayor parte de sus esfuerzos no tiene ninguna importancia intrínseca ni tampoco instrumental. Kekes subraya este aspecto en su artículo "The Meaning of Life":

Que podamos desconocer las condiciones objetivas del significado que poseen nuestros proyectos no demuestra que esas condiciones sean irrelevantes para su significado. Demuestra que podemos estar equivocados al creer que nuestros proyectos tienen significado. Si nos damos cuenta de que estamos equivocados, que nuestros deseos están manipulados, o que son falsas nuestras creencias en la importancia o la bondad de nuestros proyectos, entonces, nosotros seríamos los primeros en pensar que los proyectos que estimábamos como significativos eran de hecho no significativos.<sup>86</sup>

Tal vez habrá quien se proponga vivir entregándose a sus antojos, sean éstos pasajeros o más o menos duraderos, e incluso quien declare sinceramente que viviendo así es feliz y que no le importa lo que los demás piensen acerca de su vida ni si es o no racional vivir de esa manera. Pero hay mucha distancia entre declaraciones de este tipo y la declaración de que uno lleva una vida pletórica de significado simplemente porque hace lo que se le antoja, aunque lo que se le antoje sea ver todo el día televisión. Los agentes hacemos una distinción importante, pues, entre un mero estado de satisfacción psicológica y una vida que tiene sentido, entre hacer simplemente lo que nos deja contentos y hacer algo que tiene algún valor o importancia o utilidad; esta distinción es la que reconoce una persona cuando dice cosas como: 'Ya se que lo que hago es pura pérdida de tiempo, pero estoy enviado con ello'.

Quienes sostienen teorías subjetivistas del sentido de la vida tienen razón en que, para que la vida de una persona tenga sentido, es indispensable que ella sienta interés por las metas que persigue, más allá del juicio valorativo que pudiera hacerse de éstas desde parámetros objetivos y racionales. Si para el sentido de la vida contara únicamente el juicio objetivo y no la perspectiva subjetiva del agente, entonces —por contraintuitivo que resulte— tendríamos que aceptar que es significativa la vida de una persona que consumió su vida en una actividad objetivamente valiosa, pero que, sin embargo, lo hizo de manera obligada, porque la amenazaron, sin que su actividad respondiera a sus intereses (subjetivos) y a lo que a ella le parecía importante o valioso. Este podría ser el caso, por ejemplo, de los hombres que vivieron sometido a la esclavitud más terrible,

---

<sup>86</sup> Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, p. 29.

pero que, sin embargo, contribuyeron —aunque fuera contra su voluntad— a la construcción de las pirámides de Egipto.

En casos como el anterior tal vez podemos reconocer el valor objetivo que tienen ciertas actividades que las personas realizan, pero no parece razonable afirmar que éstas vivieron de manera valiosa o que tuvieron vidas significativas, porque actuaron bajo coerción, de manera obligada. Aquellos esclavos no tuvieron posibilidad de elección, no “lograron” construir las pirámides de Egipto, sino que fueron obligados a acarrear piedras —como puede ser obligada una bestia de carga— para que *otros* realizaran su propósito de construir pirámides tan magníficas.

No obstante, el hecho de reconocer que el punto de vista subjetivo del agente y la satisfacción de sus intereses y deseos son importantes para el sentido de su vida, no significa que eso sea lo único importante, ni siquiera desde el punto de vista del propio agente. Si uno de aquellos esclavos egipcios hubiera logrado escapar, establecerse como hombre libre en otro lugar y, después, dedicarse el resto de sus días a su gran pasión —contar granos de arena en el desierto— pese a estar consciente de la absoluta trivialidad de esta pasión, tampoco sería razonable juzgar su vida como significativa, simplemente porque él finalmente logró dedicarse a lo que más le apasionaba en la vida; ni siquiera cabría esperar que él juzgara a su vida como realmente valiosa o importante, puesto que —como dijimos— estaría consciente de lo absolutamente trivial que es la actividad de contar granos de arena en el desierto.

En suma, en contra de lo que sostienen las concepciones subjetivistas del sentido de la vida, no es cierto que *desde el punto de vista del agente* la satisfacción de sus deseos —sean cuales sean— le permiten juzgar a su propia vida como significativa; es psicológicamente necesario que ese deseo sea tal que la persona lo perciba como valioso objetivamente y no como el simple producto de un capricho arbitrario.

## **7.5 SÍNTESIS DE LAS OBJECIONES AL SUBJETIVISMO SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA**

Comúnmente la defensa de las concepciones subjetivistas del sentido de la vida está motivada por el rechazo de las insostenibles concepciones trascendentistas, que pretenden que hay una agencia externa a los humanos o una realidad más allá de nosotros, en función de la cual nuestras vidas adquieren su significado. Constatar la imposibilidad de justificar la existencia de agencias o realidades tales como una divinidad, un plan universal, un orden racional, una vida después de la muerte, etc., que supuestamente podrían conferirle sentido a nuestra vida, así como constatar la imposibilidad de asumir un punto de vista *sub specie aeternitatis* o un punto de vista ajeno a toda

condicionante humana y socio-histórica, que supuestamente sería indispensable para juzgar con objetividad nuestras normas y pautas de vida, son algunos de los factores que —como hemos visto— han hecho pensar a algunos filósofos, de manera equivocada, que tiene que aceptarse la conclusión de que cualquier propósito o meta que persigamos en la vida es igual de arbitrario, de subjetivo y de injustificable racionalmente.

Esta conclusión errónea, que está presente en todas las concepciones inmanentistas subjetivistas del sentido de la vida que examinamos en este capítulo, suele estar conectada, también, con una o varias de las siguientes posiciones teóricas equivocadas:

- a) O se parte de una incorrecta e incompleta descripción del tipo de acciones y propósitos humanos, no reconociendo que las personas podemos plantearnos metas consecutivas y conectadas entre sí a lo largo de nuestra existencia, ni reconociendo, tampoco, que hay acciones que son *un medio* para lograr una meta y que también son *parte* de lo que constituye dicha meta —asuntos del que se habló en 7.4.1
- b) O, como vimos en 7.4.2, se comete el error de suponer que hay una separación tajante entre los hechos y las valoraciones y que, por ello, los juicios evaluativos —morales y no-morales— son necesariamente inmunes a la evaluación y la crítica racionales.
- c) O se pretende erróneamente, como vimos en 7.4.3, que los agentes no tenemos una necesidad psicológica de justificar el valor objetivo de nuestras acciones y metas, a la luz de creencias susceptibles de ser evaluadas y criticadas racionalmente por cualquier agente que las considere.

La defensa que en el apartado 3.3.2 de esta tesis vimos que hace Wiggins de una concepción de los predicados axiológicos similar a la que tenemos de las cualidades secundarias de los cuerpos, permite integrar muy bien dos aspectos centrales en la cuestión del significado de la vida: Por un lado, la necesidad de sentir que nuestra propia vida tiene sentido, más allá de lo que se pueda decir cuando se le juzga con parámetros objetivos y racionales; y, por otro lado, la necesidad de contar con argumentos racionales que fundamenten el valor objetivo de nuestra forma de vida, más allá de los sentimientos personales que tenemos respecto a ésta. En el capítulo siguiente analizaré algunas de las concepciones sobre el sentido de la vida que intentar darle su peso y su lugar a cada uno de estos dos aspectos.

## **CAPÍTULO 8: CONCEPCIONES OBJETIVISTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA**

La pregunta por el sentido de la vida está conectada siempre con una preocupación acerca del valor o la importancia de nuestras acciones y logros. Así, como hemos visto en los dos capítulos anteriores, quienes son escépticos acerca de la posibilidad de tener una vida significativa y también quienes sostienen que un sentido subjetivamente valioso es lo único a lo que podemos aspirar los humanos, suelen argumentar en contra de la importancia o del valor intrínseco de cualquiera de los logros humanos o, incluso, llegan a negar que nuestras acciones puedan permitirnos alcanzar algo más ellas mismas, algo que las salve de ser meras prácticas repetitivas o circulares.

Ahora bien, desde una perspectiva objetivista, ¿cómo habría que definir la noción de “vida con sentido”? ¿Es la orientación hacia metas intrínsecamente valiosas lo que le da sentido a la vida o éste depende de alguna otra cosa? En este capítulo analizaré críticamente diversas propuestas de filósofos que, en contra de las posiciones escépticas y subjetivistas, han argumentado a favor de una u otra concepción objetivista del sentido de la vida humana. A partir de dicho análisis y teniendo en cuenta, también, las conclusiones de los tres capítulos precedentes, intentaré ofrecer una caracterización general de las condiciones necesarias y quizás suficientes para que una vida sea objetivamente significativa.

En la sección 8.1 identificaré tres maneras distintas de concebir el sentido de la vida desde una perspectiva objetivista, dependiendo de si se pone el énfasis en el logro de metas, en la trascendencia de los límites personales o en el compromiso activo con una diversidad de cosas valiosas que el agente tiene en alta estima. De la sección 8.2 a la 8.4 examinaré diferentes propuestas de filósofos que han defendido alguna de las tres concepciones objetivistas del sentido de la vida identificadas en la sección 8.1. Como veremos, Richard Taylor (en una segunda etapa filosófica, posterior a la que examiné en el capítulo anterior), así como John Kekes, están entre quienes conciben al sentido de la vida en función del logro de metas o fines objetivamente valiosos que el agente se propone. Por su parte, Robert Nozick y Owen Flanagan argumentan que es la trascendencia de ciertos límites personales lo que hace significativa una vida. Mientras que para Susan Wolf y Joseph Ellin lo que le da sentido a la vida es una diversidad de cosas con las que el agente se compromete y que tiene en alta estima, no sólo el logro de sus metas, sino también sus planes, relaciones, intereses personales, etc. En la sección 8.5, por último, haré una valoración de las propuestas examinadas y ofreceré una caracterización general de las condiciones de la vida significativa, desde una perspectiva objetivista.

## 8.1 TRES TIPOS DE CONCEPCIONES DISTINTAS DEL SENTIDO DE LA VIDA

Si examinamos el uso que se hace de las expresiones "vida con sentido" o "vida significativa", tanto en el lenguaje cotidiano, como en los textos filosóficos que se ocupan de este tema, podemos identificar al menos tres tipos de concepciones distintas de la vida con sentido:

1. Las concepciones según las cuales una vida con sentido es la que está orientada hacia el logro de uno o más propósitos o metas.<sup>1</sup> Así, por ejemplo, según estas concepciones son significativas las vidas de quienes, como Einstein o el Che Guevara, consagran su existencia a la elaboración de una determinada teoría científica o a la prosecución de un cierto ideal político.
2. Las concepciones según las cuales una vida es significativa si se conecta con algo distinto de ella misma, si el agente logra ir más allá de lo que concierne a sus intereses estrictamente personales.<sup>2</sup> Hay quienes consideran, por ejemplo, que los hijos le dan sentido a la vida, porque a través de ellos uno se interesa y preocupa por el bienestar de otros y se perpetúa, o que vidas como las de Shakespeare o Miguel Ángel son significativas, porque gracias a sus obras artísticas ellos han trascendido su propia época.
3. Las concepciones según las cuales una vida con sentido es aquella en la que el agente realiza actividades, persigue metas, establece relaciones enriquecedoras, se compromete con proyectos, etc., a los que tiene en alta estima.<sup>3</sup> Una mujer puede encontrar, por ejemplo, que su vida tiene sentido por la carrera que ha hecho como bailarina y su proyecto de abrir una escuela de danza, pero también por el amor que siente por sus hijos y los cuidados que les procura, por el cultivo de su gusto por la repostería, por su estrecha y gratificante relación con amigos de muchos años, por su apoyo a campañas ecológicas, etc. Notemos que, a diferencia de las concepciones del tipo 1, las de este tercer tipo hacen depender el sentido de la vida no únicamente de las metas (entendidas como propósitos

---

<sup>1</sup> Los siguientes autores hacen referencia a esta concepción de "sentido" o "significado" de la vida: 1) Metz, "The Concept of a Meaningful Life", *op. cit.*, p. 141. 2) Ellin, *op. cit.*, pp. 300-302. 3) J.J.C. Smart, "Meaning and Purpose"; en *Philosophy Now*, No. 24, 1999, [www.philosophynow.org/archive/articles/24smart.htm](http://www.philosophynow.org/archive/articles/24smart.htm) 4) Edwards, *op. cit.*, p. 143. 5) Hanfling, *The Quest for Meaning*, *op. cit.*, pp. 16-19. 6) Karl Britton, *Philosophy and the Meaning of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, pp. 12 y 19.

<sup>2</sup> A esta concepción de "vida significativa" hacen referencia, por ejemplo: 1) Ellin, *op. cit.*, p. 323. 2) André Comte-Sponville, "En los orígenes de la sabiduría"; en André Comte-Sponville, Jean Delumeau y Arlette Farge, *op. cit.*, pp. 55-56. 3) Solomon, *op. cit.*, p. 42. 4) Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981, pp. 594. 5) Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>3</sup> En los siguientes textos se hace referencia a esta concepción de "vida significativa": 1) Metz, "The Concept of a Meaningful Life", *op.cit.*, pp. 147-148. 2) Susan Wolf, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life"; en *Social Philosophy & Policy*, Vol. 14, N° 1, Invierno de 1997, pp. 208-213.

bien definidos y deliberadamente elegidos), sino del conjunto de actividades, compromisos, relaciones, etc., que una persona establece, de manera más o menos premeditada, a lo largo de su vida.

Quizás la manera más frecuente de concebir la vida con sentido —tanto en el ámbito cotidiano, como en el contexto de, por ejemplo, la filosofía o la teología— es identificándola con una vida en la que las acciones del agente están orientadas hacia el logro de uno o más propósito o metas, es decir, las concepciones del tipo 1 mencionado anteriormente. La gente suele considerar, por ejemplo, que las vidas de gente como Picasso, Darwin, Gandhi, etc., son paradigmas de la vida con sentido, por su dedicación al logro de determinadas metas artística, científicas, políticas, etc. También desde un punto de vista religioso, el sentido de la vida humana se plantea generalmente en función de alguna meta que se supone que se alcanza o se realiza plenamente más allá de la vida presente, en una vida después de la muerte. Por lo que respecta al ámbito de la filosofía, John Kekes, Richard Taylor y otros han sostenido que lo que le da sentido a la vida es su orientación hacia el logro de alguna meta o propósito objetivamente valioso.<sup>4</sup>

Cabe observar que hay una estrecha conexión entre la idea de que una vida significativa es la que está orientada hacia metas o propósitos y la concepción propositiva que tenemos de la acción humana.<sup>5</sup> Así como juzgamos que la acción  $\varphi$  tiene sentido sólo en el caso de que haya un  $x$  propósito al que se orienta  $\varphi$ , hay quienes argumentan que una vida tiene sentido sólo si está orientada hacia el logro de ciertos propósitos de segundo nivel —esto es, propósitos que no son aquello que inmediatamente perseguimos al realizar una determinada acción, sino que son propósitos ulteriores y más generales que pretendemos alcanzar a través de una multiplicidad de acciones particulares. Por ejemplo, el propósito inmediato que un atleta tiene al correr 10 kilómetros diarios puede ser aumentar su resistencia física, pero llegar a ser el corredor más veloz del mundo puede ser el propósito de segundo nivel que él pretende lograr con aquella acción y con otras más que realiza.

Los agentes nos preguntamos muchas veces: “¿Qué sentido tiene hacer  $\varphi$ ?” —como cuando decimos, por ejemplo, “¿Qué sentido tiene que hablemos otra vez de lo mismo?” o “¿Qué sentido tiene que te lleves tu paraguas, si el día está tan soleado?” En estos casos, preguntar por el sentido de la acción en cuestión es preguntar por el propósito al que ésta sirve y si no podemos identificar ningún propósito calificamos a la acción como “absurda” o “carente de sentido”. Así,

---

<sup>4</sup> Además de Kekes y Richard Taylor, cuyas propuestas se examinarán con detalle en la siguiente sección, los siguientes filósofos están entre quienes suscriben esta concepción del sentido de la vida: 1) Nielsen, *op. cit.*, p. 157. 2) Baier, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 119, 121 y 128-129. 3) Britton, *op. cit.*, pp. 12-13. 4) Hanfling, *The Quest for Meaning*, *op. cit.*, pp. 16-19.

<sup>5</sup> Cfr. 1) Smart, *op. cit.* 2) Baier, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, p. 119. 3) Hanfling, *The Quest for Meaning*, *op. cit.*, pp. 16-17.

juzgamos que no tiene sentido volver a hablar de algún tema con alguien, si creemos que con ello no lograremos llegar a un acuerdo sobre dicho tema, o que es absurdo que una persona cargue con su paraguas en un día tan soleado, porque creemos que no lo necesitará. En consonancia con esta concepción propositiva de la acción humana, preguntar por el sentido de la vida de una persona —de acuerdo con las concepciones del tipo 1— es preguntar por los propósitos de segundo nivel hacia los que orienta las múltiples acciones particulares que realiza y, cuando no se identifica ningún propósito de ese tipo, cabe considerar su vida como absurda o carente de sentido.

Las divergencias entre quienes suscriben concepciones objetivistas del sentido de la vida del tipo 1, se plantean, primordialmente, respecto de la siguiente cuestión: Los propósitos o metas objetivamente valiosos que le dan sentido a la vida, ¿son determinables y alcanzables dentro de la vida humana misma, o suponen la existencia de una vida ulterior y/o una realidad supra-humana? Como hemos visto en capítulos precedentes, cabe calificar de concepciones “inmanentistas” aquellas para las que la existencia de las personas cobra sentido gracias a propósitos o metas inherentes a la vida humana; por ejemplo, en 5.1 sostuvimos que de acuerdo con las éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos, la meta que le da sentido a la vida es la *eudaimonia* y ésta se define únicamente en función de las características que los humanos tenemos por ser el tipo de criatura que somos. En cambio, calificamos de “trascendentistas” aquellas concepciones que postulan la existencia de alguna vida ulterior y/o una realidad supra-humana que le da sentido a nuestra vida;<sup>6</sup> por ejemplo, quienes consideran que hay un rol que los humanos tenemos que cumplir dentro de un plan divino, como hacen la mayoría de las religiones, pero también quienes consideran —como vimos en 5.3 que hacen los estoicos, si atendemos a sus argumentos teleológicos de la naturaleza— que hay una racionalidad universal que determina un propósito o una función para cada cosa que existe y que cumplir con nuestra propia función es lo que le da sentido a nuestra vida.

En este capítulo me ocuparé exclusivamente de las concepciones objetivistas *no-trascendentistas* del sentido de la vida porque son las filosóficamente más interesantes, ya que las “razones” por las que se adoptan las concepciones trascendentistas no son —en último término— susceptibles de ser discutidas y evaluadas filosóficamente. La imposibilidad de discutir y evaluar filosóficamente las concepciones trascendentistas del sentido de la vida se debe, en algunos casos, a que quienes las adoptan lo hacen de manera pasiva, asumiéndolas simplemente como parte de una herencia cultural y sin que haya ninguna razón que las justifique. En otros casos, las concepciones trascendentistas no se pueden discutir filosóficamente porque —aunque *hasta cierto*

---

<sup>6</sup> Los siguientes autores están entre quienes hacen referencia a las concepciones trascendentistas o “supranaturalistas”, como les llaman algunos, del sentido de la vida: 1) Metz, “The Concept of a Meaningful Life”, *op. cit.*, p. 139. 2) Kekes, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 23-26. 3) Klemke, “Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life”, *op. cit.*, pp. 188-192. 4) Ellin, *op. cit.*, pp. 321-322. 5) Britton, *op. cit.*, pp. 192-215.

punto pudieran defenderse con base en razones— descansan, en último término, en la decisión del agente de aceptar ciertas creencias que no se apoyan en razones ulteriores.<sup>7</sup> Por último, también se da el caso de que algunas concepciones trascendentistas se apoyen en razones, las cuales, sin embargo, no convencen a cualquier agente razonable y bien informado que las considere, sino sólo a quienes ya han aceptado una cierta manera de ver el mundo.<sup>8</sup>

Las concepciones del tipo 2, según las cuales una vida con sentido es aquella que se conecta con algo distinto de ella misma o en la que el agente logra ir más allá de lo que concierne a sus intereses estrictamente personales, pudieran parecer, a primera vista, concepciones necesariamente trascendentistas. Sin embargo, esto no es así, pues aunque ciertamente este tipo de concepciones incluye —por ejemplo— concepciones religiosas del sentido de la vida humana que hacen consistir éste en un cierto tipo de unión con la divinidad, también incluye concepciones del sentido de la vida como la de Robert Nozick, quien, como veremos más adelante, sostiene que la conexión con otras personas, con la literatura, con la ciencia, etc., son maneras genuinas de ir más allá de los límites estrictamente personales.<sup>9</sup>

Esta segunda manera de concebir a la vida significativa deriva, generalmente, de consideraciones acerca del modo en que se usa la palabra “significado” en distintos contextos,<sup>10</sup> por ejemplo, cuando hablamos del significado de enunciados, acciones, sucesos, etc. Según John Dewey, André Comte-Sponville y Robert Nozick, entre otros, decimos que este tipo de cosas tienen significado cuando tienen una conexión con algo distinto de ellas mismas,<sup>11</sup> de modo que, si la vida de una persona es significativa, tiene que serlo al menos en parte —dicen— por su conexión con

---

<sup>7</sup> Esto es lo que pasa con las concepciones del sentido de la vida que, en último término, dependen de la fe del agente en ciertas creencias religiosas; entre los autores que hacen hincapié en la falta de una justificación racional de las concepciones religiosas del sentido de la vida están: 1) Klemke, “Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life”, *op. cit.*, p. 190-192. 2) Kekes, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 24-25. 3) Ellin, *op. cit.*, p.322. 4) Hanfling, *The Quest for Meaning, op. cit.*, pp. 50-52. 5) Britton, *op. cit.*, pp. 212-215. En su análisis de las diferencias entre las creencias que se justifican racionalmente y las creencias que se aceptan únicamente por fe, Richard Taylor afirma: “La fe no es la razón, de otra manera la religión sería, junto con la lógica y la metafísica, una parte de la filosofía, lo cual ciertamente no es el caso. La creencia por fe tampoco descansa en la investigación científica o histórica, de otra manera la religión sería parte del *corpus* del conocimiento humano, lo cual por supuesto no es el caso. Más aun, parece evidente que para el criterio normal o de sentido común acerca de lo que es razonable, el contenido de la fe cristiana es irrazonable.” Cfr. Richard Taylor, “Faith”; en Sydney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth. A Symposium*, N.Y.: New York University Press, 1961, pp. 165-166. [La traducción es mía.]

<sup>8</sup> Una persona que hoy en día adopta una concepción estoica del sentido de la vida, podría —por ejemplo— apelar a los argumentos que Zenón, Séneca o Epicteto ofrecieron para determinar la meta o el *telos* de la vida humana; no obstante, pese a lo racionales que sean tales argumentos, sólo convencen a quienes ya han aceptado la tesis estoica de que el orden y la armonía del universo dependen de un principio racional que gobierna a éste y que determina una función propia o un *telos* para cada entidad. Tal tesis, por supuesto, no convence a cualquier agente razonable y bien informado. Kekes está entre quienes critican las concepciones del sentido de la vida que dependen de la aceptación de una concepción teleológica del universo; ver Kekes, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>9</sup> Cfr. Nozick, *Philosophical Explanations, op. cit.*, pp. 595 y 619-627

<sup>10</sup> Cfr. Metz, “The Concept of a Meaningful Life”, *op. cit.*, p. 145.

<sup>11</sup> Cfr. 1) John Dewey, “Meaning and Existence”; en *The Journal of Philosophy*, Vol. 25, No. 13, 21 de Junio de 1928, pp. 349, <http://links.jstor.org/sici?sici=0022-362X%2819280621%2925%3A13%3C345%3AMAE%3E2.0.CO%3B2-F> 2) Nozick, *Philosophical Explanations, op. cit.*, p. 594. 3) Comte-Sponville, *op. cit.*, pp. 55-56.4) Ellin, *op. cit.*, pp. 322-324.



algo diferente de ella misma. Como afirma atinadamente Joseph Ellin, pues, quienes defienden nociones de vida significativa de este segundo tipo suelen aceptar un razonamiento como el siguiente:

Para descubrir qué significa esta pregunta [la pregunta "¿Qué es una vida significativa?"], preguntémosnos qué podría ser para alguna cosa tener un significado. Comencemos por fijarnos en qué clases de cosas tienen significado. Claramente las palabras, enunciados, libros, etc., tienen significado: [...] el significado del enunciado "llovió ayer" es que llovió ayer. [...] ¿Qué otras cosas, además de las palabras, tienen significado? Las acciones tienen significado: si te envió flores, por ejemplo, puede significar que te amo (o puede significar alguna otra cosa; si tú recibes flores de parte mía, podrías preguntarte ¿qué significa eso, que significa que él me envíe estas flores?) Y finalmente, ciertos acontecimientos naturales tienen significado —por ejemplo, humo significa fuego o nubes oscuras significa que lloverá. Esos ejemplos nos permiten ver lo que es el significado: el significado es una conexión desde una cosa hasta alguna otra cosa.<sup>12</sup>

Notemos que incluso la concepción del significado como la orientación hacia una meta o un propósito (concepción del tipo 1), podría interpretarse como el establecimiento de una conexión entre  $x$  cosa y algo distinto de  $x$  —que es precisamente su meta o su propósito. Comte-Sponville, por ejemplo, dice que aunque "sentido" puede referir tanto al significado de frases como a la orientación hacia un fin o meta, en ambos casos "el sentido apunta a algo distinto de sí mismo."<sup>13</sup> Cabe decir, por ejemplo, que el sentido de la acción de batir huevos no es la acción misma, sino el propósito que se busca con ella —tal vez hacer un pastel o cocinar algún platillo; o que el sentido de hacer sonar un silbato en una cancha de fútbol no es la acción en sí, sino aquello para lo que ella sirve —como dar inicio del partido, señalar una falta, etc.

De acuerdo con este segundo tipo de concepciones del sentido de la vida, existencias como las Gaby Brimmer podrían considerarse significativas, no por el valor intrínseco de las metas que ella pudiera o no haber logrado en el campo de la poesía o de la pintura, sino por el hecho de haber enfrentado exitosamente muchas de las limitaciones que su grave parálisis cerebral le imponía, para lograr disfrutar de una vida más rica en bienes (comunicarse con otros, escribir poesía, pintar, etc.,) de la que comúnmente tienen las personas aquejadas por aquella condición.

Vimos, por último, que de acuerdo con las concepciones del tipo 3 una vida es significativa si el agente realiza actividades, persigue metas, establece relaciones, se compromete con proyectos, etc., a los que tiene en alta estima. A diferencia de las concepciones del tipo 1, como dijimos, este tercer tipo no hace depender el sentido de la vida exclusivamente de metas o propósitos de segundo nivel que el agente se plantea deliberadamente y hacia los que orienta las múltiples acciones particulares que realiza; el sentido de la vida se concibe, más bien, como algo que depende de un conjunto de cosas que no sólo incluye metas generales del agente, sino

---

<sup>12</sup> Ellin, *op. cit.*, p. 323. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Ellin son mías.]

<sup>13</sup> Comte-Sponville, *op. cit.*, pp. 55-56.

también relaciones, compromisos, proyectos a corto y largo plazo, etc., que aquél va estableciendo y desarrollando a lo largo del tiempo, sin que en todos los casos medie necesariamente un proceso previo de deliberación. Normalmente, antes de embarcarnos en un proyecto profesional, altruista, cívico, etc., deliberamos acerca de si nos conviene o no hacerlo, si es importante o no para nosotros, si es en sí mismo valioso o es trivial, etc.; pero nadie, o casi nadie, se somete a un proceso previo de deliberación para decidirse —por ejemplo— a amar y cuidar de sus hijos, a fomentar una relación estrecha de amistad con alguien, a interesarse por la jardinería o el ajedrez, etc.

El valor que en sí mismas tienen las diversas cosas que el agente hace, tiene y persigue es indispensable para que su vida sea objetivamente significativa, de acuerdo con las concepciones de este tercer tipo, pero, además, se requiere que el agente tenga en alta estima todas esas cosas. Así, por ejemplo, participar en un club de lectura, practicar la danza, estudiar filosofía, reunirnos con nuestros amigos, etc., no serán cosas que le confieran sentido a nuestra vida —pese a lo valiosas que puedan ser en sí mismas la lectura, la danza, la filosofía, la amistad, etc.— a menos que sintamos interés y aprecio por ellas. Tener en alta estima los proyectos, relaciones, compromisos, metas, etc., de nuestra vida, sostiene Metz, supone en alguna medida que estemos orgullosos de ellos, que no únicamente los juzguemos como algo que cualquier persona tiene razones para apreciar, sino que experimentemos una actitud favorable hacia ellos y que nos sintamos satisfechos porque son parte de nuestra vida:<sup>14</sup>

[“Estima” y “orgullo”] denotan una cierta respuesta perceptual-afectiva hacia un objeto vinculado con uno mismo. Uno tiene un sentido y también un sentimiento de estima. Al enorgullecerse de una cosa, uno la percibe como meritoria y también siente satisfacción con ella. Por ejemplo, si una persona se enorgullece de haber criado a sus hijos, entonces juzga que su modo de actuar ha sido bueno, tomando en cuenta todo, y se siente satisfecha por haber hecho eso. [...] En resumen, la estima es una cuestión de elevado aprecio y elevado ánimo respecto de las facetas de la vida de uno.<sup>15</sup>

Tomando en cuenta los tres tipos de concepciones de “sentido de la vida” de los que he hablado, examinaré —en las siguientes tres secciones— algunas de las propuestas objetivistas más destacadas que diversos filósofos han hecho y que corresponden a uno u otro de esos tipos. Una vez concluido el análisis de dichas propuestas seleccionaré, en 8.5, las condiciones que en mi opinión se requieren para que una vida tenga sentido.

---

<sup>14</sup> Cfr. Metz, “The Concept of a Meaningful Life”, *op. cit.*, p. 147-148.

<sup>15</sup> *Idem.* [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Metz son mías.]

## **8.2 EL SENTIDO DE LA VIDA COMO ORIENTACIÓN HACIA METAS OBJETIVAMENTE VALIOSAS**

Aun cuando se admita que una vida significativa ha de entenderse como aquella que, entre otras cosas, está orientada por ciertos propósitos o metas objetivamente valiosos y realizables dentro de la vida humana misma, todavía cabe preguntar: ¿Qué metas resultan adecuadas para darle sentido a la vida? ¿Cualquiera que posea un valor intrínseco o sólo un determinado tipo de metas? Como veremos en esta sección, algunos filósofos han sostenido que hay un único tipo de meta que hace realmente significativa la vida de la personas (por ejemplo, que sólo las metas morales o que sólo las metas que suponen la creación personal pueden servir para darle sentido a la vida), mientras que otros han argumentado que el sentido de la vida puede venir de la búsqueda de metas de muy diversos tipos. Examinemos ambas propuestas.

### **8.2.1 ¿Qué tipos de metas objetivamente valiosas pueden darle sentido a la vida?**

La defensa que en *Good and Evil*<sup>16</sup> hizo Richard Taylor del subjetivismo recibió tantas críticas y refutaciones, muchas de ellas relacionadas con las que presenté en la sección 7.4 de esta tesis, que más tarde abandonó su posición original en favor de una concepción objetivista del sentido de la vida. Taylor sostiene, en esta segunda etapa filosófica,<sup>17</sup> que una vida con sentido requiere estar orientada hacia metas objetivamente valiosas y que, por más que un agente se sienta contento con su existencia, si ésta se consume en actividades que no tienen otra razón de ser sino la mera continuación de la rutina o si sus acciones están dirigidas al logro de metas carentes de valor intrínseco, entonces, la vida no puede ser significativa, es una vida desperdiciada, de la que no proviene nada realmente importante o valioso:

Las vidas de la mayoría de la gente son como el mecanismo de un reloj, interminablemente repetitivas. Se levantan, hacen hoy básicamente las mismas cosas que hicieron ayer y las que harán otra vez mañana, repitiendo este patrón año tras año hasta que, finalmente se van a la tumba sin dejar nada de valor tras de sí, excepto una nueva generación para repetir el ciclo. [...] Sus vidas se asemejan a la de Sísifo, aunque ellos no se quejen de esto. Si imaginamos a Sísifo disfrutando lo que él hace, quizás a causa de un estado inducido por las drogas, aun así eso no

---

<sup>16</sup> Richard Taylor, *Good and Evil. A New Direction: A Forceful Attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, *op. cit.*,

<sup>17</sup> A partir de 1987 puede fecharse esta segunda etapa filosófica, en la que Richard Taylor defiende una concepción objetivista del sentido de la vida. Ver: 1) Richard Taylor, "Time and Life's Meaning"; en *Review of Metaphysics*, Vol. XL, N° 4, Junio de 1987, pp. 675-686. 2) Richard Taylor, "The Meaning of Life", *op. cit.*

le conferiría sentido a su vida. Eso únicamente mostraría que, como la mayoría de los mortales, él se ha contentado con una existencia carente de sentido.<sup>18</sup>

Aunque Sísifo pudiera disfrutar enormemente rodando una roca por toda la eternidad o aunque una persona se sintiera satisfecha por haber logrado su meta de obtener el record Guinness de las uñas más largas, de acuerdo con el segundo Taylor, no cabría juzgar como significativas sus vidas porque no están orientadas al logro de propósitos intrínsecamente valiosos que introduzcan una diferencia real y positiva en el mundo. Filósofos como Thomas Pogge<sup>19</sup> y John Kekes<sup>20</sup> coinciden con Richard Taylor en que la vida significativa es aquella orientada hacia metas objetivamente valiosas, no obstante, como veremos, estos tres autores difieren entre sí respecto de cuál es *el tipo* de metas objetivamente valiosas que son adecuadas para darle sentido a la vida de una persona.

Para Richard Taylor, las metas que pueden darle sentido a la vida son aquellas que requieren la creación de algo realmente original por parte del agente, algo que sea "el producto de su propia mente creativa, de sus ideas propias, algo que nunca hubiera existido en absoluto, si no fuera por su propio pensamiento creativo e imaginación."<sup>21</sup> Una persona creativa no se limita a repetir lo que otros han hecho, ni tampoco se limita a buscar combinaciones nuevas de cosas que ya existen, según Taylor, sino que logra introducir por lo menos un elemento novedoso, diferente, único en aquello que produce.<sup>22</sup>

Hay muchos que pueden construir casas, escribir poemas o hacer filosofía, pero sólo genios creativos como los de Gaudí, Neruda o Nietzsche pueden crear obras de una originalidad tal que trasciende más allá de su época. Constatar la genialidad de individuos como estos, sin embargo, no tiene por qué llevarnos a considerar la capacidad creativa como algo del todo extraordinario, algo sumamente raro que sólo pocos afortunados poseen. Hay grados de creatividad y, en una forma u otra, hay muchas personas que llegan a producir cosas verdaderamente originales; el trabajo de muchos arquitectos, pintores, escritores, etc., puede ser original y creativo, aunque no alcance los

---

<sup>18</sup> Richard Taylor, "The Meaning of Life", *op. cit.* [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Taylor son mías.] Sobre este mismo asunto, ver: Richard Taylor, "Time and Life's Meaning", *op. cit.*, pp. 679-680 y 684.

<sup>19</sup> Cfr. Thomas W. Pogge, "Kant on Ends and the Meaning of Life"; en Andrew Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (eds.) *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 361-387.

<sup>20</sup> Cfr. 1) Kekes, "The Informed Will and the Meaning of Life", *op. cit.*, pp.74-90. 2) Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 17-34.

<sup>21</sup> Richard Taylor, "Time and Life's Meaning", *op. cit.*, p. 681. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Taylor son mías.]

<sup>22</sup> Cfr. Richard Taylor, "Time and Life's Meaning", *op. cit.*, pp. 676-677. Taylor no explica con mayor profundidad lo que entiende por "creatividad", pero su descripción de lo que supone la creación personal guarda una gran afinidad con la acepción según la cual "crear" significa "establecer, fundar, introducir por vez primera algo; hacerlo nacer o darle vida, en sentido figurado." Cfr. la entrada "crear"; en *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 2001, 22ª ed., [www.rae.es/](http://www.rae.es/)

niveles de genialidad que se les reconoce a unos cuantos y aunque, probablemente, dice Taylor, sean sólo estos últimos quienes logren la realización plena de sus capacidades creativas y una vida pletórica de sentido.<sup>23</sup>

Aunque Richard Taylor no es del todo consistente al respecto, al pronunciarse a favor de “la vida creativa” como la única que puede ser significativa, algunas veces parece querer referirse exclusivamente a la creatividad asociada con las artes, las ciencias y las letras, dejando de lado la creatividad que pudiera estar asociada, por ejemplo, con los negocios, la política, la producción de tecnología y, en general, los asuntos de índole práctica; en este tenor, él afirma: “Lo que redime a la humanidad no son sus reyes, generales militares y artífices de riqueza personal, por mucho que éstos puedan ser celebrados y envidiados. Más bien son los pintores, compositores, poetas, filósofos, escritores y todos aquellos que, por su poder creativo único, llevan a cabo cosas de gran valor, cosas que, si no fuera por ellos, nunca hubieran existido en modo alguno.”<sup>24</sup> Pero, ¿por qué no habría de reconocerse como única y original, por ejemplo, la empresa de un rey que construyera un grandioso imperio, donde no sólo florecieran la artes, las letras y las ciencias, sino que también se lograra un desarrollo notable de la economía, el sistema de salud, las oportunidades de educación para la población, etc.? ¿Por qué no habría de reconocerse como originales y únicos los logros de un genio de los negocios, que lograra revolucionar el mundo comercial? Este tipo de empresas, y otras más, también parecen requerir de la creatividad, de la imaginación y del pensamiento y la acción realmente originales.

Richard Taylor oscila entre la caracterización de la creatividad que mencionamos en el párrafo anterior, restringida al campo de las artes, las ciencias y las letras, y otra caracterización más amplia, aunque apenas mencionada por él. Llega a afirmar, por ejemplo, que la creatividad genuina también se le puede reconocer a un conversador agudo, a un jugador de ajedrez, a un escritor de prosa clara y convincente, a un carpintero, a un jardinero y —el que dice ser su ejemplo favorito— “al forjador de una familia bella”, que él concibe como aquella persona que logra que sus hijos sean autosuficientes y capaces, pero no imitando a sus padres, sino expresando sus propias individualidades.<sup>25</sup>

¿Tiene razón Richard Taylor en que la vida significativa es únicamente la vida creativa? Esta propuesta tiene que hacer frente, al menos, a las siguientes dos objeciones. En primer lugar, al hacer depender el sentido de la vida de la creación personal, Taylor pareciera suscribir la tesis de

---

<sup>23</sup> Cfr. Richard Taylor, “Time and Life’s Meaning”, *op. cit.*, pp. 683 y 685-686.

<sup>24</sup> Richard Taylor, “The Meaning of Life”, *op. cit.*

<sup>25</sup> Cfr. Richard Taylor, “Time and Life’s Meaning”, *op. cit.*, p. 683.

que un agente puede tener una vida con sentido sin importar qué cosa sea lo que él logra con sus acciones, siempre y cuando eso que logra sea algo novedoso, único, diferente a todo lo que hasta entonces existía (es decir, pareciera suscribir la tesis subjetivista del sentido de la vida). El problema con aceptar esta tesis es que, si no se hacen otras precisiones, nos comprometemos a juzgar como significativas algunas vidas que son triviales o profundamente inmorales, por ejemplo, la vida de un hombre dedicado a inventar aparatos novedosos para torturar animales o la de una mujer que sólo se ocupa de desarrollar estrategias ingeniosas para gustar a los hombres.

Ciertamente, hemos dicho que lo que caracteriza al segundo Taylor es su defensa de una concepción objetivista del sentido de la vida, lo cual aparentemente tendría que llevarlo a rechazar tajantemente las metas inmorales y triviales como adecuadas para hacer significativa la vida de un agente. Sin embargo, el rechazo de Richard Taylor a tales metas no es claro, porque comete el error de suponer que la originalidad de las metas que logramos —por sí misma— les confiere un valor objetivo, sin importar de qué metas se trate.

Una segunda objeción a esta propuesta es que, al reconocer Richard Taylor que hay grados de creatividad y que se puede ser original incluso en actividades “completamente mundanas”,<sup>26</sup> él se compromete con la tesis de que las cosas más triviales —como ser un conversador agudo, para citar su ejemplo— pueden conferirle sentido a una vida. Aceptar esto supone aceptar que tiene una vida significativa una persona que, por ejemplo, no ejerce ningún oficio, se la pasa de bar en bar, está siempre medio alcoholizada y de juerga, etc., pero que tiene una gran creatividad para mantener conversaciones chispeantes con sus compinches de juerga. Taylor, por supuesto, tiene manera de sostener que siendo enormemente más creativos genios como Chopin o Miguel Ángel, sus vidas son mucho más significativas que las de ese chispeante conversador de nuestro ejemplo; pero en la medida en que éste también ejerce su capacidad para hacer algo original y en tanto que Taylor considera a la originalidad como un rasgo que le confiere valor objetivo a las cosas, él tiene que reconocer que vidas como estas son significativas en alguna medida.

En contraste con el valor único que Richard Taylor le reconoce a la creatividad, pero también suscribiendo la idea de que hay un único tipo de meta que permite darle sentido a la vida, filósofos como Thomas Pogge han examinado la posibilidad de concebir a la vida significativa como aquella orientada hacia una meta de tipo moral muy específica.<sup>27</sup> Con base en la ética kantiana, según Pogge, cabe sostener que todas las acciones y propósitos de los seres humanos tienen que

---

<sup>26</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>27</sup> Cfr. Pogge, *op. cit.*, 371-382.

estar orientados hacia una única meta final o suprema: “promover el progreso moral de la humanidad”.<sup>28</sup>

Progresamos moralmente como humanidad, de acuerdo con Kant, si nos acercamos cada vez más al ideal de actuar siempre de acuerdo con la buena voluntad,<sup>29</sup> es decir, de actuar por el deber más general que la razón práctica nos impone y que es el de acatar el imperativo categórico (esto es, obrar siguiendo la máxima que al mismo tiempo podamos querer que se convierta en una ley universal,<sup>30</sup> en vez de dejarnos llevar por nuestras inclinaciones o por nuestros deseos de obtener determinados bienes). Pero, ¿qué puede hacer cada individuo para contribuir al desarrollo moral de la humanidad? ¿Qué podemos hacer cada uno de nosotros para contribuir a que, en algún momento de la historia humana, todas las personas lleguen a actuar con buena voluntad?

Desde el lugar que cada uno de nosotros ocupamos dentro de la historia humana, argumenta Pogge, podemos contribuir al progreso moral de nuestros contemporáneos y de las generaciones futuras, a través de cosas tales como la participación en el desarrollo y mejoramiento del pensamiento moral, la erradicación de las supersticiones y fanatismos que llevan a las personas a actuar irracionalmente, la colaboración en la construcción de instituciones que hagan posible la convivencia entre agentes que acatan los dictados de su razón práctica, etc.<sup>31</sup>

Lograr la perfección moral de la humanidad no puede ser, por supuesto, obra de un único individuo, de un único país o de una única generación; este ideal es una obra colectiva, hacia la que —de acuerdo con la interpretación que Pogge hace de la ética kantiana— la humanidad en su conjunto tiene obligación de progresar paulatinamente.<sup>32</sup> Así, mientras que *lograr* aquel ideal no es posible para cada persona en lo individual y por eso sería irrazonable pretender conferirle sentido a nuestra existencia planteándonos dicho logro como la meta de nuestra vida, sí está en las manos de cada uno de nosotros el *contribuir* al logro del ideal en cuestión; por eso no resulta problemático sostener, como vimos que hace Pogge en su desarrollo de la ética kantiana, que *la promoción* del progreso moral de la humanidad es la meta suprema que puede conferirle sentido a nuestra vida.

---

<sup>28</sup> Pogge, *op. cit.*, p. 379. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Pogge son mías.]

<sup>29</sup> Cfr. 1) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; en este texto sigo la traducción al inglés de H. J. Paton, *Moral Law: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Londres: Hutchinson & Co. Ltd., 1948, 393-403, pp. 59-69. 2) Pogge, *op. cit.*, pp. 380-382. 3) Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 216-217. 4) Ralph Walker, *Kant. Kant and the Moral Law*, Londres: Phoenix, 1998. En esta tesis sigo la traducción al español de Andrés Lema Hincapié, *Kant. Kant y la ley moral*, Bogotá: Norma, 1999, pp. 23-28 y 41-42.

<sup>30</sup> Cfr. Kant, *op. cit.*, 402 y 421.

<sup>31</sup> Cfr. Pogge, *op. cit.*, p. 378-382.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 380-382.

Promover el progreso moral de la humanidad entendido éste en términos kantianos es, en principio, una meta más adecuada para conferirle sentido a la vida que aquella que vimos que propone Richard Taylor, a saber, la creación de cualquier cosas que sea original y única; a diferencia de esta última meta, la que propone Pogge tiene por objeto algo valioso intrínsecamente, algo que es incompatible con la búsqueda de cosas inmorales o triviales. Sin embargo, no parece haber razón para pretender que lo que le da sentido a la vida de una persona es exclusivamente su contribución a que todos los humanos lleguen algún día a actuar de acuerdo con el imperativo categórico en todo lo que hacen, pues, independientemente de lo discutible que pueda ser esta concepción de la moralidad, hay otras metas que también son objetivamente valiosas —aunque su valor sea estético, teórico o de otro tipo no específicamente moral.

Las esculturas que hicieron los griegos de la Antigüedad, la música de los artistas del renacimiento, la literatura religiosa y profana de todos los tiempos, los progresos actuales de la ciencia, etc., son cosas objetivamente valiosas y sin duda enriquecen la vida de los seres humanos, tanto como la enriquece —por ejemplo— la filosofía moral. ¿Por qué, entonces, restringir el sentido de la vida de un agente únicamente a las contribuciones que él hace en el campo de la moralidad, concebida tal como lo hace Kant? Como dice Mark Platts: “La moralidad, como la racionalidad, es una cosa buena; pero ni una ni la otra pueden dominar una vida deseable. En la moralidad hay una pluralidad de valores (morales); igualmente, en la vida hay una pluralidad de bienes, de valores, y la moralidad es solamente uno de de ellos.”<sup>33</sup>

La manera misma en que se concibe al perfeccionamiento moral en la propuesta kantiana de Pogge es criticable por imponer criterios que restringen excesivamente las acciones que pueden considerarse moralmente valiosas. Si se acepta que actuar moralmente significa actuar por deber y que esto último supone que el agente haga un análisis racional para determinar cuál es el curso de acción que tiene que seguir para acatar el imperativo categórico, entonces, no podrían considerarse moralmente valiosa la vida de quienes —por ejemplo— hacen algo en favor de otras personas porque sienten compasión por ellas o porque consideran que es intrínsecamente bueno aliviar algunas de sus carencias, sin tener en cuenta —en absoluto— cualquier razonamiento relativo a lo que demanda el imperativo categórico. Así, la propuesta formulada por Pogge parece demasiado estrecha, pues nos impediría juzgar como moralmente valiosas las vidas de gente como la Madre Teresa de Calcuta, Luther King o Rigoberta Menchú, porque, hasta donde sabemos, no eligieron hacer lo que hicieron porque hayan juzgado que al actuar así estaban siguiendo una máxima universalizable.

---

<sup>33</sup> Mark Platts, “La moralidad, la personalidad y el sentido de la vida”, *op. cit.*, p. 61.



Aunque en las éticas aristotélica y estoica no se aborda explícitamente el tema del sentido de la vida, en el capítulo 5 de esta tesis se ha argumentado que en ellas se da por supuesto que la vida humana está naturalmente orientada hacia el logro de una meta muy específica: La *eudaimonia* o la felicidad; cabe sostener, así, que las concepciones del sentido de la vida implícitas en las éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos coinciden con las propuestas de Richard Taylor y de Pogge en que hacen depender tal sentido del logro de una *única* meta.

El contenido y las limitaciones que tienen cada una de las concepciones de la felicidad formuladas por Aristóteles y por los estoicos se han examinado ya en los dos primeros capítulos de esta tesis, así que aquí no abundaré sobre estos asuntos; no obstante, me parece relevante subrayar dos cosas: Primero, no parece haber buenas razones para aceptar la concepción estoica de la felicidad, dadas las desventajas que en la primera parte de esta tesis hemos visto que tiene en comparación con propuestas rivales, especialmente las de corte aristotélico. Si se acepta que los estoicos dan por supuesto que la vida con sentido es la vida feliz y si la concepción que proponen de esta última no es aceptable, entonces, habrá que concluir que tampoco su concepción del sentido de la vida es aceptable. Segundo, aunque parece haber buenas razones para concebir a la felicidad de acuerdo con una teoría de corte aristotélico, cabe preguntarnos, todavía, si hay una diferencia entre una vida feliz y una vida con sentido, esto es, si —por ejemplo— un agente puede tener una vida con sentido y sin embargo no ser feliz y viceversa; si se acepta que Aristóteles concibe a la felicidad como la meta que le da sentido a la vida, entonces, estaremos aceptando también que para él una vida feliz coincide exactamente con una vida significativa, que no hay diferencia alguna entre ellas. En las conclusiones de esta tesis se examinarán las relaciones que puede haber entre una vida feliz y una vida con sentido.

Susan Wolf, Joseph Ellin y John Kekes están entre quienes argumentan que no es razonable pretender que hay un único tipo de meta que puede hacer significativa la vida humana,<sup>34</sup> es decir, que no es razonable la tesis de que —por ejemplo— son únicamente las vidas en la que se crea algo original o sólo las vidas en las que se tienen logros morales entendidos a la manera kantiana las que pueden ser significativas. ¿Por qué habríamos de reconocer como significativa la vida de un creador como Gaudí, como propone Richard Taylor, pero no la de una maestra de secundaria que, teniendo una vida familiar satisfactoria y participando activamente en la vida de su comunidad, ejerce con gusto y responsabilidad su labor? Probablemente esta maestra nunca haga ningún descubrimiento científico ni realice ninguna innovación pedagógica, pero participa en el

---

<sup>34</sup> Los siguientes filósofos están entre quienes se han pronunciado a favor de la tesis de que hay más de un tipo de actividades y propósitos que pueden contribuir al significado de la vida: 1) Wolf, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life", *op. cit.*, pp. 211-212. 2) Ellin, *op. cit.*, p. 327. 3) Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 29-33.

logro de metas objetivamente valiosas y contribuye de varias maneras al desarrollo de su comunidad.

Tampoco parece haber justificaciones para sostener —como se pretende en la propuesta kantiana formulada por Pogge— que mientras que la vida de un filósofo que contribuye a desarrollar el pensamiento moral en sus estudiantes o sus conciudadanos es significativa, no lo es la vida de un físico que consagra su vida a la resolución de un problema teórico y tiene cierto éxito. Una vida con sentido parece requerir de metas que tengan un valor objetivo, esto es, un valor que no se reduzca al que le otorga la persona en cuestión, pero es muy amplia la gama de objetos que son en sí mismos valiosos y que un agente puede plantearse como meta con el fin de darle sentido a su vida. ¿Por qué sólo una meta específicamente moral habría de lograr eso? El arte, la ciencia, un medio ambiente limpio, etc., son en sí mismos valiosos y también pueden ser el objeto de las metas que los agentes se proponen.

Cabe preguntarnos, sin embargo: Alcanzar metas intrínsecamente valiosas, pero cuyo valor es estético, teórico o de algún otro tipo distinto al valor moral, ¿es por sí mismo suficiente para que un agente tenga una vida con sentido o se requiere, además, que algunas de las cosas que él hace en su vida sean moralmente valiosas? De acuerdo con Kekes, en el caso de que un agente logre la meta de —por ejemplo— escribir poesía de gran belleza o innovar el arte culinario de la panadería y que, *además*, viva sin cometer actos inmorales y prestando diversos tipos de apoyo a otras personas, no será la moralidad del agente la fuente del sentido de su vida, sino el valor estético o culinario de las metas que ha logrado:

[Hay vidas que son significativas, no porque estén dedicadas a un proyecto moral, sino a un proyecto] atlético, estético, hortícola, erótico o erudito, o pueden ser proyectos concernientes al coleccionismo, el aprendizaje de idiomas, los viajes, el disfrute del arte, la invención de ingeniosos artilugios y así sucesivamente. La vida de mucha gente obtiene significado por proyectos que no son ni moralmente buenos ni inmorales, sino moralmente indiferentes. La gente comprometida con tales proyectos generalmente puede avenirse a la moralidad. El significado de sus vidas, sin embargo, se deriva de su compromiso con proyectos no morales y no de que vivan en conformidad con los requerimientos de la moralidad.<sup>35</sup>

Podemos aceptar que el valor estético, atlético, erudito, etc., de un proyecto contribuye al sentido de la vida de una persona, sin requerir que necesariamente éste sea, también, un proyecto *eminentemente* moral; por ejemplo, podemos reconocer que para el sentido de la vida de Pollock contribuyó la pintura abstracta de gran belleza que él creó, aun cuando a ésta no se le atribuya valor moral alguno, ni positivo ni negativo. No obstante, Kekes se equivoca al sostener —como hace al final de la cita anterior— que si un agente realiza proyectos que tienen un valor no

---

<sup>35</sup> Kekes, "The Meaning of Life", *op. cit.*, pp. 30-31. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Kekes son mías.]

específicamente moral y, además, actúa moralmente en su vida cotidiana, el sentido de su vida deriva *únicamente* de aquellos proyectos. Si se admite que el valor científico, estético, atlético, etc., de lo que un agente hace contribuye de manera importante al sentido de su vida, ¿por qué excluir al valor moral, aun cuando éste no sea descollante en los proyectos específicos que el agente realiza, pero sí en la manera en la que actúa en su vida cotidiana?

No hay vidas moralmente neutras, porque, por un lado, la manera en que elegimos vivir afecta siempre, de una u otra manera, a terceras personas; por otro lado, las disposiciones morales de nuestro carácter que está en nuestras manos incrementar —mayor o menor constancia, disciplina, generosidad, etc.—, además de que son parte de lo que hace que seamos *buenos* seres humanos (o, como dice Philippa Foot, parte constitutiva de “la bondad natural humana”<sup>36</sup>), nos hacen posible la realización satisfactoria de proyectos de todo tipo, de actividades cotidianas, de relaciones interpersonales, etc. Así que, sean cuales sean los proyectos particulares que un agente se proponga y sea cual sea el tipo de valor que estos proyectos tengan (científico, artístico, etc.), su vida tiene también siempre una dimensión moral. Ahora bien, si tener una vida con sentido quiere decir, al menos en parte, realizar acciones y alcanzar propósitos objetivamente valiosos, habría que reconocer que vivir moralmente contribuye al sentido de nuestra vida (así como también contribuye la realización de proyectos con valor científico o estético, por ejemplo), pues la moralidad, como el arte y como la ciencia, también posee un valor objetivo.

Notemos, ahora, que afirmar que (a) “Un proyecto que tiene un valor no-moral puede darle sentido a una vida, independientemente de si *en otros planos* de su existencia el agente actúa moralmente” (que es lo que Kekes afirma en la cita que venimos discutiendo en los dos párrafos anteriores<sup>37</sup>), es muy distinto de afirmar que (b) “*Un proyecto en sí mismo inmoral* puede darle sentido a la vida, a condición de que tenga algún otro tipo de valor —por ejemplo estético, científico o atlético.” Kekes se comprometerse no sólo con (a), sino también con (b), al sostener que “proyectos inmorales y no morales puedan darle sentido a las vidas”.<sup>38</sup>

Como veremos a continuación, al afirmar (b) Kekes está cuestionando de manera radical una concepción del sentido de la vida que está enraizada en la moralidad, una concepción que —aunque admite la contribución que para el sentido de la vida tiene el valor científico, estético, atlético, etc., de lo que el agente hace— subraya la importancia que tiene el valor moral en toda vida significativa.

---

<sup>36</sup> Ver el apartado 4.2.2.1 de esta tesis, además de Foot, *Natural Goodness*, *op. cit.*, pp. 66-80.

<sup>37</sup> Ver la cita del texto de Kekes, correspondiente a la nota a pie de página no. 35.

<sup>38</sup> Kekes, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, p. 31.

### **8.2.2 Las metas que contribuyen a darle sentido a la vida ¿pueden ser inmorales, a condición de que posean valor estético, científico o de algún otro tipo?**

El argumento con el que Kekes apoya la tesis de que los proyectos inmorales pueden conferirle sentido a la vida, podría reconstruirse así:

- (1) Alcanzar metas o realizar proyectos objetivamente valiosos puede conferirle sentido a la vida, independientemente de si el valor que aquellos poseen es moral o no-moral (estético, atlético, erudito o de algún otro tipo). El valor estético de la pintura de Pollock, por ejemplo, pudo conferirle sentido a su vida, pese a que aquella no se conciba como moralmente valiosa.
- (2) Es posible que haya metas o proyectos inmorales que, sin embargo, poseen un valor estético, atlético, erudito o de algún otro tipo. Así, por ejemplo, hay quienes sostiene que el toreo tiene un alto valor artístico, pese a que es inmoral porque supone inflingirles sufrimiento innecesario y muerte a animales sintientes.

Por lo tanto:

- (3) Es posible que haya metas o proyectos inmorales que, sin embargo, le confieran sentido a la vida.

Metz le atribuye a Kekes una postura mucho más radical que la planteada en el argumento anterior, pues sugiere que de acuerdo con su posición un proyecto inmoral puede darle sentido a la vida, incluso si es un proyecto que carece por completo de valor estético, académico, culinario o de cualquier otro tipo. Dice Metz: "John Kekes [...] sostiene que las vidas pueden ser significativas en virtud de su inmoralidad, de modo que la vida de Hitler fue significativa precisamente porque él fue responsable de asesinatos masivos."<sup>39</sup> Aceptar esta posición que Metz le atribuye a Kekes supone aceptar que hay una separación tajante entre la pregunta por el sentido de la vida y la pregunta por su valor objetivo (sea este valor eminente moral o predominantemente científico, estético, atlético, etc.) y, de este modo, como dice Bob Sharpe, se tiene el camino abierto para afirmar que vidas como la de Hitler son significativas.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Metz, "Recent Work on the Meaning of Life", *op. cit.*, p. 798. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Metz son mías.]

<sup>40</sup> Cfr. Sharpe, *op. cit.*, p. 15.

Ahora bien, la interpretación que Metz hace de Kekes no es irrazonable, dado que hay inconsistencias teóricas en los textos de éste y que, en más de una ocasión, afirma explícitamente que los proyectos inmorales pueden darle sentido a la vida.<sup>41</sup> Sin embargo, me parece que Metz no toma en cuenta que en el contexto de esas mismas afirmaciones Kekes suele reconocer, de manera más o menos explícita, una diferencia entre vidas que *son significativas* y vidas que *el agente encuentra significativas*, entre vidas que objetivamente tienen sentido y otras cuyo sentido es meramente subjetivo; hablando de “los fervorosos nazis” y de “los terroristas muy sinceramente comprometidos”, por ejemplo, Kekes afirma: “Tales personas [...] *pueden encontrar* muy significativas sus vidas, cual látigos al servicio de sus dioses literales o metafóricos.”<sup>42</sup>

Hay que tener en cuenta, además, que la intención declarada de Kekes —en varios pasajes de sus textos—<sup>43</sup> es oponerse a la tesis de que el valor moral es *el único tipo de valor* que puede hacer significativa la vida, o sea, oponerse a lo que él llama “la respuesta moral al problema del sentido de la vida”; pero, evidentemente, este rechazo a la respuesta moral no compromete a Kekes con la afirmación de que pueden ser significativas las vidas orientadas por metas carentes *de todo tipo de valor*, es decir, vidas que no son valiosas ni estética, ni teórica, ni moralmente, ni de ninguna otra manera. Pese a las inconsistencias en las que incurre, Kekes subraya la importancia de que las vidas significativas sean objetivamente valiosas (independientemente del tipo de valor que tengan); así, entre las condiciones de las vidas con sentido él incluye la condición de que sean vidas que “no estén dominadas por actividades carentes de valor, inútiles, mal dirigidas, triviales o fútiles”.<sup>44</sup>

Pero, independientemente de cuál sea la interpretación más adecuada de los textos de Kekes, ¿es cierto que hay proyectos inmorales que contribuyen a darle un sentido objetivo a la vida, a condición de que posean algún otro tipo de valor distinto al moral? Si respondemos afirmativamente a esta cuestión, entonces, habría que reconocer que someter a un grupo de niños a terribles abusos para lograr una mejor comprensión del estrés infantil puede contribuir al sentido de nuestra vida, o que los experimentos que los nazis hicieron con judíos para lograr un mejor conocimiento de la resistencia humana en vuelos de gran altura contribuyó a hacer significativas sus vidas. Una de las dificultades con pretender que vidas como estas son significativas es que, al hacerlo, se desestima el carácter evaluativo moral que tiene la noción de “vida significativa” o —como explica acertadamente Julian Baggini— se comete el error de asumir que “no hay nada

---

<sup>41</sup> Cfr. Kekes, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 30 y 33.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 30. [Las cursivas y la traducción son mías.]

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 26-31 y 33.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 32.

bueno o malo en sí mismo [‘bueno’ o ‘malo’ en un sentido moral] respecto de tener una vida significativa”.<sup>45</sup>

Observemos que calificar la vida de un hombre o una mujer como significativa suele ser una manera de expresar, entre otras cosas, que los proyectos a los que la persona dedica su existencia son loables y dignos de admiración o de respeto por su valor científico, artístico, social, atlético o de algún otro tipo. Pero, dado que —como argumentamos en el apartado anterior— no hay vidas moralmente neutras y la realización satisfactoria de todo proyecto requiere de ciertas disposiciones morales del agente (perseverancia, disciplina, etc.), entonces, entre los aspectos que cabe evaluar positiva o negativamente de cualquier tipo de proyecto que un agente lleva a cabo y de las disposiciones de su carácter está, siempre, el aspecto moral. Así, habría que concluir que si realizar un  $x$  proyecto contribuye al sentido de la vida de un agente  $S$ , no es únicamente por el valor artístico, científico, atlético, etc., de  $x$ , sino también por la manera en que  $x$  impacta en otras personas y por las disposiciones morales que  $S$  tiene y que —además de ser parte de lo que lo hace una *buen*a persona— le permiten realizar satisfactoriamente  $x$ .

### **8.2.3 El deseo genuino por las metas que se persiguen ¿es una condición de la vida con sentido?**

Según algunos autores, el agente tiene que experimentar un deseo genuino por aquello en lo que consisten su metas, sentirse realmente interesado en ello, para que su vida tenga sentido. Así, sostiene Kekes, por más que el agente crea que las metas a las que sirven sus acciones son intrínsecamente valiosas o que son benéficas para él o que son útiles para el bienestar general, si no siente un deseo genuino por esas metas su voluntad queda —por así decirlo— “desconectada” o “desenganchada” de ellas;<sup>46</sup> la consecuencia de esto sería que la vida del agente se vuelve tediosa y agobiante, por consumirse en la búsqueda de metas por las que no siente deseo alguno y, una vida de tedio, considera aquel filósofo, no puede ser significativa.<sup>47</sup>

El siguiente ejemplo puede aclarar mejor la tesis que defiende Kekes. Supongamos que un biólogo forma parte de un equipo de científicos dedicados a encontrar una cura para el VIH, pese a que carece de un deseo genuino por dedicarse a perseguir esta meta y, por ello, no puede decirse realmente que se haya comprometido personalmente en esa búsqueda; tal vez perseguir esta meta lo fastidia o lo hace sentir frustrado porque le impide realizar otros proyectos científicos o lo lleva a

---

<sup>45</sup> Baggini, *op. cit.*, p. 176. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Baggini son mías.]

<sup>46</sup> Cfr. 1) Kekes, “The Informed Will and the Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 74-76 y 84. 2) Kekes, “The Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 19-22 y 28-30.

<sup>47</sup> Cfr. Kekes “The Meaning of Life”, *op. cit.*, p. 20.

abandonar la búsqueda de otras cosas que desea más intensamente. Quizás este biólogo se mantenga como parte del equipo porque le da miedo quedarse sin trabajo si renuncia a él o porque teme decepcionar a sus amigos o por alguna otra razón, pero si él no tiene realmente interés en descubrir una cura para el VIH, entonces, de acuerdo con Kekes, esa meta no puede darle sentido a su vida.

Pero, preguntémosnos: ¿Tiene realmente razón Kekes al sostener que una vida dedicada a metas objetivamente valiosa no puede ser significativa, a menos que el agente tenga un deseo genuino de alcanzarlas? ¿Qué pasaría si descubriéramos, por ejemplo, que desde mucho antes de que Einstein terminara de formular su teoría de la relatividad especial ya se sentía bastante aburrido de sus propias investigaciones? ¿O qué sucedería si descubriéramos que hacia el final de su vida y después de muchas frustraciones Gandhi ya no sentía un deseo genuino de proseguir el movimiento pacifista que había iniciado? ¿Dejaríamos de considerar la vida de Einstein o de Gandhi como significativa? Me parece que no, porque seguiríamos reconociendo el valor objetivo de sus logros y seguiríamos reconociéndolos a ellos como agentes que, además de ser conscientes del valor objetivo de sus metas, voluntariamente deciden continuar con lo que hacen, pese a que su interés en esos temas haya menguado considerablemente.

Ciertamente, si supiéramos —por ejemplo— que Einstein o Gandhi fueron meros instrumentos en manos de algún superhombre o robots controlados por alguna inteligencia suprema, que simplemente hubiesen ejecutado tareas que se les habían impuesto, entonces, sin duda consideraríamos que sus vidas no fueron significativas; sus vidas habrían sido muy similares a la de una bestia de carga o un esclavo que contra su voluntad es utilizado por alguien más para construir magníficos edificios. Pero, el que Einstein o Gandhi pudieran haberse sentido desinteresados por sus actividades científicas y políticas, aunque aun así las hubieran realizado, constituye una situación muy distinta; por grave que sea y por mucho que pueda impactar negativamente en su felicidad personal el que ellos se hubiesen sentido desinteresados por sus actividades, no parece suficiente para anular la significatividad de sus logros y de sus vidas. Si ellos tienen consciencia del valor objetivo de las metas a las que se orientan sus acciones y si deciden seguir persiguiéndolas (por comodidad, miedo, conveniencia o alguna otra razón), pese a no sentir ganas o gusto de hacer lo que hacen, no cabe considerarlos como esclavos sometidos; ellos son agentes que voluntariamente deciden seguir buscando metas que saben que son objetivamente valiosas, pese a que haya desaparecido su entusiasmo por ellas.

Kekes tiene razón, por supuesto, en que si *su propia vida* le produce tedio al agente, entonces, no puede ser significativa; si *absolutamente todo lo que hace* le aburre, si no siente

interés ni experimenta satisfacción con cosa alguna, si se siente hastiado de vivir, ¿cómo podría tener una vida con sentido? Pero, que la vida de un agente sea puro tedio en todos los espacios vitales es distinto a que él se sienta aburrido con determinadas metas de su vida, incluso si éstas ocupan gran parte de su tiempo y muchos de sus esfuerzos; un agente puede, por ejemplo, sentirse aburrido con su vida académica y, sin embargo, encontrar grandes satisfacciones e interesarse profundamente por su vida familiar, ciertas actividades políticas, el cultivo de sus intereses literarios, la jardinería, etc., y, en este caso, no tendríamos por qué concluir que necesariamente tiene una vida carente de sentido.

### **8.3 LA VIDA CON SENTIDO COMO AQUELLA QUE SE CONECTA CON ALGO QUE ES DISTINTO DE ELLA MISMA Y OBJETIVAMENTE VALIOSO**

En 8.1 hemos visto que hay quienes conciben la vida significativa como aquella que se conecta con alguna otra cosa distinta de ella misma. Así como el significado del enunciado “ayer llovió” es algo distinto del enunciado mismo (a saber, la proposición que éste expresa), o así como el significado de aplaudir en un concierto es algo distinto de tal acción (por ejemplo, expresar nuestro agrado por el espectáculo), así también —vimos que sostienen algunos filósofos— una condición necesaria para que una vida tenga significado es que tenga una conexión con algo distinto de ella misma, algo más allá de sus límites y que, además, sea objetivamente valioso. Examinemos, en lo que sigue, esta manera de concebir la vida significativa.

#### **8.3.1 Ir más allá de los límites personales, como condición de una vida significativa**

La tesis de que la vida adquiere significado por su conexión con algo distinto de ella, encuentra apoyo en el hecho de que muchas veces los planteamientos sobre la carencia de sentido de la vida humana se defienden —precisamente— argumentando que ésta tiene poca o nula relación con un ámbito más amplio que el meramente humano. En capítulos anteriores vimos que hay quienes argumentan, por ejemplo, que nuestras vidas son absurdas porque duran unos pocos instantes en comparación con el tiempo a escala cósmica o porque somos una ínfima especie perdida en la inmensidad del universo o porque el valor de cualquier cosa que hagamos no puede justificarse *sub specie aeternitatis* o porque la muerte hace inútil cualquier cosa que hagamos, pues le pone fin a nuestra existencia individual y ese es un límite absoluto infranqueable para nosotros. Si lo que nos lleva a ver la vida como carente de sentido es la constatación de sus estrechos límites, entonces,



argumenta Robert Nozick,<sup>48</sup> habría que considerar la superación de ciertos límites —es decir, la trascendencia de ellos— como una condición requerida para que adquiriera algún sentido.

¿Cuáles son los tipos de límites personales que los agentes tenemos? ¿Con qué tipo de cosas externas a nosotros podemos conectarnos? Hay una gran variedad de límites en la vida de cualquier agente, por ejemplo, los que dependen de su situación socio-histórica (como nacer en la Grecia Antigua o ser ciudadano de un país que tiene una religión de estado), los asociados con sus condiciones físicas y mentales (como padecer de un desorden mental o sufrir una discapacidad física), el límite temporal que a todos nos impone la muerte, etc. Además, como afirma acertadamente Nozick, el agente puede conectarse con cosas externas a él que permanecen externas (por ejemplo, la música) y también con cosas que siendo externas se incorporan a su vida de alguna manera (por ejemplo, los hijos).<sup>49</sup> Ir más allá de cualquiera de los límites personales y conectarse con cualquier cosa externa a uno mismo, evidentemente, no es suficiente para darle sentido a la propia vida; alguien que —por ejemplo— nació en una dictadura y siendo extremadamente pobre, pero que llega a ser ciudadano libre de una república y a vivir en la opulencia, no por ello tiene una vida con sentido, porque ni los límites que supone vivir en una dictadura y ser pobre privan a una persona de la posibilidad de tener una vida con sentido, ni ser ciudadano de una república y tener grandes riquezas son cosas que por sí mismas puedan conferirle sentido a una vida.

¿Qué tipo de límites personales hay que trascender y con qué tipo de cosas externas hay que conectarse, entonces, para tener una vida significativa? Procurar conferirle significado a nuestra vida, dice Nozick, “es procurar trascender los límites de nuestra vida individual [...] vinculándonos con algo de valor”,<sup>50</sup> es decir, es conectarnos con algo valioso objetivamente que va más allá de lo que sólo nos incumbe en lo personal. De un hombre rico y excéntrico que viviera prácticamente aislado, escuchando discos de música clásica, leyendo buena literatura, practicando el arte culinario y disfrutándolo en veladas solitarias, tal vez diríamos que tuvo una vida satisfactoria en la que disfrutó de cosas objetivamente valiosas, pero no diríamos que tuvo una vida significativa porque de ella no resultó nada que rebasara lo que incumbe a su propio interés. En contraste con esto, dar clases en una escuela de educación básica o trabajar en un taller automotriz, por ejemplo, son actividades que, en principio, pueden contribuir al significado de la

---

<sup>48</sup> Cfr. 1) Nozick, *Philosophical Explanations, op. cit.*, pp. 596-597 y 603. 2) Robert Nozick, *The Examined Life. Philosophical Meditations*, N.Y.: Simon and Schuster, 1989. Aquí sigo la traducción al español de Carlos Gardini, *Meditaciones sobre la vida*, Barcelona: Gedisa, 1992, 2ª ed., p. 133.

<sup>49</sup> Cfr. Nozick, *Meditaciones sobre la vida, op. cit.*, p. 133.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 133 y 134. Esta tesis de Nozick sobre el sentido de la vida, también es examinada en los siguientes textos: 1) Nozick, *Philosophical Explanations, op. cit.*, pp. 571-645. 2) Metz, “The Concept of Meaningful Life”, *op. cit.*, p. 145. 3) Metz, “Recent Work on the Meaning of Life”, *op. cit.*, p. 799.

vida de un agente por conectarlo con cosas valiosas o importantes que no se refieren sólo a sus intereses estrictamente personales.

La importancia que Nozick le confiere a la trascendencia de lo que concierne al interés estrictamente personal está estrechamente conectada con la importancia que, en la sección anterior, dijimos que tiene la moralidad para una vida significativa. Si una vida no es nunca moralmente neutra porque, entre otras cosas, la manera en que un agente vive afecta siempre a terceras personas (en tanto que muchas de las cosas que *hace* y *deja de hacer* tienen un impacto positivo o negativo en ellas), cabe considerar como inmoral a quien actúa teniendo en cuenta únicamente sus intereses estrictamente personales, sin considerar en absoluto las necesidades e intereses de quienes le rodean; aquel hombre rico y excéntrico del ejemplo anterior actúa inmoralmente en la medida en que no participa, en absoluto, en la vida política de su comunidad, no se toma ninguna molestia para intentar apoyar a quienes lo rodean y han sufrido alguna desgracia, no toma en cuenta las necesidades que pudieran tener sus padres o vecinos, etc.

Notemos, sin embargo, que trascender el límite de lo que concierne al interés estrictamente personal es algo que no únicamente se logra a través de acciones o metas *eminente* morales —como sería, por ejemplo, apoyar a quienes han perdido familiares y bienes materiales a causa de un terremoto o lograr que la legislación les reconozca a las mujeres los mismos derechos que a los varones. También las actividades y metas artísticas, teóricas, etc., pueden permitir que un agente se conecte con algo más allá de sus intereses individuales, en la medida en que otros pueden disfrutar o aprovechar eso que el agente produce o crea; así, a través de sus composiciones musicales o de sus hallazgos en el campo de la Física un agente va más allá de lo que lo que concierne a su interés estrictamente individual, porque estos logros permiten que, por ejemplo, otros disfruten de experiencias estéticas musicales o tengan una mejor comprensión del mundo físico.

La forma de vida humana requiere siempre de la relación con otras personas, porque dependemos unos de otros para satisfacer nuestras necesidades y porque vivimos dentro de grupos humanos con cierta historia y determinado bagaje cultural del que participamos y que, en alguna medida, podemos contribuir a desarrollar. Así, dado que (i) un agente no puede tener una vida valiosa para un ser humano, a menos que participe en alguna medida de cosas que conciernen al interés de otras personas, y (ii) tener una vida significativa quiere decir, al menos en parte, tener una vida objetivamente valiosa, entonces, habrá que concluir que (iii) para que la vida de un agente sea significativa él tiene que participar en alguna medida de cosas que conciernen al interés de otras personas.

La propuesta sobre el sentido de la vida de Nozick puede resumirse así: Un agente tiene una vida con sentido si (a) no se ocupa exclusivamente de sus intereses personales y (b) realiza, crea y/o promueve cosas que poseen algún valor objetivo, es decir, un valor que es independiente de sus deseos y preferencias individuales. Juzgamos que carece de sentido la vida de aquel excéntrico del que hablábamos, porque sólo se ocupa de sus propios intereses, pero hacemos un juicio similar de la vida de un científico nazi porque, aunque lo que hace no atañe sólo a su interés personal, tampoco es objetivamente valioso. Preguntémosnos, ahora, ¿qué relación guarda la propuesta de Nozick con la de Flanagan, quien afirma que el límite que hay que trascender para tener una vida con sentido es el de la propia muerte? Veamos.

La muerte se puede considerar el mayor límite para cada persona en tanto que pone fin a su existencia y, si el significado se obtiene yendo más allá de los límites personales, argumenta Owen Flanagan, entonces, lograr alguna trascendencia más allá de la propia muerte es una manera de darle sentido a la vida.<sup>51</sup> Pero, ¿cómo puede un agente ir más allá del límite que le impone la muerte, si morir es precisamente dejar de existir? Aunque Flanagan no responde esta pregunta de manera plenamente argumentada, creo que su razonamiento podría reconstruirse de la siguiente manera:<sup>52</sup>

- (i) Lograr alguna trascendencia más allá de nuestra muerte es una manera de darle sentido a nuestra vida.
- (ii) Las acciones, creaciones y logros de un agente expresan su identidad<sup>53</sup> o lo que él es, cuando son una manifestación de aquello que valora, de las aspiraciones que tiene a mediano y largo plazo, de lo que le interesa con más intensidad y constancia, etc.
- (iii) Cuando las acciones, creaciones o logros que expresan la identidad de un agente llegan a terceras personas, incluso después de que él ha muerto, cabe decir que *lo que el agente es* trasciende a su propia muerte. Dice Flanagan:

Estar muerto significa ser, de nuevo, nada en absoluto. [...D]ejar partes de nosotros mismos en el mundo, por haber cambiado el mundo en direcciones que tienen importancia, que son positivas, mitiga la amenaza de mi fallecimiento. Ésta es una clase de trascendencia naturalista, una forma en la que cada uno de nosotros, si somos afortunados, podemos dejar huellas bien hechas, más allá del tiempo que transcurre entre nuestro nacimiento y nuestra muerte.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Cfr. Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, op. cit., pp. 10-11.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 4-5 y 10-11.

<sup>53</sup> En el siguiente apartado se examinará más detalladamente lo que Flanagan entiende por "expresar la propia identidad".

<sup>54</sup> Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, op. cit., pp. 10-11. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Flanagan son mías.]

Por lo tanto:

- (iv) Realizar acciones, crear cosas o lograr propósitos que expresen nuestra identidad y que llega a otras personas, incluso después de que hayamos muerto, es una manera de darle sentido a nuestra vida. [A partir de (i) y (iii).]

En tanto que defensor de una concepción objetivista del sentido de la vida, Flanagan agrega que —sean cuales sean las acciones, creaciones o logros que le permiten al agente trascender más allá de su muerte— tienen que tener por objeto algo valioso intrínsecamente.<sup>55</sup> De manera, pues, que un agente tiene una vida con sentido, según Flanagan, si lo que hace, crea o logra: (1) tiene por objeto algo intrínsecamente valioso; (2) expresa su identidad o lo que él es; y (3) influye en otras personas, incluso después de que él ha muerto.

Ahora bien, si la influencia de lo que el agente hace, crea o logra tiene que perdurar más allá de su muerte —como se establece en (3)— cabe preguntarnos: ¿Cuánto tiempo más tiene que perdurar? ¿Unos años? ¿Décadas? ¿Siglos?... ¿Acaso la noción de “una vida que tiene sentido” es gradual, en relación con la mayor o menor duración temporal de los logros del agente? ¿Habría que considerar más significativa la vida de Miguel Ángel, que la de un extraordinario artista que viviese en los últimos siglos de la existencia de nuestra especie, sólo porque la obra del primero habría perdurado más años después de su muerte? Aún más, dado que cualquier cosa que un agente haga no podrá influir en otros seres humanos cuando nuestra especie se haya extinguido para siempre, ¿se tiene que concluir que, *en último término*, la vida de cualquier ser humano carece de sentido? Notemos que el requerimiento de la duración después de la muerte conduce a Flanagan hacia los planteamientos escépticos (contra los que se argumentó en el apartado 6.4.3), porque él tiene que reconocer que —dada la finitud de nuestra especie— cualquiera de los logros que pudiera tener una persona tarde o temprano desaparecerá en absoluto.

Si Flanagan pretende rechazar el escepticismo y defender una concepción objetivista del sentido de la vida, como parece que es el caso, tiene prescindir de su requerimiento de la trascendencia más allá de la muerte —es decir, tiene que prescindir de una parte de lo que establece en la condición (3). Si prescinde de tal requerimiento, la propuesta de Flanagan sería la siguiente: Una vida con sentido es aquella en que el agente hace, crea o logra algo intrínsecamente valioso, que expresa su identidad y que influyen en otras personas además de él mismo. Esta propuesta es prácticamente igual a la que vimos que sostiene Nozick, excepto porque agrega la

---

<sup>55</sup> Cfr. *Idem*.

importante condición relativa a la identidad del agente, de la que hablaré con detalle en el siguiente apartado.

Propuestas como las de Nozick y Flanagan tienen la ventaja, creo yo, de que permiten reconocer como significativas no sólo las vidas de quienes tienen oportunidad de plantearse metas bien definidas de segundo nivel que orienten sus acciones, sino también vidas en las que —estando limitada esta oportunidad— sin embargo son vividas de manera valiosa y aportan una diferencia positiva en el mundo. No cabe decir, por ejemplo, que la vida de una mujer está orientada por metas de segundo nivel que ella se ha propuesto, si se da el caso de que ha contraído matrimonio, tiene hijos y se dedica exclusivamente a cuidarlos, porque esa es la única opción socialmente aceptada para las mujeres de su comunidad; no obstante, al educar y al apoyar a sus hijos para que desarrollen sus aptitudes, al preocuparse porque éstos no contraigan enfermedades ni adopten prejuicios racistas ni homofóbicos, al alentarlos a asumir sus responsabilidades cívicas, etc., ella podría estarle dando significado a su vida por el impacto positivo que logra en sus hijos e, indirectamente, en su comunidad.

Es a través de cosas valiosas como la amistad, el amor, la promoción de causas justas, la conservación y transmisión de las tradiciones, la ciencia, el arte, etc., como —según Nozick y Flanagan— podemos ir más allá de lo que incumbe sólo a nuestro interés individual.<sup>56</sup> Pero, de acuerdo con estos filósofos, para que una u otra cosa valiosa logre realmente conferirle sentido a nuestra vida se requiere que nuestro compromiso con ella sea estrecho y no trivial, lo cual se logra únicamente si se trata de algo que está vinculado con nuestra identidad o nuestra personalidad. A continuación intentaré precisar lo anterior.

### **8.3.2 La personalidad y el sentido de la vida**

El sentido de la vida de un agente, ¿está relacionado, de alguna manera, con su personalidad, con lo que a él le gusta o le interesa, con sus aspiraciones, con lo que es importante para él, etc.? Es verdad que un agente no puede tener una vida con sentido a menos que satisfaga ciertas condiciones impersonales, es decir, condiciones que son iguales para cualquier agente independientemente de sus rasgos individuales —por ejemplo, realizar algo objetivamente valioso y que tenga relación con los intereses de terceras personas. Pero, además de estas condiciones impersonales, ¿hay algún requerimiento de la vida significativa que sea relativo a cada agente en lo

---

<sup>56</sup> Cfr. 1) Nozick, *Philosophical Explanations*, op. cit., pp. 594-595 y 619-627. 2) Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, op. cit., p. 10.

individual? Flanagan, Nozick, Platts y otros aciertan cuando responden afirmativamente a esta cuestión, si bien sus respuestas varían en varios aspectos.

Para Flanagan, lo que un agente hace crea y logra puede darle sentido a su vida sólo en el caso de que sea una expresión de su identidad: "Si algo [...] es necesario para una vida que vale la pena vivir, es esto: Que yo desarrolle una identidad y que la exprese."<sup>57</sup> Lo que conforma la identidad del agente, de acuerdo con Flanagan, son sus aspiraciones a mediano y largo plazo, sus apreciaciones acerca de lo que es importante o valioso, ciertas disposiciones temperamentales, los roles sociales que desempeña, la forma en que se relaciona con otros, sus intereses más constantes, sus deseos más duraderos, etc.<sup>58</sup> Platts coincide con Flanagan en que la individualidad del agente es importante para el sentido de su vida, pero, a diferencia de él, no habla de la identidad sino de la personalidad.

Aunque en "La moralidad, la personalidad y el sentido de la vida" Platts no defiende ninguna concepción particular de la personalidad, sí se ocupa de mostrar que ésta tiene que ser considerada en cualquier análisis sobre el sentido de la vida,<sup>59</sup> él menciona que entre los elementos constitutivos de la personalidad están los intereses, necesidades, aspiraciones y actitudes morales del agente.<sup>60</sup> La vida de una persona puede no tener sentido porque lo que hace carece de valor objetivo, pero también porque —como dice Platts— incluso si es objetivamente valioso, no tiene ninguna relación con sus aspiraciones, intereses, valoraciones morales, etc. Supongamos que se admite, por ejemplo, que *la actividad* de Sísifo no es absurda en tanto que rodar una roca es un castigo justo que los dioses le han impuesto; incluso admitiendo esto y admitiendo también que Sísifo tiene deseos de realizar aquella actividad que sabe que es un castigo justo, *la vida* de Sísifo carece de sentido —de acuerdo con Platts— porque esforzarse en rodar una roca sin ningún propósito ulterior no es ni puede ser una expresión de las actitudes morales, los intereses, las aspiraciones, etc., de Sísifo o de cualquiera otro agente racional, esto es, "no puede ser la *expresión* de ningún aspecto de la *personalidad* de una persona."<sup>61</sup>

Sin pretender que las concepciones de personalidad y de identidad personal son exactamente iguales, notemos que hay varias coincidencias en la manera en que Platts y Flanagan las describen respectivamente; los intereses, aspiraciones y valoraciones de los agentes, por

---

<sup>57</sup> Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>58</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, pp. 4-5. 2) Owen Flanagan y Amélie O. Rorty, "Introduction"; en Owen Flanagan y Amélie O. Rorty (eds.), *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, Boulder, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993, pp. 2-4. 3) Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, pp. 134-135.

<sup>59</sup> Cfr. Platts, "La moralidad, la personalidad y el sentido de la vida", *op. cit.*, p. 62.

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 59.

ejemplo, conforman parte de lo que Platts llama "personalidad"<sup>62</sup> y Flanagan "identidad personal".<sup>63</sup> Puesto que lo que se intenta introducir en la discusión sobre el sentido de la vida es la importancia que tienen los rasgos individuales del agente, me parece que es más adecuado y menos problemático utilizar la noción de "personalidad" que la de "identidad", porque esta última algunas veces remite a cuestiones que tienen que ver con criterios de persistencia de un *yo* a través del tiempo o con una supuesta sustancia metafísica que subyace a una serie de actos y estados mentales.

En todo caso, como he dicho, lo que aquí quiero considerar es el rol que tienen los rasgos individuales del agente en el sentido de su vida. ¿En qué consiste este rol? Tener una personalidad o una identidad propia quiere decir, en parte, que las elecciones, acciones y propósitos importantes de nuestra vida son la expresión de aquello que valoramos, de lo que nos interesa de manera más constante, de nuestras aspiraciones, etc., en vez de ser el producto de caprichos pasajeros, de la imitación irreflexiva o de la manipulación. De una persona que, por ejemplo, modifica radicalmente el tipo de lecturas que hace, su manera de hablar y sus proyectos laborales, dependiendo de su entorno social o político, puede afirmarse que no ha desarrollado una personalidad o una identidad propia, que no ha definido preferencias, valores, proyectos de vida, etc., que tengan cierta estabilidad, más allá de las circunstancias. En cambio, ha desarrollado una identidad propia o una personalidad la mujer o el hombre que, por ejemplo, reflejan en sus actitudes y en aquello que hace un aprecio más o menos estable por ciertas expresiones artísticas, determinadas convicciones políticas, algunos tipos de proyectos profesionales, etc.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede argumentar a favor de la relación entre una vida con sentido y la personalidad del agente de la siguiente manera:

- (i) Para que un agente tenga una vida con sentido no basta con que las elecciones, acciones y propósitos importantes de su vida tengan por objeto algo valioso en sí mismo, sino que se requiere, además, que *él juzgue* tales objetos como valiosos en sí mismos y que *tenga un interés persistente* y no pasajero por ellos. Impartir talleres de poesía y dictar conferencias acerca de la importancia de ésta, por ejemplo, no puede contribuir al sentido de la vida de un agente aunque sea algo objetivamente valioso, si él se dedica a tales actividades sólo por las ganancias económicas que le reportan, pero considera que la poesía no tiene valor alguno y se aburre tremendamente con ella; en un caso así, cabe esperar que si el agente

---

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>63</sup> Cfr. 1) Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, *op. cit.*, pp. 4-5. 2) Flanagan y Rorty, *op. cit.*, pp. 2-4.

creyera que pude ganar más dinero y aburrirse menos impartiendo clases de karate o promoviendo peleas de perros, por ejemplo, abandonaría por completo sus actividades de promoción de la poesía.

- (ii) Las elecciones, acciones y propósitos de un agente expresan su personalidad o su identidad propia cuando son acordes con aquello que él valora, con lo que le interesa de manera más constante, con sus aspiraciones, etc.

Por lo tanto:

- (iii) Para que un agente tenga una vida con sentido las elecciones, acciones y propósitos importantes de su vida tienen que ser una expresión de su personalidad o identidad propia.

Cabe notar que el desarrollo de la identidad o de la personalidad no tiene que ser, ni puede ser, una empresa meramente individual. Adquirir una identidad propia o una personalidad no significa, necesariamente, diferenciarnos lo más posible de quienes nos rodean o tener una personalidad excéntrica o ser excepcionalmente notables en alguna cosa o rechazar sistemáticamente cualquier ideal de nuestra cultura. Nuestra individualidad se configura siempre en relación con los otros,<sup>64</sup> dentro de los grupos humanos de los que formamos parte, con los cuales compartimos ciertas circunstancias socio-históricas, una tradición cultural, determinados ideales, etc., que aceptamos, rechazamos o transformamos, pero que son siempre el punto de partida en la configuración de la persona que somos.

La misma posibilidad de expresar nuestra identidad o nuestra personalidad a través de lo que hacemos, requiere de un medio social y cobra una u otra forma dependiendo de las características de éste. Así, por ejemplo, en sociedades marcadamente machistas el hecho de ser mujer puede restringir las posibilidades de auto-expresión que se tienen; hoy en día, por citar un caso, las leyes iraníes establecen que las mujeres necesitan el permiso de sus esposos para poder ejercer sus profesiones y eso, sin duda, limita las posibilidades que una mujer iraní tiene para expresar sus intereses, aspiraciones, valoraciones, preferencias, etc. Refiriéndose a la influencia del medio social sobre la expresión de la propia identidad, dice Flanagan:

Filósofos desde Aristóteles hasta el presente así como antropólogos, nos han enseñado que en cada cultura, para llegar a ser capaces de expresar cualquier cosa de valor se requiere de una comunidad, tal como lo requiere la auto-expresión. Además, cómo es un individuo y qué es lo que él busca expresar, pueden ser cosas que tienen un valor mayormente comunitario o mayormente personal. Será cosa de gran contingencia el grado en que un determinado individuo desarrolle sus poderes de autoría propia y resida en un mundo en el que pueda usar en formas creativas esos poderes. [...] Lo que *no* será contingente —sostengo— es que habrá

---

<sup>64</sup> Cfr. Flanagan, *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, *op. cit.*, p. 5.



yo individuales y que si ellos encuentran significado y valor, será a través de la auto-expresión. Esto, sostengo, es verdadero de los nietzscheanos, libertarios, budistas y benedictinos. Es tan verdadero de la Madre Teresa como lo es de Madonna.<sup>65</sup>

Expresar la propia individualidad, pues, no es algo que sólo pueden hacer quienes tienen talentos excepcionales o quienes gozan de una excepcional buena fortuna. Expresa su individualidad todo aquel que es realmente un agente y no una marioneta carente de voluntad propia,<sup>66</sup> quien elige, actúa y crea en la medida en que sus circunstancias se lo permiten y en consonancia con lo que juzga que es valioso o importante, con las aspiraciones que tiene, con sus habilidades, con lo que le divierte o le interesa de manera especial, con sus proyectos a mediano y largo plazo, etc., y eso —en principio— está al alcance de cualquier persona.

La importancia de que aquello que le da sentido a la vida de una persona sea una expresión de su individualidad es algo que, como hemos dicho, también acepta Nozick, aunque él lo plantea en términos algo distintos a los que hemos utilizado hasta aquí. Una vida significativa, según Nozick, no puede ser una vida desintegrada o sin unidad, no puede ser una vida que consista meramente en momentos aislados, acciones que responden al capricho del momento, elecciones arbitrarias, etc.<sup>67</sup> Tener metas a largo plazo, plantearnos proyectos de vida, comprometernos permanentemente con causas que juzgamos importantes, cultivar con ahínco determinados intereses, etc., es el tipo de cosas que puede darle unidad a la vida de una persona, que pueden darle coherencia e integración a sus acciones y elecciones. Cuando, además, esas metas, proyectos, compromisos, etc., le permiten al agente vincularse con cosas valiosas que afectan a otras personas, entonces, puede llegar a tener una vida significativa, pero sólo a condición de que tal vínculo involucre estrechamente al agente y no sea trivial o, dicho de otro modo, a condición de que el vínculo sea tal que el agente se comprometa activamente y de manera sostenida en la realización de acciones que requieren un esfuerzo importante de su parte:

El significado se puede obtener vinculándose con algo de valor. Sin embargo, la naturaleza del vínculo es importante. Yo no puedo infundir significación a mi vida diciendo que estoy vinculado con la promoción de la justicia en el mundo, si esto significa que leo los periódicos todos los días o todas las semanas y así me fijo cómo andan la justicia y la injusticia. Ese vínculo es demasiado trivial e insustancial. [...] Cuanto mayor sea el vínculo, cuanto más estrecho, más vigoroso, más intenso y extenso sea, mayor es la significación obtenida. Cuanto más estrecha sea la conexión con el valor, mayor será el significado.<sup>68</sup>

El nexo entre la propuesta de Nozick y las propuestas de Platts y Flanagan, puede establecerse si se reconoce que un agente no puede tener vínculo fuerte con alguna cosa de valor,

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53.

<sup>67</sup> Cfr. Nozick, *Philosophical Explanations*, *op. cit.*, p. 594.

<sup>68</sup> Nozick, *Meditaciones sobre la vida*, *op. cit.*, p. 134. Ver además: Nozick, *Philosophical Explanations*, *op. cit.*, pp. 595 y 611.

a menos que esto sea algo con lo que él se identifica, que está asociado con las cosas que le importan de manera especial en la vida, que juzga particularmente interesante o deseable, en suma, con algo que guarda consonancia con la personalidad del agente, con su identidad.<sup>69</sup> Si sabemos, por ejemplo, que la máxima aspiración de un joven es llegar a ser un futbolista notable, que desde pequeño ha participado regularmente en competencias deportivas de diversos tipos, que muchas de sus lecturas son sobre temas asociados con el deporte y el fútbol, que procura tener amistades que compartan su interés por el deporte, etc., entonces, no resultará extraño que él establezca fuertes compromisos con las actividades del club deportivo de su comunidad o con una campaña que promueva el deporte entre los adolescentes; pero parece que no habría por qué esperar que él estableciera vínculos especialmente estrechos y duraderos con asociaciones ambientalista o con las actividades de un club de cinéfilos, porque esto no es algo que guarde mayor consonancia con su personalidad, sus intereses y su carácter.

Desde una perspectiva de la moral muy distinta a la objetivista que hasta aquí venimos examinando, Hume reconoció también la estrecha relación que hay entre la moral y los rasgos que definen la individualidad del agente. Según Hume, al juzgar si una determinada acción es virtuosa o viciosa no podemos considerarla como algo aislado, sino en tanto que expresión del carácter del agente, en tanto que expresión de sentimientos estables que el agente tiene hacia las cosas y que se manifiestan en su conducta en general:

[E]l hecho de que una *acción* sea virtuosa o viciosa se debe tan sólo a que es signo de alguna cualidad o carácter. Esa acción tiene que depender de principios estables de la mente, que se extienden por toda la conducta y forman parte del carácter de la persona. [...] Cuando investigamos sobre el origen de la moral, en ningún caso tenemos que examinar una acción aislada, sino precisamente la cualidad o carácter de que se deriva dicha acción.<sup>70</sup>

Se suscriba una perspectiva cognoscitivista o no-cognoscitivista de la moral, pues, los rasgos de la individualidad del agente, de su carácter o personalidad, parecen ser elementos importantes para juzgar sobre la moralidad de su vida y, por tanto, también sobre su sentido.

---

<sup>69</sup> Esto no se contradice con la afirmación, sostenida en el apartado 8.2.3, de que el deseo de un agente por *alguna* de sus metas puede menguar considerablemente y el agente puede sentirse aburrido de perseguirla, sin que necesariamente su vida deje de tener sentido. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que aunque se vea menguado el deseo de un agente por *x* meta, puede seguir experimentando un deseo intenso por alcanzar otras de sus metas, por cultivar ciertas amistades, por participar en determinada actividad política, etc.; con todas estas cosas el agente puede seguir manteniendo vínculos estrechos y todas ellas son parte de lo que puede conferirle sentido a su vida. En segundo lugar, hay que tener presente que la personalidad del agente no se compone únicamente de sus deseos más constantes e intensos, sino también de sus apreciaciones acerca de lo que es objetivamente valioso, de los ideales a los que aspira, de los roles sociales que desempeña, de sus formas de relacionarse con otros, etc.; de modo que un agente puede ver considerablemente menguado su deseo por una *x* meta *y*, sin embargo, esta meta puede seguir teniendo una conexión importante con su personalidad, porque —por ejemplo— perseguirla es indispensable para el desempeño de un cierto rol social que él ha asumido, o porque es importante para mantener cierto tipo de relaciones interpersonales que él valora, etc.

<sup>70</sup> Hume, *op. cit.*, §575, (III.III.I, p. 764).

## **8.4 EL SENTIDO DE LA VIDA COMO REALIZACIÓN DE DIVERSAS COSAS VALIOSAS QUE SE TIENEN EN ALTA ESTIMA**

En la primera sección de este capítulo hemos visto que una de las maneras de concebir al sentido de la vida es en función del compromiso que se tiene con cosas que pueden ser de muy diversos tipos, pero a las que se tiene en alta estima. Así, desde esta perspectiva, que el agente logre ir más allá de lo que sólo le incumbe en lo personal no es el rasgo definitorio de la vida con sentido y tampoco son sólo las metas bien definidas las que se considera que pueden hacer significativa la vida de un agente, sino también las relaciones que establece a lo largo del tiempo, las causas que apoya, los intereses que cultiva, sus proyectos a corto y largo plazo, etc. Susan Wolf y Joseph Ellin, como veremos, están entre quienes suscriben esta concepción del sentido de la vida.<sup>71</sup>

### **8.4.1 La coincidencia del valor objetivo y del interés subjetivo del agente**

Hay diversas cosas a las que se les puede reconocer un valor objetivo, es decir, un valor que es independiente de los deseos, preferencias o intereses que cada agente en particular pudiera tener en relación con ellas; por ejemplo, mantener limpio el medio ambiente es algo objetivamente valioso porque, aunque haya quien no sienta ningún interés ni gusto por esto, en sí mismo es mejor un mundo limpio que uno contaminado; comer con moderación también es objetivamente valioso porque, independientemente de que las personas tenemos algunas veces ganas de seguir comiendo cuando ya estamos satisfechas, la moderación al comer es un factor importante para mantenernos saludables. Existen, también, otras cosas hacia las cuales alguien puede sentirse fuertemente inclinado o atraído, a pesar de que carezcan de cualquier valor objetivo;<sup>72</sup> por ejemplo, una persona puede sentir una gran inclinación a dedicar todo su tiempo libre a ver telenovelas, pese a que esto no tenga un valor que sea independiente del gusto o la satisfacción que a ella le proporciona. Lo que Susan Wolf y Joseph Ellin sostienen es que una vida significativa es aquella en que la inclinación personal hacia determinadas cosas se conjuga con el valor objetivo que éstas poseen.<sup>73</sup>

Involucrarse activamente con proyectos, relaciones, intereses, metas, etc., que son objetivamente valiosos y por los que el agente experimente una atracción subjetiva es lo que define

---

<sup>71</sup> Cfr. 1) Wolf, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life", *op. cit.*, pp. 211-212. 2) Susan Wolf, "The Meanings of Lives", 2004, [www.law.nyu.edu/clppt/program2003/readings/wolf.pdf](http://www.law.nyu.edu/clppt/program2003/readings/wolf.pdf) 3) Ellin, *op. cit.*, p. 325.

<sup>72</sup> Ronald Dworkin es uno de los muchos filósofos que analizan la distinción entre los valores intrínsecos u objetivos y los valores subjetivos; ver: Ronald Dworkin, *Life's Dominion*, N.Y.: Alfred A. Knopf, 1993, pp. 71-72.

<sup>73</sup> Cfr. 1) Wolf, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life", *op. cit.*, pp. 208-213. 2) Susan Wolf, "Meaning and Morality"; en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XCVII, Parte 3, 1997, pp. 304-306. 3) Susan Wolf, "Meaning of Life"; en Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres: Routledge, 1998, Vol. 5, p. 623. 4) Ellin, *op. cit.*, pp. 325-327.

a una vida con sentido, según Wolf. No sólo las metas de segundo nivel, pues, son las que le confieren sentido a una vida, sino una diversidad de cosas que, siendo objetivamente valiosas, son también deseables o apetecibles para una determinada persona:

Podemos resumir mi propuesta en términos de un eslogan: "El significado surge cuando la atracción subjetiva encuentra lo objetivamente atractivo." La idea es que en un mundo en el cual algunas cosas son más valiosas que otras, el significado surge cuando un sujeto descubre o desarrolla una afinidad por una o usualmente varias de las cosas más valiosas, y tiene y hace uso de la oportunidad de involucrarse con esa o esas cosas en una forma positiva.<sup>74</sup>

En consonancia con esto, Ellin sostiene que una vida significativa se alcanza a través de cosas objetivamente valiosas que la persona realiza, disfruta, se propone, etc., y que, dice Ellin, contribuyen a hacer mejor su propia vida y la de otras personas:

¿Qué da significado a la vida de una persona individual? Cosas tales como involucrarse en actividades que valen la pena, tener metas y proyectos interesantes, disfrutar de la compañía de amigos y de los seres queridos, poseer un sentido del valor propio —en resumen, ser de provecho para ti mismo y para otras personas [...].<sup>75</sup>

¿Por qué es importante, para el sentido de la vida, la atracción subjetiva del agente por aquello a lo que dedica su tiempo y sus esfuerzos? Como vimos en 8.2.3, un agente no puede tener una vida con sentido si en *todos sus espacios vitales* se encuentra aburrido, fastidiado o frustrado; aunque, por supuesto, una dosis de frustración y de fastidio puede ser inevitable en la vida de cualquier persona, porque nuestros proyectos, relaciones, compromisos, etc., no siempre se desarrollan en la manera en que quisiéramos y algunas veces requieren de la realización de tareas rutinarias que pueden resultarnos aburridas; además, como vimos también en 8.2.3, es posible que entre las múltiples cosas que hacemos y buscamos en nuestra vida, haya alguna o algunas metas por las que hemos perdido interés y, sin embargo, decimos mantener nuestro compromiso con ellas porque —entre otras cosas— juzgamos que son objetivamente valiosas. Pero notemos que Wolf y Ellin no se limitan a sostener que sentir aburrimiento con la propia vida es incompatible con que ésta sea significativa, sino que imponen una condición positiva: La vida con sentido requiere que —en general— el agente sienta atracción por lo que hace, que esto despierte su interés, le sea gratificante y lo haga sentir realizado.<sup>76</sup> ¿Qué es lo que permite que el agente experimente estos estados subjetivos en relación con ciertas metas, actividades, relaciones, proyectos, etc.? ¿Por qué sin dichos estados subjetivos su vida no puede ser significativa?

Como vimos que hacen Flanagan y Platts, Wolf también acierta en reconocer que lo que le confiere sentido a la vida de una persona tiene que estar en consonancia con su identidad o con su

---

<sup>74</sup> Wolf, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life", *op. cit.*, p. 211. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Wolf son mías.] El mismo eslogan mencionado en esta cita, se repite en: 1) Wolf, "Meaning and Morality", *op. cit.*, p. 305. 2) Wolf, "Meaning of Life", *op. cit.*, p. 632.

<sup>75</sup> Ellin, *op. cit.*, p. 325.

<sup>76</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 326. 2) Wolf, "The Meanings of Lives", *op. cit.*, pp. 4-5 y 9-10.

personalidad, ser una expresión “de quien ella es y quiere ser”,<sup>77</sup> de los intereses y valores que son fundamentales para ella. Esta consonancia con la propia identidad o con la personalidad de uno —como explica Wolf— es lo que hace posible que surja una atracción subjetiva intensa y duradera por determinadas cosas, que éstas nos cautiven, apasionen o emocionen de una manera no pasajera; sólo si esto sucede, uno puede llegar a comprometerse activamente con dichas cosas y darle, así, un sentido a la propia vida,<sup>78</sup> pues una atracción superficial y pasajera por una cosa no logra “engancharse” nuestra voluntad, no logra involucrarnos de manera estrecha con las cosas. Sólo quien tiene una personalidad tal que valora cosas tales como la disciplina mental, la creatividad para idear estrategias, el pensamiento analítico, etc., puede, por ejemplo, llegar a desarrollar una fuerte pasión por el ajedrez y estar dispuesto a invertir buena parte de sus esfuerzos y tiempo en mejorar sus habilidades para este juego.

Comprometernos activamente con algo que nos atrae o nos interesa no quiere decir, sin embargo, que tal compromiso sea necesariamente placentero. Muchas veces las cosas que hacemos y que nos apasionan envuelven momentos de gran estrés, de esfuerzos y sacrificios grandes, de peligro e, incluso, de dolor;<sup>79</sup> piénsese, por ejemplo, en el esfuerzo que se requiere para escribir un libro o en el estrés que experimenta un médico que atiende el área de urgencias en un hospital. Aun así, cuando la persona siente atracción por algo que guarda gran consonancia con su personalidad, el estrés, los peligros, los sacrificios o el dolor implicado en ello, no le impiden experimentar una gran satisfacción al hacer lo que quiere hacer, lo que le apasiona y que es una expresión de lo que más valora en la vida y de sus aspiraciones.

Pero, que el agente se sienta atraído por alguna cosa con la que se compromete activamente no es suficiente para que su vida sea significativa, como hemos visto que reconocen todos los filósofos que sostienen concepciones objetivistas del sentido de la vida, incluyendo Wolf y Ellin.<sup>80</sup> Aunque Sísifo se sintiera feliz rodando su roca toda la eternidad, aunque experimentara gran satisfacción con lo que hace, su vida no sería significativa —como se argumentó en el capítulo anterior— porque su actividad carece de valor intrínseco y no sirve a ningún proyecto o meta que sea valioso en sí mismo. Lo mismo podría decirse de alguien que pasara día tras día frente al televisor, bebiendo cerveza y viendo comedias sin ningún propósito ulterior, puesto que en este caso la persona tampoco estaría logrando nada de valor ni realizando actividades objetivamente

---

<sup>77</sup> Wolf, “The Meanings of Lives”, *op. cit.*, p. 9. [La traducción de esta y las subsiguientes citas del texto de Wolf son mías.] Ver también la nota no. 4, al pie de la página 10 de este mismo texto de Wolf.

<sup>78</sup> Cfr. Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op. cit.*, p. 209-211.

<sup>79</sup> Cfr. 1) *Ibid.*, p. 209. 2) Wolf, “The Meanings of Lives”, *op. cit.*, p. 5.

<sup>80</sup> Cfr. 1) Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op. cit.*, pp. 209-211. 2) Wolf, “The Meanings of Lives”, *op. cit.*, pp. 6-8 y 10-12. 3) Ellin, *op. cit.*, pp. 325 y 327. 3) Baggini, *op. cit.*, pp. 176.178.

valiosas; como dice Wolf, ella viviría “desconectada de todos y de todo, sin ir a ningún lado y sin lograr nada.”<sup>81</sup>

Una vida con sentido también requiere, pues, de algo objetivamente valioso, esto es, de algo que sea atractivo por poseer determinadas cualidades que son independientes de los gustos o preferencias de cada agente en particular. La pura preferencia del agente por sus metas, actividades, relaciones, etc., e —incluso— dicha preferencia aunada a su percepción de que él tiene una vida significativa, no es suficiente para que su vida sea significativa, pues, como afirma Baggini, “podemos estar equivocados sobre [...] el significado de nuestras propias vidas, o desconocer cuál es éste.”<sup>82</sup>

Ciertamente, un agente no puede tener una vida con sentido si — pese a que realiza muchas cosas valiosas— él cree que su vida carece de sentido, que nada de lo que hace vale realmente la pena; tener esta creencia, aunque sea falsa, le impide experimentar el sentimiento subjetivo de realización que parece requerir toda vida con sentido.<sup>83</sup> Pero, para que la vida del agente tenga sentido tampoco basta con que él crea que es así y que se sienta satisfecho con lo que hace; una mujer que cree que es una muestra de gran amor sufrir con abnegación los maltratos de su esposo y que cree que actúa generosamente al relegar todos sus intereses personales para ocuparse exclusivamente de los de sus hijos, no tiene una vida con sentido aunque haga gustosamente lo que hace y aunque crea tener una vida significativa, porque se equivoca al juzgar sobre el valor objetivo de su manera de vivir. Hay, pues, un rasgo epistemológico que tiene que estar presente en una vida con sentido: El agente tiene que creer que su vida tiene sentido y esta creencia tiene que estar fundamentada, al menos en parte, en otras creencias *verdaderas* acerca del valor objetivo de sus acciones, metas, relaciones, proyectos, etc.

Ahora bien, la coincidencia entre la atracción subjetiva que el agente experimenta hacia  $x$  y el valor objetivo de  $x$  no puede ser arbitraria o azarosa en una vida con sentido, sino que tiene que deberse a una adecuada relación entre lo epistemológico y lo apetitivo; es decir: Para que  $S$  tenga una vida con sentido, la atracción subjetiva que siente por  $x$  tiene que estar motivada, al menos en parte, por su creencia de que  $x$  posee un valor objetivo y esta creencia tiene que ser verdadera. De modo que, por ejemplo, si lo único que motiva a  $S$  a consagrar su vida a campañas ecológicas es su obsesión irracional por la limpieza, esto no le confiere sentido a su vida, porque la atracción

---

<sup>81</sup> Wolf, “The Meanings of Lives”, *op. cit.*, p. 6.

<sup>82</sup> Baggini, *op. cit.*, p. 178.

<sup>83</sup> En el siguiente apartado se analizará la importancia que tienen este sentimiento de realización en la vida significativa.

subjetiva que siente por la limpieza no está motivada por sus creencias sobre el valor objetivo de la limpieza del medio ambiente, sino por una pulsión irracional.

Es importante la coincidencia entre lo epistemológico y lo apetitivo, porque la experiencia de realización —de la que hablaremos con más detalle a continuación— sólo puede surgir si el agente tiene la creencia de que sus metas, relaciones, compromisos, proyectos, etc., son objetivamente valiosos, es decir, que son valiosos independientemente de que satisfaga sus particulares gustos, deseos y preferencias.

#### **8.4.2 La experiencia de realización**

Quienes defienden posiciones subjetivistas son quienes más han subrayado la importancia de la experiencia de realización para la vida con sentido; indudablemente, ser indiferentes o sentir vergüenza, remordimiento o aflicción por las actividades que uno realiza y los fines que persigue es incompatible con encontrar en ellos el sentido de nuestra vida. La diferencia entre la posición subjetivista y la objetivista radica, precisamente, en si la experiencia de realización se considera como una condición necesaria y suficiente para la vida con sentido, o si sólo se la considera una condición necesaria pero no suficiente. Como se ha visto, Ellin y Wolf adoptan esta última posición, es decir, la objetivista.<sup>84</sup>

Pero, ¿qué es lo que requiere un agente para poder encontrar realización en las actividades y propósitos que le confieren sentido a su vida? ¿Qué es lo que requiere para que, desde su propio punto de vista, su vida tenga sentido? *Ni siquiera desde el punto de vista del propio agente* la atracción subjetiva por lo que hace es suficiente para conferirle sentido a su vida —como vimos en el apartado 7.4.3 y como acertadamente han hecho notar Susan Wolf, David Wiggins y Mark Platts.<sup>85</sup> La gente puede sentirse afligida o avergonzada cuando cree que ha llevado una existencia frívola o que ha dedicado su tiempo a cosas que no son valiosas en sí mismas, por mucho que éstas le hayan gustado, la satisfagan o le proporcionan placer; así que, desde su propio punto de vista, haber satisfecho muchas de sus preferencias personales u obtenido mucho placer o hecho aquello que tenían ganas de hacer, no es sufriente para tener una vida que ellos consideren valiosa, importante o digna de vivirse y que los haga sentirse realizados. Dice Wolf: “[E]ncontramos realización en las cosas, sólo si podemos pensar en ellas de una cierta forma. Es difícil identificar exactamente una única creencia que esté siempre asociada con la experiencia de realización. A

---

<sup>84</sup> Cfr. 1) Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op. cit.*, pp. 216-217. 2) Ellin, *op. cit.*, pp. 325-327.

<sup>85</sup> Cfr. 1) Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op. cit.*, pp. 210 y 217. 2) Wolf, “Meaning and Morality”, *op. cit.*, pp. 304-305. 3) Wolf, “Meaning of Life”, *op. cit.*, p. 632. 4) Wolf, “The Meanings of Lives”, *op. cit.*, pp. 11-12. 5) Wiggins, *op. cit.*, p. 98. 6) Platts, “La moralidad, la personalidad y el sentido de la vida”, *op. cit.*, p. 59.

pesar de eso, creo que hay alguna relación entre encontrar realización en alguna actividad y creer, o al menos percibir de una manera débil, poco clara, que ahí hay algo independientemente valioso o bueno.<sup>86</sup>

Notemos que en la cita anterior Wolf habla de la experiencia de realización como algo que los agentes encontramos en una u otra actividad específica (por ejemplo, el desarrollo de un proyecto profesional), y no como una experiencia que pudiéramos tener en relación con nuestra vida considerada como un todo. Esto es correcto porque:

- (i) Experimentar realización es experimentar *un tipo* de placer —como sostiene Wolf.<sup>87</sup>
- (ii) El placer es un tipo de estado mental esencialmente transitorio, es decir, que sucede en un determinado lapso de tiempo —como se argumentó en el apartado 3.4.1 de esta tesis, al examinar la teoría milleana de la felicidad.
- (iii) Hay un lapso de tiempo determinado en el que sucede cada actividad que los agentes llevamos a cabo, pero —al menos mientras seguimos vivos— no hay un lapso de tiempo determinado en el que suceda nuestra vida considerada como un todo.
- (iv) Los agentes podemos experimentar placer con una determinada actividad, pero no con nuestra vida considerada como un todo. [A partir de (ii) y (iii).]

Por lo tanto:

- (v) Los agentes podemos experimentar realización con una determinada actividad, pero no con nuestra vida considerada como un todo. [A partir de (i) y (iv)]

Por supuesto, al considerar nuestra vida como un todo podemos juzgar que no hemos llegado a experimentar tantos *momentos de realización* como quisiéramos y, como dice Wolf, podemos querer incrementar nuestro “cociente de realización,”<sup>88</sup> pero hay que tener presente que tal incremento sólo se puede obtener a partir de actividades específicas que nos hacen sentir realizados. Ahora bien, ¿qué *tipo* específico de placer es la experiencia de realización? Lo que caracteriza a este tipo de placer, como explica Wolf, es precisamente que está asociado siempre

---

<sup>86</sup> Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op. cit.*, p. 217.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 216.

<sup>88</sup> *Idem.*



con un contenido cognitivo: La creencia de que hay algo objetivamente valioso o bueno en la actividad en la que uno encuentra realización.<sup>89</sup>

Que las personas no sólo tenemos interés en satisfacer nuestros deseos o preferencias personales, sino que nos importa también realizar actividades que sean objetivamente valiosas, se refleja —como sostienen acertadamente Wolf y Ronald Dworkin— en el hecho de juzgamos muchos asuntos y tomamos muchas decisiones importantes, bajo la consideración de que hay cosas valiosas en sí mismas y que, por eso, habría que procurarlas, aun cuando sean difíciles de obtener, impliquen sacrificios importantes e, incluso, sean desagradables o aburridas.<sup>90</sup> Las decisiones de cómo educar a nuestros hijos o qué tanto comprometernos en el cumplimiento de nuestros deberes ciudadanos, así como los juicios que hacemos sobre las medidas anti-terroristas impuestas por algunos países o las políticas anti-conceptivas de la Iglesia Católica, por ejemplo, suelen hacerse bajo el supuesto de que hay cosas que son valiosas objetivamente y otras que no lo son.

Pero, ¿qué es lo objetivamente valioso? ¿Cómo podemos saber si una determinada actividad, proyecto, meta, relación, etc., es valiosa en sí misma? Wolf afirma que su pretensión no es defender una teoría particular de los valores objetivos que sirva de sustento a su propuesta sobre el sentido de la vida, pero argumenta que —independientemente de cuál teoría de los valores se suscriba— al plantearnos la pregunta de “¿Qué es lo que hace que una vida sea realmente significativa?”, hemos admitido ya una distinción objetiva entre cosas que en sí mismas son más valiosas que otras.<sup>91</sup> Contra lo que sostienen los subjetivistas, Wolf afirma que nos preguntamos si un determinado tipo de vida es o no significativa porque asumimos —de entrada— que hay formas más y menos valiosas de ocupar nuestro tiempo, porque asumimos que, sin importar lo que una agente en particular pudiera desear o creer, no cualquier cosa que él haga con su vida es igualmente valiosa o importante.

En distintas sociedades y en distintos momentos históricos pueden hacerse, ciertamente, juicios muy distintos acerca de lo que es en sí mismo valioso;<sup>92</sup> mientras que, por ejemplo, el valor para afrontar la guerra fue algo muy valorado para los griegos de la Antigüedad, esto no es así para una cultura pacifista como la budista. Dentro de un mismo grupo humano y en un mismo momento histórico puede haber, también, disputas difícilmente dirimibles acerca de lo que es o no valioso; no es fácil juzgar, por ejemplo, si el levantamiento armado que encabezó el sub-

---

<sup>89</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 216-217.

<sup>90</sup> Cfr. 1) Dworkin, *op. cit.*, pp. 69-70. 2) Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op. cit.*, pp. 219-220.

<sup>91</sup> Cfr. 1) Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op. cit.*, pp. 209 y 212-213. 2) Wolf, “The Meanings of Lives”, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>92</sup> Cfr. Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op. cit.*, p. 212.

comandante Marcos fue valioso porque les dio a los indígenas una plataforma para una discusión más amplia de sus problema o si, por el contrario, tal levantamiento fue únicamente la expresión del protagonismo de unos cuantos y no trajo ningún resultado benéfico para los pueblos indígenas.

Constatar tal inconsistencia aparente y variabilidad en los juicios de valor podría, tal vez, llevarnos a pensar que es falsa la pretensión de que hay valores objetivos que podamos reconocer y justificar, independientemente de nuestras preferencias, inclinaciones o intereses personales. No obstante, si admitimos que hay casos polémicos y difícilmente dirimibles, también tenemos que admitir que hay muchos otros casos en los que no parece haber duda alguna sobre el valor superior de una *x* cosa frente a otra —por ejemplo, del valor superior de dedicarnos a cultivar nuestro jardín, frente al valor que pudiera tener divertirnos torturando a un perro; de dar clases en una escuela primaria, en vez de dedicarnos a ver telenovelas todo el día; etc. La posibilidad de justificar y de evaluar críticamente juicios comparativos de valor como estos últimos (posibilidad que ha defendido convincentemente, por ejemplo, Philippa Foot —como vimos en 7.4.2) hace inaceptables a las teorías que sostienen una concepción meramente subjetiva de los valores, es decir, una concepción que hace depender a éstos únicamente de los estados psicológicos de los sujetos ante los que algo aparece como objeto de sus deseos o apetitos.

Pero el que sea inadecuado concebir a los valores únicamente a partir de los estados psicológicos de los sujetos ante los que algo aparece como objeto de sus deseos o apetitos, no tiene por qué llevarnos a concluir que, entonces, los valores dependen *exclusivamente* de las cualidades que tienen los objetos. Como vimos en el apartado 3.3.2 de esta tesis, partiendo de una analogía con la forma en que se explican las cualidades secundarias de los cuerpos (color, temperatura, etc.), David Wiggins argumenta convincentemente a favor de que una adecuada explicación de los valores tiene que considerar a los estados psicológicos y a sus objetos como partes que tiene la misma importancia y que son interdependientes;<sup>93</sup> de modo que, por ejemplo, si cultivar nuestro jardín o dar clases en una escuela primaria son actividades que pueden considerarse objetivamente valiosas es, en parte, por las propiedades que esas actividades poseen en sí mismas, pero, también, por los intereses y necesidades que tenemos los humanos viviendo en condiciones socio-históricas precisas y que somos quienes valoramos dichas actividades.

Sostener que una u otra actividad, meta, relación, etc., es objetivamente valiosa no equivale, pues, a sostener que es valiosa desde un punto de vista *sub specie aeternitatis*, es decir, desde un punto de vista que es independiente de las necesidades e intereses propios de seres humanos viviendo en contextos socio-históricos precisos. Como también hace notar Wiggins y como

---

<sup>93</sup> Cfr. Wiggins, *op. cit.*, pp. 106-107.

vimos en el apartado 6.3.2 de esta tesis, afirmar que  $x$  es objetivamente valioso quiere decir que hay argumentos *criticables y evaluables racionalmente* para mostrar que  $x$  es bueno o deseable o valioso, con independencia de los deseos o preferencias individuales;<sup>94</sup> es en este sentido que decimos, por ejemplo, que actuar justamente es valioso objetivamente, independientemente de que los agentes tengamos o no deseos de actuar justamente en una determinada situación.

Ahora bien, lo que hemos visto que sostienen Wolf y Ellin es que para que la vida de un agente tenga sentido no basta con que él se proponga metas, cultive relaciones, se comprometa con proyectos, realice actividades, etc., que son objetivamente valiosos, sino que se requiere —también— que de hecho encuentre realización en ello, esto es, se requiere que el agente experimente ese tipo de satisfacción específica que está asociado a la creencia de que lo que hace tiene un valor intrínseco. Tener una vida con sentido es compatible, como dijimos, con que hayamos perdido considerablemente el interés por alguna de las metas que perseguimos —y que, no obstante, seguimos considerando intrínsecamente valiosa; lo que no es compatible con una vida significativa es que *ninguna* o *casi ninguna* de nuestras metas, actividades, relaciones, proyectos, etc., nos haga sentir esa satisfacción específica en la que consiste la experiencia de realización. Llevar a cabo una investigación de física cuántica, comprometerse con las actividades de un club de ajedrez, promover entre los jóvenes el gusto por la ópera, etc., sin duda son actividades que poseen un valor objetivo; no obstante, si un sujeto  $S$  dedica su vida a esas actividades y no experimenta realización con *ninguna* de ellas (incluso si reconoce su valor objetivo), entonces, no podrá encontrar en ello el sentido de su vida.

## **8.5 UNA PROPUESTA OBJETIVISTA DE LA VIDA CON SENTIDO**

En este capítulo he examinado tres tipos de concepciones distintas sobre el sentido de la vida, todas ellas objetivistas e inmanentistas: a) Aquellas para las que la vida con sentido es la que está orientada hacia el logro de metas objetivamente valiosas, como es el caso de las concepciones del segundo Richard Taylor y de John Kekes. b) Las que consideran que tener una vida con sentido consiste en ir más allá de los límites de lo que concierne únicamente a nuestro interés propio, conectándonos con algo que sea en sí mismo valioso, como proponen Robert Nozick y Owen Flanagan. c) Las que afirman que una vida con sentido es aquella en la que el agente se compromete activamente con una diversidad de cosas —no sólo sus metas, sino también sus relaciones, planes, intereses personales, etc.— por las que experimenta una atracción subjetiva; éste es el tipo de concepción que sostienen Susan Wolf y Joseph Ellin.

---

<sup>94</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.101-102

Teniendo en cuenta el análisis que se ha hecho de los diversos tipos de propuestas sobre el sentido de la vida, así como las ventajas y desventajas de cada una de éstas, considero que una vida con sentido se puede caracterizar como aquella que satisface las siguientes condiciones:

*Primero*, una vida con sentido tiene que ser *una vida objetivamente valiosa*. Calificar como "significativa" la vida de un agente generalmente es una manera de hacer una valoración moral positiva de ella, en el sentido de que lo que se pretende no es reportar un mero estado psicológico de contento o satisfacción de aquél con su propia vida, sino sostener que ésta es objetivamente valiosa —es decir, que tiene un valor que no se reduce al que el agente le confiere y que es independiente de sus deseos o preferencias individuales. Ahora bien, al hablar del valor objetivo como una condición necesaria de la vida con sentido hay que tener en cuenta que:

- a) Lo que hace objetivamente valiosa la vida de una persona es su compromiso con *una o usualmente varias cosas valiosas* —no únicamente metas bien definidas, sino también relaciones con otros individuos, proyectos a corto y largo plazo, intereses personales, etc. Ciertamente, quienes tienen un talento fuera de lo común para la investigación científica, la pintura, la actuación, etc., pueden llegar a tener una vida significativa en virtud de la realización de un único tipo de actividad o un único proyecto muy específico; por ejemplo, la obra poética de Neruda o las investigaciones de Einstein tal vez podrían, por sí mismas, hacer significativas sus vidas. También quienes, sin poseer talentos excepcionales, tienen un interés claramente dominante por un tipo de actividad o proyecto, pueden tener vidas significativas gracias, únicamente, a su realización; es el caso, por ejemplo, de la Madre Teresa que consagró su vida al cuidado de los moribundos desposeídos.

La mayoría de las personas, sin embargo, no tenemos ni un talento excepcional ni un interés dominante por un único tipo de actividades o proyectos, sino que nos involucramos con más de un proyecto, hacemos planes de diversos tipos, dividimos nuestro tiempo entre ocupaciones profesionales, convivencia familiar, actividades recreativas, etc. Teniendo en cuenta esto, lo más adecuado parece ser concebir el sentido de la vida en función del compromiso que el agente establece con una o usualmente varias cosas valiosas (como proponen Susan Wolf y Joseph Ellin, según vimos en el apartado 8.4.1), pues esto da cabida a reconocer que tener una vida significativa no es privativo de genios como Einstein o de santos morales como la Madre Teresa, sino que, en principio, es algo posible para cualquier persona.

- b) Para que la vida de una persona sea objetivamente valiosa, ella *necesariamente tiene que vivir de manera moralmente valiosa, pero el valor estético, teórico, político, etc., de lo que hace*

*también es parte de lo que le confiere valor objetivo a su vida.* Lo que hacemos, producimos, creamos, disfrutamos, etc., puede ser valioso literariamente, teóricamente, culinariamente, técnicamente, políticamente, etc.; pero, mientras que uno o más de estos valores pueden no estar presentes en una vida que es objetivamente valiosa, lo que no es posible es que ésta carezca de valor moral. No hay vidas moralmente neutras, por las siguientes razones: Por un lado, como se argumentó en 8.2.1 y 8.3.1, la manera en que elegimos vivir afecta siempre —de una u otra manera— a terceras personas. Por otro lado, como vimos en 8.2.2, las disposiciones morales de nuestro carácter que está en nuestras manos incrementar —mayor o menor constancia, disciplina, generosidad, etc.—, además de que son parte de lo que hace que seamos *buenos seres humanos*, esto es, parte de “la bondad natural humana”, nos hacen posible la realización satisfactoria de proyectos de todo tipo, de actividades cotidianas, de relaciones interpersonales, etc.

*Segundo*, en una vida con sentido el agente se conecta con algo que va *más allá de lo que concierne a sus intereses estrictamente personales*. Calificar la vida de un agente como “significativa” no supone, únicamente, juzgar como objetivamente valiosas las cosas con las que él se compromete, sino que supone, además, considerar que a partir de dicho compromiso el agente logra conectarse con algo distinto a lo que concierne a sus intereses estrictamente personales y, de este modo, hace una diferencia positiva en el mundo —como sostienen Nozick, Flanagan y Ellin, según vimos en 8.3.1 y 8.4.2. La forma de vida de nuestra especie requiere siempre de la relación con otras personas, de manera que no puede considerarse que un agente tenga una vida objetivamente valiosa para un ser humano, si él no participa en alguna medida de cosas que conciernen al interés de otras personas; puesto que tener una vida con sentido quiere decir, al menos en parte, tener una vida objetivamente valiosa, hay que reconocer, pues, que un agente no puede tener una vida con sentido a menos que participe —en alguna medida— de cosas que conciernen al interés de otras personas, además de él mismo.

*Tercero*, en una vida con sentido el conjunto de las cosas valiosas con las que el agente se compromete tiene que estar *en consonancia con su personalidad*. Más específicamente, en una vida con sentido las acciones, metas, relaciones, proyectos, etc., del agente no son producto de caprichos pasajeros, de la imitación irreflexiva o de la manipulación, sino que son expresión de su personalidad —es decir, de sus intereses más estables, sus aspiraciones personales, sus apreciaciones sobre el valor de las cosas, etc. Que una persona realice acciones, persiga metas, establezca relaciones etc., que son objetivamente valiosas no es, pues, suficiente para conferirle sentido a su vida; además, se requiere que de hecho las aprecie como valiosas objetivamente y que experimente un interés o una atracción subjetiva suficientemente intensa y duradera por ellas,

como para comprometer su voluntad en su realización (en la importancia de la atracción subjetiva coinciden Wolf, Ellin, Platts, Flanagan y Kekes, aunque con planteamientos que no son exactamente iguales, como se vio en 8.2.3, 8.3.2 y 8.4.1).

*Cuarto, la experiencia de realización* es inherente a toda vida significativa, como han reconocido por igual quienes sostienen concepciones objetivistas y subjetivistas de ésta. Que un agente encuentre realización en sus actividades, propósitos, relaciones, etc. —esto es, que a través de ellos experimente ese tipo de satisfacción que está asociado a la creencia de que lo que uno hace posee un valor intrínseco— es una condición necesaria, aunque no suficiente, para que su vida sea significativa (como se vio en 8.4.2).

## CONCLUSIONES: LA FELICIDAD Y EL SENTIDO DE LA VIDA

### “Felicidad” y “Sentido de la vida” como conceptos esencialmente impugnados

Los conceptos de felicidad y de sentido de la vida no siempre se interpretan de una única manera, sino que personas distintas, tradiciones culturales distintas, aproximaciones teóricas distintas, etc., interpretan de manera diferente tales conceptos y generalmente asumen que su propia interpretación es la correcta o la apropiada, sin que aparentemente haya criterios o argumentos que permitan dirimir definitivamente los desacuerdos. Así, como vimos en la primera parte de esta tesis, la felicidad a veces se interpreta como goce o disfrute, otras veces como un sentimiento de satisfacción con la propia vida, otras más como un estado de ánimo y a veces también como la vida más deseable para las personas, abriéndose, además, discusiones complejas respecto de cada una de estas maneras de interpretar a la felicidad —por ejemplo, respecto de cómo habría que entender la vida más deseable para una persona o respecto de si la vida más deseable es la misma para todos.

Con la explicación o dilucidación del concepto del sentido de la vida sucede algo similar a lo que sucede con el concepto de felicidad porque, como vimos en la segunda parte de esta tesis, diversos pensadores argumentan a favor de distintas explicaciones acerca de lo que quiere decir que una vida tenga sentido y no parece haber manera de determinar cuál de esas explicaciones es, sin lugar a dudas, la correcta o la apropiada. Una vida con sentido a veces se caracteriza como aquella orientada hacia el logro de alguna o algunas metas dominantes, otras veces como aquella en que el agente se conecta con algo que está más allá de ciertos límites y otras más como una vida dedicada a una diversidad de cosas que son valiosas, planteándose —además— polémicas acerca de si, por ejemplo, lo que le da sentido a la vida varía según las preferencias particulares de cada agente, si la vida humana tiene sentido sólo en relación con alguna realidad supra-humana, si vivir moralmente es o no indispensable para tener una vida con sentido, etc.

Por la falta de acuerdo acerca de cuál es al análisis o la dilucidación correcta de los conceptos de felicidad y de sentido de la vida, así como por la aparente imposibilidad de determinar uno de esos análisis que sea el “adecuado” o el “correcto”, estos conceptos son en muchos aspectos similares a aquellos que Gallie llama “conceptos esencialmente impugnados”,<sup>1</sup> como son, por ejemplo, los conceptos de obra de arte o de bondad moral. Una de las razones por las que la

---

<sup>1</sup> Cfr. W. B. Gallie, “Essentially Contested Concepts”; en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956, Vol. 56, pp.167-198. Aquí sigo la traducción al español de Gustavo Ortiz Millán, *Conceptos esencialmente impugnados*, México: UNAM/IIF, Colección Cuadernos de Crítica, N° 49, 1998, pp. 5-8.

dilucidación de conceptos como los de felicidad y de sentido de la vida tiene ese carácter abierto o persistentemente discutible parece ser, como sugiere Gallie, que son conceptos valorativos acerca de logros complejos,<sup>2</sup> es decir, acerca de logros que tienen diversos aspectos o partes, lo cual hace posible interpretaciones o explicaciones distintas de tales conceptos, dependiendo de si se hace un mayor o un menor énfasis en cada uno de los aspecto o partes del logro en cuestión.

Una vida con sentido, como sostuve en el capítulo 8, es compleja en tanto que requiere de una diversidad de cosas —por ejemplo, que tengamos la creencia verdadera de que los proyectos, relaciones, actividades, etc., que le dan sentido a nuestra vida son objetivamente valiosos; que haya afinidad entre dichos propósitos, actividades, relaciones, etc., y nuestra personalidad; que no dediquemos todo nuestro tiempo y nuestro esfuerzo a cosas que sólo se relacionan con nuestros intereses estrictamente personales; que actuemos atendiendo a ciertas demandas específicamente morales; etc. La vida feliz no es menos compleja que la vida con sentido, pues, como sostuve en el capítulo 4, requiere también de una gran variedad de cosas —entre otras, que estemos satisfechos con cómo van, en general, las cosas en nuestra vida; que nuestro tiempo no se vea absorbido por actividades absurdas o carentes de valor, como sería contar una y otra vez los clavos de una pared o mordernos compulsivamente las uñas, sino que lo dediquemos a actividades valiosas; que tengamos la oportunidad de realizar actividades que, además, disfrutemos y nos proporcionen placer; que seamos capaces de planear nuestra propia vida y de tomar decisiones apelando a razones que nosotros mismos consideramos buenas; etc.

Las interpretaciones enfrentadas y rivales entre sí del concepto de felicidad —por una parte— y del concepto del sentido de la vida —por la otra— son posibles pues, como señalé antes, porque diferentes análisis pueden darle mayor peso o importancia a alguno de sus respectivos componentes o elementos. Así, hemos visto que al reflexionar sobre la felicidad John Stuart Mill enfatiza sobre todo el componente placentero de ésta; los estoicos, en cambio, se centran casi exclusivamente en el componente racional y la ecuanimidad propia de la vida feliz; mientras que Aristóteles en la Antigüedad y Foot en nuestros días son pluralistas, en el sentido de sostener que son muchas las cosas que forman parte de una vida feliz. Tanto Foot como Aristóteles buscan un equilibrio en la consideración de distintos elementos o componentes de la felicidad, componentes que —según ellos— son de tipo mental, corporal y externo; sin embargo, uno y otra tienen puntos de vista diferentes respecto de la importancia que tienen para la felicidad elementos como los de sentirse satisfecho con la propia vida o la importancia que para la felicidad tiene el contexto socio-histórico en el que vive la persona.

---

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 10-11.



Por lo que respecta a la vida con sentido, vimos también que hay quienes —como el primer Richard Taylor, A. J. Ayer o Elmer Klemke— toman en cuenta casi únicamente el elemento de satisfacción subjetiva propio de aquélla. Otros, como el segundo Richard Taylor o John Kekes, se centran casi por completo en las metas objetivamente valiosas que el agente se propone alcanzar como componentes fundamentales que orientan una vida, dándole así su sentido. Robert Nozick y Owen Flanagan, en cambio, están entre quienes enfatizan —en su concepción del sentido de la vida— el elemento de impacto positivo de las acciones del agente sobre otras personas, de manera que sólo tendrá una vida con sentido el agente que procure y logre ir más allá de sus intereses estrictamente individuales. Por último, hay quienes como Susan Wolf o John Ellin intentan explicar lo que es una vida con sentido dándole su lugar, tanto al elemento de satisfacción subjetiva, como al elemento de valor objetivo; la experiencia subjetiva de realización es considerada un elemento indispensable en una vida con sentido, pero no menos importancia se le atribuye al valor intrínseco de aquello en lo un agente encuentra realización. Wolf y Ellin, además, ofrecen un análisis de lo que es una vida con sentido que no restringe ésta a los casos en que el agente tiene una única meta o actividad dominante (como la investigación científica de Einstein o la actividad a favor de los moribundos desprotegidos de la Madre Teresa de Calcuta); según aquellos filósofos, generalmente la vida de una persona adquiere sentido por las diversas cosas valiosas con las que se compromete —no únicamente metas bien definidas, sino relaciones que establece con otras personas, proyectos a corto y largo plazo, intereses que cultiva, etc.

Las polémicas acerca de cuál es la caracterización apropiada de la felicidad y cuál es la caracterización apropiada de la vida con sentido son inevitables y genuinas<sup>3</sup> porque, a diferencia de los seudoproblemas, no se originan en una mera confusión conceptual, sino que se originan en un desacuerdo real —en el que distintos puntos de vista pueden apoyarse de manera razonable— respecto de qué es lo que se requiere para que una persona sea feliz y qué se requiere para que tenga una vida con sentido. El hecho de que, como decíamos antes, los conceptos de felicidad y de vida con sentido sean conceptos valorativos sobre logros complejos que involucran una diversidad de elementos, hace posible ofrecer razones sólidas y/o evidencia convincente a favor de que un determinado elemento de entre aquellos es indispensable para la felicidad o para el sentido de la vida; hay buenas razones, por ejemplo, para sostener que las experiencias placenteras o la acción racional son elementos constitutivos de una vida feliz, o que la experiencia de realización o el valor moral de nuestras acciones son parte de una vida que tiene sentido. Sin embargo, lo que no parece posible es ofrecer argumentos que sean *absolutamente incontrovertibles* para cualquier agente racional y bien informado que los considere, y que permitan sostener —sin lugar a dudas— que uno u otro de aquellos elementos es el más importante, o que uno u otro conjunto compuesto por

---

<sup>3</sup> Esto mismo pasa, según sostiene Gallie, con cualquier concepto esencialmente impugnado. Cfr. *Ibid.*, p. 8.

determinados elementos es el determinante, para que un agente tenga una vida feliz o una vida con sentido.

Lo que he intentado hacer a lo largo de los capítulos que integran esta tesis es participar, de manera modesta, en la polémica sobre cuáles son las concepciones más esclarecedoras y certeras de la felicidad y del sentido de la vida.<sup>4</sup> En el caso de la felicidad, he argumentando que, de las concepciones examinadas, la defendida por Philippa Foot es claramente superior a la concepción hedonista de Mill, al racionalismo estoico e, incluso, a la rica explicación que nos ofrece Aristóteles en su *Ética Nicomaquea* —aun cuando reconozco que también la caracterización ofrecida en años recientes por Foot es discutible en diversos aspectos y tiene indudables limitaciones.<sup>5</sup> Sin embargo, hemos visto que éstas podrían subsanarse con la introducción de algunas modificaciones tal vez no sustanciales, pero sí importantes. En el caso del sentido de la vida, en contraste, no he identificado a ningún filósofo cuya propuesta sea claramente superior a las propuestas rivales, pero —basándome en el análisis de las concepciones del sentido de la vida formuladas por Richard Taylor, A. J. Ayer, John Kekes, Robert Nozick, Susan Wolf, ente otros— he argumentado en el capítulo 8 a favor de una caracterización inmanentista y objetivista de la vida significativa, como aquella en la que el agente tiene metas, establece relaciones, se compromete con actividades, cultiva intereses, etc., en los que encuentra realización personal y que no sólo son intrínsecamente valiosos, sino que van más allá de sus intereses estrictamente personales.

Mi interés, ahora, es examinar las relaciones que puedan darse entre tener una vida feliz y una vida con sentido. Para ello conviene recordar tanto la concepción de la vida feliz que defendí en la prima parte de esta tesis, como la concepción de vida con sentido defendida en la segunda parte.

### **Las condiciones requeridas para la felicidad**

En la primera parte de esta tesis intenté distinguir las que llamé “concepciones objetivas” de la felicidad, de aquellas que llamé “concepciones subjetivas”. Sostuve que sólo la de Mill es propiamente una concepción subjetiva, pues él concibe a la felicidad básicamente como el máximo placer al que podemos aspirar y, dado que el placer es una experiencia subjetiva que puede producirse por las más diversas cosas en función de los muy particulares gustos, deseos, preferencias o intereses de cada persona, entonces, lo que constituya la felicidad para diferentes

---

<sup>4</sup> Seguramente, alguien vendrá también a discutir las propuestas que he defendido aquí.

<sup>5</sup> No faltará seguramente quien muestre desacuerdo con las condiciones que aquí he ofrecido para la vida feliz y con sentido. Eso es una prueba más del carácter abierto y discutible de los conceptos en cuestión. Sin embargo, creo que de alguna manera he avanzado en el camino de la clarificación de estos conceptos.

personas podrá variar totalmente de una a otra. Los estoicos, Aristóteles y Foot, por el contrario, sostienen que hay algunas condiciones objetivas que requieren estar presentes en toda vida feliz, independientemente de que el agente las crea o no indispensables para su bienestar o las encuentre o no placenteras; de este modo, tales filósofos evitan comprometerse con la tesis subjetivista fuerte, según la cual *absolutamente* cualquier cosa que le produzca placer a un individuo tiene que ser reconocida como una fuente genuina de felicidad para él.

Argumenté, en el contexto de la crítica a la propuesta milleana, que es contraintuitivo considerar que una persona que vive en condiciones objetivamente miserables es feliz sólo porque experimenta placer, independientemente de cuál sea la fuente en la que éste se origine; es contraintuitivo, por ejemplo, considerar como feliz a una persona que sufre de una enfermedad dolorosa e incurable, que padece de miseria extrema, que ha sido traicionada por todos sus amigos, etc., sólo porque encuentra placer continuo en el consumo de una droga como el éxtasis. También resulta contraintuitivo juzgar que tiene una vida feliz quien se dedica a actividades compulsivas (como contar una y otra vez los agujeros en una pared) o incluso moralmente reprobables (como violar niños) que, sin embargo, satisfacen sus deseos más apremiantes y le proporcionan el máximo de placer, dados sus deseos.

Como vimos en 3.1.1, al sostener que (a) 'Lo que motiva cualquiera de nuestras acciones es la búsqueda de la satisfacción de alguno de nuestros deseos' y que (b) 'El fin último de cualquiera de nuestros deseos es siempre obtener placer y evitar el dolor', Mill se enfrenta al problema de tener que introducir en su teoría algunos matices que le permitan escapar de la conclusión fuertemente contraintuitiva de que la vida más deseable para una persona es aquella en la que ésta logra satisfacer todos sus deseos —sin importar si tiene uno, dos o más deseos y sin importar, tampoco, si tales deseos tienen por objeto algo que sea valioso en sí mismo o si son deseos que carecen de todo valor o, incluso, si son deseos moralmente reprobables. De manera más específica, como argumenté en 3.4.2, al sostener que (c) 'La felicidad se identifica con el placer' y (d) 'El placer es la única cosa valiosa en sí misma y el fin último de cualquiera de los deseos humanos', Mill se ve en la necesidad de tener que defender la existencia de una diferencia cualitativa entre los placeres, intentando —de ese modo— escapar de la tesis grotesca y también fuertemente contraintuitiva de que absolutamente cualquier cosa que le produzca placer a un individuo tiene que ser reconocida como una fuente genuina de felicidad para él, así sean las drogas, un estado de hipnosis, una relación masoquista, morderse compulsivamente las uñas, violar niños, etc. El problema es que para poder defender consistentemente la existencia de una diferencia cualitativa entre el valor intrínseco de los distintos tipos de placeres, Mill tendría que reconocer que hay otra fuente de valor distinta a la mera experiencia personalísima y subjetiva del placer, lo cual —como vimos en 3.2.1— es incompatible con su tesis hedonista de que el placer y

sólo el placer es valioso en sí mismo. Esta crítica a la teoría de la felicidad de Mill es tan grave que, desde mi punto de vista, basta para descalificarla como una teoría adecuada de aquello en lo que consiste la vida más deseable o plena para una persona.

Las concepciones aristotélica y estoica se distancian tanto de la de Mill como de la de los estoicos por ser, éstas, concepciones puramente interioristas. En efecto, Mill hace consistir a la felicidad en un mero estado mental de placer y de ausencia de dolor, y los estoicos consideran que —a fin de cuentas— lo único relevante para la vida feliz es alcanzar la virtud o sea la disposición interior para actuar en todos los casos de manera racional, evitando, así, que lo que sale de nuestro control pueda perturbar nuestra paz interior o *ataraxia*. Pero, ¿de veras vivir virtuosa o racionalmente asegura que, necesariamente, el agente se mantenga en un estado de *ataraxia* o tranquilidad interior?

Como argumenté en 2.3.2, uno de los problemas que tiene la teoría estoica de la felicidad es que es falsa la conexión necesaria que establece entre vivir racionalmente y alcanzar un estado de *ataraxia* o de imperturbabilidad o al menos de tranquilidad interior. Si aceptamos, como sostienen los estoicos, que ser virtuoso consiste en tener los pensamientos correctos acerca de los principios que rigen la vida humana y en estar dispuesto a actuar conforme a la razón una vez que ésta ha examinado críticamente los aspectos particulares de la situación en la que uno se encuentra, no parece haber ningún impedimento ni conceptual ni fáctico para sostener que se puede ser virtuoso y, sin embargo, no tener tranquilidad interior. Una persona a la que le han sobrevenido grandes desgracias que ella no ha provocado y que no puede controlar, puede hacer un uso perfectamente adecuado de su racionalidad y aceptar que no hay nada que ella pueda hacer para mejorar su situación y, sin embargo, sentirse profundamente desgraciada por la mala fortuna que le ha tocado padecer. Contra lo que suponen los estoicos, pues, no hay nada de irracional en sentirse desgraciado por los grandes infortunios que uno padece y, por ello, ser virtuoso o vivir de manera racional no necesariamente le asegura al agente un estado de *ataraxia*.

Ciertamente, un mérito de la teoría estoica es permitirnos considerar que una vida marcada por la intranquilidad y el desasosiego constantes no puede ser una vida feliz, pero esto no tiene por qué llevarnos a la posición extrema de concebir a la vida feliz como una que es por completo inmune a la intranquilidad, el temor, el dolor o la frustración. De una vida así, pienso que incluso tendría que ponerse en duda el que fuera realmente una vida deseable para los humanos, pues, ¿a cuántos proyectos, aspiraciones, actividades y relaciones tendríamos que renunciar para estar seguros de no sufrir jamás una decepción, no sentir jamás temor o no perder jamás la tranquilidad? Es un hecho que las circunstancias propias de nuestra existencia nos exponen a

momentos más o menos intensos y más o menos frecuentes de intranquilidad, temor, dolor, frustración, etc. Pero, ¿por qué habría eso de conducirnos irremediablemente a la infelicidad? ¿Acaso la renuncia a toda aspiración, proyecto, actividad o relación que nos haga vulnerables a la intranquilidad interior, al dolor o a la tristeza no sería un daño mayor para nosotros (por la forma en que empobrecería nuestra vida) que el daño mismo que supone padecer eventualmente momentos de intranquilidad, dolor o tristeza?

A diferencia de los estoicos, quienes consideran como un bien exclusivamente a la virtud porque sostiene que es la única cosa de la que es imposible hacer un mal uso,<sup>6</sup> Aristóteles y Foot reconocen como bienes a todas aquellas cosas que pueden aportarle algún beneficio al agente, aunque no necesariamente lo hagan en todos los casos. Como vimos en 2.4.3, Aristóteles sostiene que la riqueza, los amigos, los honores, etc., son bienes para los seres humanos porque, si los usan adecuadamente, contribuyen a que sus vidas sean más deseables de lo que son. Foot, por su parte —como vimos en 4.2.1— retoma la noción de “necesidad aristotélica” propuesta por Anscombe para referirse a aquellas cosas que son necesarias para las personas en tanto que las benefician (a condición de que las usen racionalmente y de que no haya factores externos que lo impidan), al permitirles dar cumplimiento a la forma de vida propia de su especie; entre estas necesidades aristotélicas que Foot considera están —por ejemplo— los alimentos, el uso del lenguaje, las actividades cooperativas con otras personas, la acción moralmente virtuosa, etc.

Distanciándose de los estoicos y de Mill, Aristóteles y Foot reconocen la importancia que tienen para la felicidad factores externos e internos a la persona, como son un mínimo de bienestar corporal y de bienes materiales, así como estados internos que el sujeto feliz valora positivamente; salud, amigos, un trabajo interesante, prosperidad económica, libertad, etc., son bienes cuya importancia aciertan en reconocer las teorías compuestas o mixtas de estos filósofos. Al combinar factores internos y externos como elementos importantes para la felicidad, las teorías aristotélica y footeana reconocen también la importancia de la buena fortuna; gozar de buena salud, lograr satisfacer nuestra necesidad de alimento y vivienda digna, que sean respetados nuestros derechos cívicos, etc., son bienes importantes para nuestra felicidad, pero dependen —en parte— de factores que escapan a nuestro control. Aristóteles y Foot argumentan que únicamente son los casos extremos de muy mala fortuna (como los que padecieron por ejemplo Príamo o las personas virtuosas que se opusieron valientemente al nazismo) los que pueden representar un impedimento insalvable para la felicidad. En condiciones “normales”, un agente puede alcanzar la felicidad si hace un buen uso de la racionalidad práctica —que es algo en lo que, si se esfuerza, puede perfeccionarse. El buen uso de la racionalidad práctica tiene, pues, un papel importantísimo en

---

<sup>6</sup> Ver el apartado 2.3.1 de esta tesis.

estas teorías de la felicidad, porque de acuerdo con ellas esa es la capacidad más distintivamente humana, aquella que nos hace a las personas diferentes del resto de los animales.

Con lo dicho hasta aquí, podemos darnos cuenta de que una razón para preferir las concepciones estoica, aristotélica y footeana de la felicidad sobre la concepción milliana, es que las tres primeras no enfrentan los graves problemas que enfrenta una concepción subjetivista y hedonista como la de Mill. Sin embargo, entre las tres concepciones objetivas de la felicidad, como he argumentado, la de los estoicos resulta ser la menos adecuada por la nula importancia que le atribuye a las condiciones externas en las que vive una persona para su felicidad. De manera que las teorías más aceptables de la felicidad resultan ser las de Foot y Aristóteles. Ahora bien, ¿qué razones tenemos para considerar como más completa y exacta la teoría de la felicidad de Foot que la de Aristóteles?

Tanto Aristóteles como Foot sostienen que aquello en lo que consiste la felicidad depende de la manera en que estamos constituidos los seres humanos en general, de los rasgos que compartimos y que son propios de nuestra naturaleza. Lo que sea la felicidad depende, según Foot y Aristóteles, del hecho de que, como especie, los seres humanos tenemos ciertas características, facultades y comportamientos distintivos, pues es en función de éstos que se justifica sostener que ciertas cosas y no otras pueden contar como algo bueno para nosotros, es decir, como algo que contribuye a que tengamos una vida buena en cuanto que humanos, una vida en la que se realizan o florecen los rasgos propios de nuestra especie.

Sin embargo, una primera desventaja que tiene la teoría aristotélica de la *eudaimonia*, en su versión inclusivista, comparada con la teoría de Foot, es la siguiente: La teoría aristotélica plantea la exigencia exagerada de que para ser feliz se requiere de la excelencia de todas y cada una de las facultades físicas y mentales del agente —lo cual incluye tener excelencia en los ámbitos de la vida contemplativa, de la reflexión teórica, de la creación artística, de la vida moral y, además, estar sanos, ser bellos, tener fortaleza física, etc. Esta exigencia de la teoría aristotélica, como vimos en 1.5, lleva a conclusiones contraintuitivas como la de tener que sostener —por ejemplo— que no puede considerarse feliz a una gran bailarina que goza profundamente con su arte, que es madre de familia y tiene el amor de sus hijos y su esposo, que actúa de manera honesta y justa, etc., pero que, sin embargo, no tiene interés alguno en la búsqueda y la contemplación de la verdad.

La teoría de Foot no se ve expuesta a la acusación anterior, como sostuvimos en 4.5, porque identifica a la vida buena o feliz con aquella en la que el agente logra realizar las funciones

importantes de la forma de vida propia de los humanos, entre las que están algunas funciones comunes a cualquier persona (como alimentarse, establecer relaciones afectivas con otras personas, participar en la vida política de su comunidad, etc.), pero también otras funciones que cada persona elige de acuerdo con sus preferencias y circunstancias particulares (como, por ejemplo, dedicarse a la danza o a la construcción de casas o a la investigación científica o al trabajo con niños huérfanos). Además, en esta teoría el adecuado funcionamiento de las capacidades físicas, intelectuales, morales, creativas, etc., de la persona sólo es un requerimiento en la medida en que es necesario para realizar estas funciones. Así, para la teoría de Foot una limitación o una deficiencia física y mental de un agente es un obstáculo para su felicidad sólo si le impide realizar alguna o algunas funciones importantes para la vida humana y si esto no se ve compensado de alguna manera por el ejercicio de otros funcionamientos humanos importantes.

Una segunda desventaja que tiene la concepción de la felicidad de Aristóteles en comparación con la concepción de Foot es que, mientras que Aristóteles parece dar por sentado que los comportamientos moralmente sancionados en la sociedad ateniense de su tiempo tienen un carácter normativo para la vida buena de cualquier persona en cualquier tiempo y lugar, Foot —en cambio— es sensible a las variaciones que tiene la forma de vida humana de un lugar a otro y de un momento socio-histórico a otro. Como vimos en 4.5, Foot sostiene que aunque hay características que todos los humanos compartimos con independencia del momento socio-histórico y del lugar donde vivamos, hay también variaciones importantes a través del tiempo y del espacio en las formas de vida de distintos grupos humanos y en la peculiar manera en que éstos realizan diversas funciones propias de la vida humana; así, como dijimos, ella reconoce que los requerimientos para una vida feliz seguramente no serán los mismos en el caso de, por ejemplo, un griego del siglo V a.C., un cristiano de la Edad Media y un indígena chiapaneco del siglo XXI.

Pese a todas las virtudes de la concepción footeana de la felicidad, argumenté que ésta podría verse fortalecida con la incorporación de un análisis detallado de las diversas maneras en que las personas dependemos unas de otras a lo largo de nuestra vida —siguiendo, por ejemplo, la propuesta que a este respecto hace MacIntyre. Así, Foot podría explicar más claramente por qué algunas limitaciones físicas y/o mentales de un agente no necesariamente son un impedimento para que sea feliz; el apoyo que recibimos de otras personas y de las instituciones sociales puede permitirnos, en principio, hacerle frente a los diversos padecimientos físicos y/o mentales que sufrimos a lo largo de la vida, de manera que éstos no nos impidan realizar funciones importantes de la vida humana y que, por tanto, no sean un obstáculo para nuestra felicidad.

A la teoría de la felicidad de Foot se le puede objetar el estar asentada sobre una concepción de la naturaleza humana que, aunque es empírica y no metafísica, no deja de ser problemática. Como vimos en 4.2.1 y 4.5, es una empresa poco viable, en términos prácticos, la de intentar caracterizar de manera completa, coherente y verdadera la forma de vida de los humanos en un momento socio-histórico específico, lo cual —en la teoría footeana— parece ser un requerimiento para comprender en qué consiste la bondad natural de una determinada persona y, por lo tanto, en qué consiste la buena vida para ella.

Foot, como argumenté en 4.5, podría responder a la crítica anterior señalando que su teoría de la felicidad no requiere que tengamos un catálogo completo de descripciones de la forma en que los humanos realizamos aquí y ahora todas y cada una de las funciones importantes de nuestra forma de vida, sino que sólo requiere una caracterización de *las condiciones necesarias* para la realización de las funciones propias de la forma de vida humana —incluyendo, entre estas condiciones, la de que el agente desarrolle su capacidad para usar su razonamiento práctico atendiendo a las peculiaridades propias de la forma de vida de los humanos en el particular contexto socio-histórico en el que él se desarrolla.

Teniendo en cuenta las fortalezas de la concepción footeana de la felicidad sobre las concepciones rivales examinadas, e introduciendo las modificaciones que he argumentado que podrían subsanar las principales limitaciones de la propuesta de Foot, al final del capítulo 4 concluí que las condiciones necesarias y suficientes para la felicidad son las siguientes:

1. Que el agente haga *un buen uso de la racionalidad práctica*, para elegir y perseguir diversos bienes relativos al ejercicio de los funcionamientos propios de la vida humana (por ejemplo, los funcionamientos que tienen que ver con el establecimiento de relaciones de amistad, con la participación en la vida política, con el disfrute y la creación de arte, con la elección de una determinada manera de vivir su propia vida, etc.). El buen uso de la racionalidad práctica implica que el agente tome en cuenta, *de acuerdo con los requerimientos de su situación particular y del contexto socio-histórico en el que le toque vivir*, tres tipos de razones para actuar: las razones específicamente morales, las razones de conveniencia grupal que suponen la cooperación, y las razones relacionadas con la búsqueda de la satisfacción de deseos y preferencias personales.
2. Que el agente tenga *la mínima buena suerte requerida para conseguir efectivamente los diversos bienes que son el objeto de sus acciones*, esta buena suerte tiene que ver con factores que escapan total o parcialmente al control del agente, como son su salud física y



mental, y las características de su entorno natural y social. Téngase en cuenta que ciertas limitaciones físicas o mentales no necesariamente le impiden al agente realizar funciones importantes de la vida humana, siempre y cuando reciba apoyo adecuado de parte de otras personas y de las instituciones sociales. Sólo son los casos extremos de muy mala fortuna (como los que padecieron, por ejemplo, Príamo o las personas virtuosas que se opusieron valientemente al nazismo) los que parecen representar un impedimento insalvable para la felicidad.

3. Que el agente *experimente satisfacción* al poder elegir y perseguir a través de sus acciones ciertos bienes relativos al ejercicio de las funciones importantes de la vida humana, y que disfrute de los que ya posee.

Pero, preguntémosnos: ¿Satisfacer las tres condiciones anteriores permite que un agente tenga la mejor vida a la que puede aspirar un ser humano? ¿Una persona podría tener una vida feliz y, sin embargo, faltarle algo más para poder tener la mejor de las vidas posibles? Tener una vida feliz y con sentido ¿son requerimientos complementarios de la vida más plena a la que pueda aspirar una persona?... Antes de intentar clarificar la relación que hay entre la felicidad y el sentido de la vida, recordemos brevemente cuál es la caracterización del sentido de la vida que defendí en la segunda parte de esta tesis.

### **Las condiciones requeridas para la vida con sentido**

En la segunda parte de esta tesis examiné cuatro posiciones distintas en relación con el tema del sentido de la vida, desde aquella que da por sentado que la vida humana tiene una meta que le confiere su sentido, como asumieron en la Antigüedad Aristóteles y los estoicos, hasta aquella posición que sostiene que la vida humana entraña una contradicción que la hace absurda, como en el pasado siglo argumentaron Albert Camus y Thomas Nagel. Además de estas posiciones, hay otras dos que se ocupan explícitamente de argumentar que la vida humana tiene sentido: Por un lado, las concepciones del sentido de la vida que he llamado "subjetivistas" (como las del primer Richard Taylor, A. J. Ayer y Elmer Klemke, entre otros), según las cuales nuestra vida puede tener sentido, pero sólo aquel que nosotros le conferimos al realizar actividades o plantearnos propósitos que tienen por objeto algo que satisface nuestros gustos, preferencias o inclinaciones personales. Por otro lado, las concepciones del sentido de la vida que he llamado "objetivistas" (por ejemplo, las de John Kekes, Robert Nozick y Susan Wolf), las cuales sostienen que las personas podemos tener vidas que en sí mismas sean significativas.

En el capítulo 5 argumenté que es posible atribuirles a Aristóteles y a los estoicos una concepción de la vida humana como significativa, en tanto que sostienen que está naturalmente orientada hacia la búsqueda de una meta última que es la *eudaimonia*. Pero, ¿qué tipo de concepción es esta? La respuesta depende, como señalé antes, de si las éticas de estos filósofos se conectan o no con sus respectivas teorías teleológicas del mundo natural.

De acuerdo con algunos intérpretes —entre los que se encuentran Martha Nussbaum, James Lennox y Julia Annas— es poco probable que Aristóteles haya sostenido una concepción *genuinamente* teleológica de la vida humana. Según vimos en 5.2.2, en el ámbito de sus trabajos sobre biología (que es donde desarrolla con todo detalle la concepción teleológica de la naturaleza y la relación de la causa final con la eficiente, la formal y la material en el caso de los seres vivos), Aristóteles nunca les atribuye propósitos o funciones a las criaturas consideradas como un todo, sino únicamente a sus órganos, estructuras y actividades. A partir de constatar lo anterior, intérpretes como los mencionados sostienen que es poco plausible que Aristóteles tenga una concepción genuinamente teleológica de los seres humanos, así como no la tiene de ningún otro ser vivo... La terminología teleológica en el contexto de sus discusiones éticas, vimos que sostiene Nussbaum, es usada simplemente para hacer una comparación *muy general* entre el hecho de que, por ejemplo, el que sepamos qué es un ojo nos permite saber cuál es su actividad distintiva, así como saber qué es el ser humano nos permite conocer la actividad que es distintiva de nosotros.

Un segundo grupo de intérpretes, entre los que destaca David Sedley, se apoya en algunos pasajes de la *Física* y de la *Política* para sostener que la teleología aristotélica sí se aplica a las criaturas vivas consideradas como un todo y que, de acuerdo con el estagirita, no sólo los humanos, sino también los demás animales, las plantas e incluso los fenómenos naturales, tienen una causa final o un propósito para el cual existen. Si se acepta esta segunda interpretación, cabría, en principio, atribuirle a Aristóteles una concepción del sentido de la vida humana asentada sobre su teoría teleológica de la naturaleza, pero en este caso habría que tener en cuenta lo siguiente: En el contexto de sus explicaciones teleológicas del mundo natural, Aristóteles sostiene que el propósito de  $x$  —sea  $x$  una criatura, un órgano, un proceso, etc.— es siempre algo que sirve o beneficia a una totalidad de la que  $x$  forma parte. De manera que si concebimos a los humanos teleológicamente, hay que mostrar cuál es esa totalidad de la que formamos parte y cómo es que alcanzar el propósito para el cual existimos (es decir la *eudaimonia*) sirve o beneficia a dicha totalidad; intentar mostrar lo anterior, como hemos visto, es sumamente problemático.

No cabe sostener que para Aristóteles la totalidad de la que formamos parte los humanos es la *polis*, según argumenté en 5.2.2, porque de la *polis* formamos parte en tanto que herreros, legisladores, etc., pero no en tanto que seres humanos; por esto es que se puede hablar del propósito para el cual existen los legisladores o los herreros en la *polis*, pero no tiene sentido preguntarse por el propósito para el cual existen los seres humanos dentro de ésta. Pero, entonces, ¿cuál es esa totalidad de la que formamos parte los humanos y en relación con la cual puede entenderse el propósito de nuestra existencia? ¿El universo? ¿Un orden creado por Dios y que abarca todo lo existente?... Incluso si pudiéramos ofrecer una respuesta convincente a la pregunta anterior, todavía habría que mostrar cómo es que alcanzar nuestro propósito o meta última sirve o beneficia a esa totalidad de la que supuestamente formamos parte.

Notemos que intentar asentar en la teleología aristotélica una determinada concepción del sentido de la vida humana nos conduce directamente al trascendentalismo, en tanto que se considera que no son las características de nuestra vida las que por sí mismas determinan nuestro propósito o meta última, sino que se requiere tener en cuenta esa totalidad de la que supuestamente formamos parte. En cambio, si se asume como correcta la tesis del primer grupo de intérpretes al que hemos hecho referencia, negando que la teleología aristotélica se aplique a la existencia de los seres humanos, cabría sostener que la concepción del sentido de la vida que implícitamente sostiene Aristóteles es de tipo inmanentista y se circunscribe exclusivamente al ámbito de su ética naturalista. Como vimos en 5.1, una ética naturalista de corte aristotélico —y por tanto una concepción del sentido de la vida humana asentada en ésta— si bien puede ser problemática y tener algunas limitaciones como las que señalamos al analizar la teoría aristotélica de la *eudaimonia*, es defendible con base en argumentos evaluables racionalmente y que no suponen la existencia de una realidad más allá de los seres humanos en relación con la cuál supuestamente nuestra vida cobra sentido.

En el caso de los estoicos, no hay duda de que sostuvieron una concepción teleológica de la vida humana que es parte de una concepción teleológica del universo en su totalidad. Ellos argumentan, como vimos en 5.3, que el universo es perfecto y que la perfección no puede ser resultado del puro azar; después, asumiendo que las cosas existen y suceden o bien por azar o bien con vistas a un fin, concluyen que todo lo que existe y sucede en el universo tiene que tener un fin o un propósito —incluyendo, por supuesto, la existencia de los humanos. Así, de acuerdo con Epicteto, la observación nos permite constatar que la existencia y el desarrollo de cada elemento y cada proceso que forma parte del universo guarda armonía con el resto de las cosas: la luna, el sol y las estrellas se mueven de manera ordenada y uniforme; los diversos animales que pueblan la Tierra se encuentran bien adaptados a los ambientes en los que se desarrollan; las temporadas de

lluvia, frío y calor se encuentran en equilibrio con la germinación y el crecimiento de las plantas; etc. Un universo tan perfecto como este, sostiene Epicteto no puede ser el producto de meros eventos y fuerzas aleatorias, porque lo aleatorio es incapaz de producir perfección, de manera que no hay más opción que concluir que en el universo todas las cosas están ordenadas para el logro y el mantenimiento de determinados propósitos o fines.

Argumenté, sin embargo, que las tesis de Epicteto son inaceptables hoy en día porque las ciencias nos han mostrado que las regularidades y el orden que hay en la naturaleza se explican sin necesidad de postular propósitos o fines para los cuales las cosas existen y son como son. En 5.3.1 sostuve que en sí misma es muy cuestionable la tesis de que el universo es perfecto; ¿cómo podemos creer en tal perfección cuando vemos que en el universo se producen inundaciones y terremotos devastadores, plagas que asolan la tierra de vez en vez, epidemias que acaban con la vida de personas y animales, etc.? Para justificar la tesis de que incluso los *aparentes* males que hay en el universo contribuyen de alguna manera a su perfección —esto es, que todos los hechos y fenómenos aparentemente desastrosos que se producen tienen un propósito que cumplir en el universo— habría que poder asumir un punto de vista *sub specie aeternitatis* desde el cual pudiéramos juzgar al universo en su totalidad. Pero dado que asumir un punto de vista *sub specie aeternitatis* es imposible para los humanos, no hay manera de justificar racionalmente la tesis estoica de que el universo es perfecto y que incluso los aparentes males contribuyen a su perfección.

Puesto que la teleología estoica no es sostenible hoy en día con argumentos que sean aceptables filosóficamente y puesto que hay graves dificultades al intentar aplicar las explicaciones teleológicas de Aristóteles a la vida humana, lo más convincente teóricamente es recurrir a sus respectivas éticas naturalistas al argumentar que, implícitamente, ellos conciben a la vida humana como teniendo una meta que la dota de sentido. Una concepción tal del sentido de la vida, como vimos en 5.1, es *objetivista*: Si de acuerdo con las éticas naturalistas de Aristóteles y de los estoicos la meta que le da sentido a la vida humana es la *eudaimonia* y ésta se define en función de las características que los humanos tenemos por ser el tipo de criatura que somos, entonces, el sentido de la vida de las personas no variará dependiendo de cuáles sean sus preferencias o deseos, sino que dependerá sólo de la naturaleza común a todos los seres humanos. Además, dicha concepción es *inmanentista*, porque el sentido de la vida de una persona se concibe como su florecimiento en esta vida, en vez de hacerlo depender de algo ajeno o más allá de la vida humana misma.

Aceptar las concepciones del sentido de la vida implícitas en las éticas aristotélica y estoica supone aceptar, también, que la felicidad es idéntica a la vida con sentido, que no cabe la posibilidad de que —por ejemplo— una persona que no es feliz tenga una vida con sentido o viceversa, pues la *eudaimonia* no sólo se identifica con la vida feliz, sino que también se concibe como la meta que le da sentido a todas las acciones de las personas. Pero, ¿es esto es correcto?

Identificar a la felicidad con el sentido de la vida es inadecuado, creo yo, porque impide reconocer como significativas vidas notablemente virtuosas que impactan de manera importante en otras personas (por ejemplo, las vidas de muchos opositores a regímenes tiránicos o defensores de los derechos de las minorías), pero que no son vidas felices debido a enormes y prolongados infortunios que privan a los agentes del disfrute de muchos bienes importantes para el ejercicio de las funciones distintivas de la vida humana —como son la convivencia con amigos y familiares, el disfrute de una vivienda cómoda y de suficiente comida, el cuidado de la propia salud, la libertad para expresarse, etc. Si no hacemos una distinción entre la felicidad y el sentido de la vida, en casos como los de las personas que actúan heroicamente al defender lo que consideran virtuoso y correcto, aun a costa de tener que enfrentar grandes sufrimientos e incluso la muerte, nos vemos comprometidos a sostener la contraintuitiva conclusión de que sus vidas fueron absurdas, es decir, que fueron vidas carentes de sentido.

En oposición clara a quienes dan por hecho que la vida humana está naturalmente orientada hacia una meta que le confiere sentido, Albert Camus y Thomas Nagel argumentan que nuestras vidas entrañan una contradicción que las hace absurdas: Por un lado, la conciencia que tenemos —cuando nos distanciamos del punto de vista que asumimos cotidianamente— de que no contamos con justificaciones finales de las pautas y normas con las que orientamos nuestra vida y, por otro lado, la gran seriedad con que cotidianamente asumimos esas mismas normas y pauta, como si tuviéramos certeza de que son objetivamente valiosas o importantes.

La imposibilidad de dar justificaciones finales de nuestras normas y pautas de vida se debe, de acuerdo con Camus, a que la realidad es irreductible a principios racionales. Si esto es así, sostiene Camus, toda aparente justificación racional sobre el valor objetivo de nuestras normas y pautas de vida es, en último término, una ilusión o un autoengaño que pretende encontrar racionalidad en un mundo irracional. En 6.4.2 argumenté, sin embargo, que es simplemente insostenible la tesis camusiana de que la ciencia “naufraga en la poesía”, de la cual depende su afirmación de que —en último término— las supuestas explicaciones racionales de la realidad no son tales. Las explicaciones de la ciencia ciertamente son en principio perfectibles, pero eso no las

hace irracionales, ni las imágenes a las que a veces recurre la ciencia sustituyen a la explicación racional y la demostración empírica.

Argumenté que tampoco hay justificaciones aceptables para sostener que el hecho de que moriremos y de que la misma especie humana, así como sus creaciones y logros, tarde o temprano desaparecerán de la faz de la Tierra, hace que carezca de valor cualquier acción, meta o pauta de vida humana. Ciertamente, cuando estemos muertos ya no podremos interesarnos ni beneficiarnos de cosa alguna, pero, como dije en 6.4.3, eso no es relevante para juzgar acerca del valor o la importancia objetivas que para las personas pueden tener ciertas cosas que eligen, hacen y alcanzan mientras están vivas. Que una acción  $\varphi$  sirva al bienestar colectivo o que sea justa o que contribuya a que las personas florezcamos como miembros de nuestra especie, por ejemplo, nos da una razón para realizar  $\varphi$ ; ciertamente, las razones de este tipo sólo son comprensibles dentro de los límites de la vida finita que tenemos los humanos, pero eso no las demerita en nada como razones que los humanos tenemos para actuar y que son independientes de las preferencias o deseos meramente individuales.

Para Nagel, la imposibilidad de justificar en último término las normas y pautas con las que orientamos nuestra vida se debe a que no podemos adoptar nunca un punto de vista *sub specie aeternitatis*, esto es, un punto de vista no determinado por el hecho de que somos criaturas humanas que viven en situaciones socio-históricas determinadas. Sin embargo, como vimos en 6.3.2, la categoría de lo "objetivo" es distinta a la categoría de lo "antropocéntrico" —como ha hecho notar David Wiggins<sup>7</sup>— e incluso es distinta a la categoría de lo "socio-histórico"; la mayor o menos objetividad de nuestros juicios depende de qué tan sustentables son con base en argumentos criticables y evaluables racionalmente, mientras que el mayor o menor antropocentrismo y socio-historicismo de nuestros juicios depende de qué tan estrechamente se relacionan con los intereses de seres humanos viviendo en contextos históricos determinados. Así, nuestros juicios acerca del valor de las elecciones, acciones, metas, pautas con las que orientamos nuestra vida, etc., estando estrechamente relacionados con los intereses humanos, no tienen por qué carecer necesariamente de objetividad, mientras podamos sustentarlos con argumentos criticables y evaluables racionalmente.

Contra lo que afirman Camus y Nagel, pues, ni el hecho de que los humanos seamos mortales ni el hecho de que vivamos en circunstancias condicionantes socio-históricas es, en principio, un impedimento para reconocer a diversas pautas de vida, acciones y metas como objetivamente valiosas y otras como carentes de valor objetivo. No obstante, la aceptación de

---

<sup>7</sup> Cfr. Wiggins, *op. cit.*, pp. 99-102.

planteamientos escépticos como los de Camus y Nagel es frecuentemente el fundamento para las concepciones subjetivistas del sentido de la vida; si es imposible orientar nuestra vida por pautas que puedan considerarse objetivamente valiosas, nos queda al menos la posibilidad —según los subjetivistas— de conferirle una orientación o un sentido inmanente a nuestra vida que sea valioso desde nuestro propio punto de vista, esto es, un sentido ubicado dentro de nuestra propia existencia y que satisfaga nuestras preferencias, deseos o intereses individuales.

La tesis propia del no-cognoscitismo ético según la cual los juicios morales carecen de valor de verdad y son inmunes a la crítica racional porque expresan —únicamente— deseos, preferencias u otros estados conativos de los agentes morales, es también un supuesto fundamental de quienes sostienen concepciones subjetivistas del sentido de la vida. De acuerdo con los subjetivistas, como vimos en 7.3, es imposible evaluar y criticar racionalmente los juicios valorativos acerca de las metas, acciones y pautas de vida humana, porque tales juicios no se sostienen sobre creencias que puedan ser sometidas a la crítica racional, sino que son expresión, exclusivamente, de estados conativos del agente —como lo que prefiere, desea o le entusiasma (como sostienen Richard Taylor y A. J. Ayer), lo que le produce admiración o le interesa profundamente (como dice William James), lo que le hace experimentar dicha profunda (como dice Elmer Klemke), etc.

Sin embargo, como vimos en 7.3.2, Philippa Foot está entre quienes recientemente han argumentado convincentemente en contra de la tesis de que los juicios valorativos son inmunes a la crítica racional, mostrando que hay juicios valorativos morales y no-morales que sólo se pueden entender en conexión con ciertas creencias fácticas —las cuales, en principio, sí son susceptibles de crítica racional. Así, por ejemplo, el juicio que hace *S* de que 'Los gatos negros son peligrosos' (aun si se concibe como expresión del miedo que *S* siente hacia los gatos negros), sólo se puede entender si se le atribuye a *S* la creencia de que los gatos negros puede provocarle a él o a alguien más algún daño, pues sólo es posible experimentar miedo en relación con algo que se cree que es dañino de alguna manera; ahora bien, dado que la creencia de que los gatos negros son peligrosos es susceptible de evaluación y crítica racionales, los juicios valorativos conectados con tal creencia también son, en principio, susceptibles de evaluación racional.

Los juicios valorativos morales están entre aquellos que se conectan necesariamente con creencias, pues no es posible juzgar que *x* es valioso moralmente, a menos que se tenga la creencia de que *x* posee alguna propiedad que lo hace objetivamente deseables, esto es, deseables en sí mismo, con independencia del deseo o interés que uno pudiera sentir hacia *x*. Si consideramos, por ejemplo, que *S* hace un juicio valorativo específicamente moral cuando dice:

'Buscar mejores condiciones de vida para los niños abandonados es una meta valiosa', pero no cuando dice: 'Es divertido patear piedras por la calle', es —al menos en parte— porque le atribuimos a *S* la creencia de que buscar mejores condiciones de vida para los niños abandonados es una meta valiosa en sí misma, con independencia del interés o deseo que uno pudiera sentir hacia eso, mientras que no le atribuimos la creencia de que patear piedras sea algo deseable objetivamente, con independencia del deseo o gusto que uno sienta por ello. Ahora bien, dado que (1) nuestros juicios morales sobre una meta *x* o una acción  $\varphi$  están conectado con la creencia de que dicha acción o meta posee propiedades que la hacen valiosa objetivamente (porque, por ejemplo, pensamos que  $\varphi$  producirá un beneficio para terceras personas, o que quien no alcance *x* no poseerá una características clave de los humanos, o que en tanto que animales sociales las personas tienen que realizar  $\varphi$ , etc.), y dado que (2) éstas creencias son —en principio— evaluables y criticables racionalmente, entonces, cabe sostener que (3) los juicios valorativos morales sobre las diversas metas y acciones que las personas podemos elegir son, en principio, susceptibles de evaluación racional.

Llama la atención que, mientras que uno de los argumentos escépticos de Camus depende de su afirmación de que la ciencia fracasa para ofrecer explicaciones objetivas y racionales de la realidad, el subjetivismo defendido por Richard Taylor y Elmer Klemke tiene como uno de sus fundamentos la tesis de que las únicas explicaciones objetivas y racionales acerca de la vida humana son las científicas y que tales explicaciones excluyen cualquier referencia a sentidos o propósitos intrínsecamente valiosos hacia los que se orientan las acciones humanas. Las ciencias empíricas, según estos filósofos, nos hacen darnos cuenta de que la realidad en su conjunto —incluyendo la vida humana— son sólo el producto de fuerzas que actúan mecánicamente en la naturaleza, sin estar dirigidas hacia el logro de propósito alguno; desde la perspectiva objetiva de las ciencia, por ejemplo, las actividades que realizamos a lo largo de nuestra existencia —igual que las de los gusanos, los ratones o cualquier otro animal— responden únicamente al instinto de preservación de la vida que nos lleva a repetir el ciclo de nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte, sin que de eso resulte nada más que la continuación del mismo ciclo a través de las generaciones. Así, según Taylor y Klemke, objetivamente los humanos podemos ser vistos —en tanto que individuos y en tanto que especie— como Sísifo repitiendo sin cesar la misma actividad sin que con eso logre nada más allá de la repetición de esa misma actividad.

No obstante, en 7.1.2 vimos que aceptar que la explicación "científica" de la vida humana es la descrita por Taylor y Klemke, supone no tener en cuenta que: (i) las ciencias empíricas no incluyen sólo a la física y la biología, sino también a la sociología, la etología, la lingüística, la neurofisiología, etc., y (ii) consideradas en su conjunto, las ciencias empíricas no diluyen, sino que



más bien avalan las diferencias importantes que hay entre las actividades y modos de comportamiento de —por ejemplo— un coral y un delfín, o un delfín y cualquier ser humano, o un ser humano con patrones de conducta obsesivos y un ser humano que participa activamente de la vida de su comunidad. Más particularmente, ciencias como la sociología, la lingüística, la psicología, la etología, etc., nos permiten reconocer que los individuos de la especie humana tenemos conciencia, podemos plantearnos metas que son distintas a las actividades que realizamos para alcanzarlas, ajustamos los medios para conseguir los fines que nos proponemos, podemos actuar basándonos en razones que formulamos proposicionalmente y que conectamos lógicamente y semánticamente con otras proposiciones, somos capaces de participar activamente en la vida de nuestra comunidad y de cooperar con otros para alcanzar propósitos que juzgamos importantes, etc.

Las ciencias, ciertamente, no responden la pregunta de “¿Cuál es el sentido de nuestra vida?”, pero esto no equivale a decir que han demostrado que la vida de las personas es absurda ni es correcto afirmar que para ellas las únicas descripciones adecuadas y objetivas de las actividades humanas son las que las presentan como la repetición continua e instintiva del ciclo de nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte. Es la filosofía, no la ciencia, la que busca responder a través de la argumentación racional preguntas acerca del rumbo de acción que debemos elegir en una situación dada, las metas hacia las que vale la pena orientar nuestras vidas, las obligaciones morales que tenemos para con otros, el valor o la importancia que debemos reconocerles a nuestras acciones y elecciones, etc. Si nuestros juicios valorativos morales acerca de éstas y otras cuestiones son susceptibles de crítica racional, como hemos visto que argumenta, por ejemplo, Philippa Foot, entonces, cabe sostener que: a) Es falsa la tesis subjetivista de que los juicios morales acerca del valor de las actividades, propósitos y pautas de vida humana no se pueden evaluar racionalmente, porque son expresión *únicamente* de los deseos o preferencias de los agentes. b) Es posible, en principio, sostener con base en razones que hay metas, acciones, pautas de vida, etc., que son sí mismas valiosas —es decir, valiosas con independencia de los deseos o preferencias individuales— y otras que carecen de valor intrínseco.

Es precisamente el reconocimiento de lo que se afirma en los incisos a y b anteriores lo que caracteriza a quienes argumentan a favor de concepciones objetivistas del sentido de la vida. En el capítulo 8 examiné distintas concepciones de este tipo que, además, son inmanentistas, es decir, distintas concepciones que sostienen que la vida de las persona tiene sentido por algo valioso intrínsecamente que se encuentra dentro de la vida misma —y no en una realidad externa o más allá de la vida humana, como sería *otra* vida después de la muerte, un orden universal del que supuestamente formamos parte, etc. En 8.5, luego de examinar los argumentos propuestos por

diversos filósofos que defienden concepciones del sentido de la vida objetivistas e inmanentista, sostuve que las condiciones requeridas para que una persona tenga una vida con sentido son los siguientes:

- i. Tener una vida *objetivamente valiosa*, es decir, una vida en la que se realizan y logran cosas que son en sí mismas valiosas. Para que i sea el caso se requiere:
  - a) El compromiso de la persona con *una o usualmente varias cosas intrínsecamente valiosas*, no únicamente metas bien definidas, sino también relaciones con otros individuos, proyectos a corto y largo plazo, intereses personales, etc.
  - b) *Vivir de manera moralmente valiosa, aunque el valor estético, teórico, político, etc., de lo que la persona hace también es parte de lo que le confiere valor objetivo a su vida.* Una obra artística, una teoría científica, un medio ambiente sin contaminación, etc., son cosas intrínsecamente valiosas —es decir, valiosas independientemente de los deseos o preferencias individuales— de manera que el compromiso del agente con la realización de tales cosas contribuye al valor objetivo de su vida. Pero mientras que el valor estético, teórico, político, etc., puede estar o no presente en una vida objetivamente valiosa, lo que no es posible es que ésta carezca de valor moral.
- ii. Que el agente se conecte con algo que vaya *más allá de lo que concierne a sus intereses estrictamente personales.*
- iii. Que el conjunto de las cosas valiosas con las que el agente se comprometa esté *en consonancia con su personalidad*, es decir, con sus intereses más estables, sus aspiraciones personales, sus apreciaciones sobre el valor de las cosas, etc.
- iv. Que la persona encuentre *realización* en las actividades, propósitos, relaciones, etc., con las que se compromete a lo largo de su vida —esto es, que a través de ellos experimente ese tipo de satisfacción que está asociado a la creencia de que lo que uno hace posee un valor intrínseco.

Hasta aquí he intentando precisar las concepciones de la vida feliz y la vida con sentido, identificando y caracterizando las condiciones que requiere una y otra. He sostenido que “vida feliz” y “vida con sentido” son conceptos diferentes, pero ¿caso son lógicamente independientes?, es decir, ¿caso una vida que ejemplifique uno de ellos no necesariamente ejemplifica el otro?

Esclarecer las relaciones lógicas entre uno y otro concepto es de suma importancia en relación con la pregunta fundamental para la ética: “¿Cuál es la vida buena?”, porque permite entender mejor la contribución que una vida feliz y una vida con sentido tienen —respectivamente— en el logro de la vida mejor o más buena para un ser humano.

Si es el caso que una vida que ejemplifique el concepto de “vida feliz” necesariamente ejemplifica el de “vida con sentido”, pero no al contrario, entonces —si las personas aspiramos a tener la vida más deseable o buena para un ser humano— tenemos razones para buscar ser felices y no únicamente tener vidas con sentido. En cambio, si es el caso que una vida que ejemplifique el concepto de “vida con sentido” necesariamente ejemplifica el de “vida feliz”, pero no al contrario, tenemos razones para proponernos que nuestra vida tenga sentido y no únicamente ser felices. También es posible que los conceptos de “vida feliz” y de “vida con sentido” sean por completo independientes lógicamente, que ni una vida que ejemplifique al primero necesariamente ejemplifica al último, ni viceversa; en este caso, si aspiramos a alcanzar la vida más deseable o buena para un ser humano, las personas tenemos razones para proponernos ser felices y, *además*, tener vidas con sentido. La contribución de esta tesis al esclarecimiento de la noción ética fundamental de “vida buena”, pues, depende de manera importante del análisis de las relaciones lógicas que hay entre los conceptos de “vida feliz” y de “vida con sentido”.

Hasta donde he podido indagar muy pocos textos examinan, desde una perspectiva filosófica, la relación entre la felicidad y el sentido de la vida; sólo me ha sido posible identificar un artículo de Susan Wolf<sup>8</sup> y otro de Marvin Kohl.<sup>9</sup> En su artículo Wolf suscribe la concepción hedonista de la felicidad,<sup>10</sup> que tiene a John Stuart Mill como uno de sus principales representantes, según la cual ésta consiste únicamente en la cualidad de las experiencias subjetivas del agente; la vida buena —argumenta Wolf— no requiere únicamente de la felicidad, así entendida, sino también de que el agente tenga una vida con sentido.<sup>11</sup> Dado que en esta tesis he sostenido que la concepción hedonista de la felicidad es inadecuada, para el análisis que a continuación haré de la relación entre “vida feliz” y “vida con sentido”, no cabe tener en cuenta las consideraciones de Wolf respecto de esta relación. Por su parte, en su breve artículo Kohl no ofrece una caracterización de la felicidad, sino que se limita a señalar que para ésta es condición necesaria la satisfacción de las necesidades básicas y el gozo y aprecio de la propia vida,<sup>12</sup> sin mencionar en ningún momento el papel que pudiera tener el valor moral de las acciones y fines del agente. Así, la noción de felicidad que

---

<sup>8</sup> Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op cit.*

<sup>9</sup> Kohl, “Meaning of Life and Happiness: A Preliminary Outline”, *op. cit.*

<sup>10</sup> Cfr. Wolf, “Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life”, *op cit.*, pp. 1207-208.

<sup>11</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>12</sup> Cfr. Kohl, *op. cit.*, p. 41.

esboza Kohl es muy distinta de la concepción de la felicidad que he defendido en esta tesis, la cual ciertamente considera al disfrute de la vida y la satisfacción de las necesidades básicas de alimentación, vestido, etc., como condiciones para la felicidad, pero, además, le confiere un lugar muy importante a la realización de acciones y al logro de fines moralmente valiosos. Por esta razón, en el análisis que a haré a continuación de las relaciones entre felicidad y sentido de la vida, tampoco cabe apelar a lo que Kohl sostiene respecto de esto.

### **Una vida feliz ¿es necesariamente una vida con sentido?**

Hemos dicho que tener una vida feliz y con sentido son estados buenos o deseables de la vida humana, pero, ¿acaso la vida feliz es necesariamente una vida con sentido? Si la felicidad implicase el sentido, afirmar que una persona es feliz implicaría, por supuesto, afirmar que tiene una vida con sentido. Una manera como podemos ver con claridad las relaciones entre la vida feliz y la vida con sentido es examinar si la satisfacción de las condiciones para la vida feliz, que mencionamos dos apartados atrás, asegura la satisfacción de las condiciones para la vida con sentido, mencionadas en el apartado anterior. Si fuese así, ser feliz necesariamente supondría tener una vida con sentido.

Primeramente, notemos que cuando una persona hace *un buen uso de su racionalidad práctica* para conseguir diversos bienes relativos al ejercicio de los funcionamientos propios de la vida humana, tomando en cuenta razones para actuar relativas a demandas específicamente morales, consideraciones de conveniencia grupal que suponen la cooperación, así como la búsqueda de la satisfacción de deseos y preferencias personales (como establece la condición 1 de la felicidad), entonces, esa persona tiene necesariamente *una vida objetivamente valiosa* y se conecta con cosas que van *más allá de lo que concierne a sus intereses estrictamente personales* (como establecen, respectivamente, las condiciones i y ii de la vida con sentido).

Si una mujer, por ejemplo, ejerce su profesión de bailarina, cultiva su gusto por la jardinería, mantiene vínculos fuertes de amistad con determinadas personas, se involucra en campañas para la protección de los animales, etc., y al hacer todo esto usa adecuadamente su racionalidad práctica, entonces, cabe decir —tal como establece la condición i para la vida con sentido— que ella tiene una vida objetivamente valiosa porque actúa moralmente y se ocupa de cosas que tienen un valor estético, ecológico, etc. Además, como establece la condición ii para la vida con sentido, esta mujer logra ir más allá de sus intereses estrictamente personales a través de lo que hace y se propone; así, por ejemplo, muchas más personas además de ella disfrutan de su danza, al considerar los intereses de quienes componen la compañía de danza a la que pertenece hace algo que es en sí mismo valioso y que contribuye a que otros obtengan determinados

beneficios, su preocupación por los animales puede lograr que disminuya el sufrimiento que se les inflinge, etc.

En segundo lugar, si una persona hace un buen uso de su racionalidad práctica al elegir y perseguir a través de sus acciones *bienes relativos al ejercicio de los funcionamientos propios de la vida humana* (como hemos dicho que establece la condición 1 de la felicidad), y si la posesión de *estos bienes* y la misma elección y búsqueda de ellos le proporcionan *experiencias de satisfacción* (como establece la condición 3 de la felicidad), entonces, al menos algunas de estas experiencias de satisfacción —no todas, por supuesto— tienen que estar conectadas con la creencia que tiene la persona de que eso que realiza o se propone es intrínsecamente valioso, es decir, al menos algunas de estas experiencias satisfactorias tienen que consistir específicamente en la *experiencia de realización* (a la que se refiere la condición iv de la vida con sentido). Consideremos esto más detenidamente.

Una persona que tiene una vida feliz (de acuerdo con la concepción de la felicidad que defendí en la primera parte de esta tesis y no, por supuesto, de acuerdo con el uso cotidiano que identifica a la felicidad con la experiencia de “sentirse feliz”) disfruta de experiencias satisfactorias de muy diversos tipos,<sup>13</sup> desde la satisfacción que encuentra en hacer algo únicamente porque le gusta, le interesa, le parece divertido, etc., hasta la satisfacción que encuentra en hacer o proponerse algo que sabe que es útil o benéfico para la comunidad, o que juzga correctamente que es en sí mismo valioso. No cabe considerar feliz a quien sólo disfruta de satisfacciones de este último tipo y jamás puede hacer cosas únicamente por el placer o el gusto que encuentra en ellas —como podría sucederle a un prisionero de un campo de concentración al que se le priva de la oportunidad de jugar, pasear, platicar, etc., aunque se le permite, por ejemplo, practicar actos de generosidad hacia sus compañeros de prisión. Pero tampoco cabe considerar feliz a una persona cuyas experiencias satisfactorias se reducen exclusivamente a aquellas que encuentra en hacer algo que le gusta o desea, pero que carece de valor en sí mismo —como podría ser el caso de un hombre para el que sus experiencias de satisfacción se reducen a aquellas que encuentra en comer lo que le gusta y ver sus novelas preferidas en la televisión.

La diversidad de *tipos* de experiencias satisfactorias de que disfruta quien tiene una vida feliz se debe, en parte, a que ésta requiere de un buen uso de la racionalidad práctica y —como hemos visto— esto supone que el agente tome en cuenta diversos tipos de razones para actuar, no sólo los que tienen que ver con la satisfacción de deseos o preferencias individuales, sino también las relativas al cumplimiento de demandas específicamente morales y a la búsqueda de bienes comunitarios que requieren la cooperación. Es precisamente la satisfacción que está asociada a la

---

<sup>13</sup> Ver la sección 4.3 de esta tesis.

creencia del agente de que aquello que hace es objetivamente valioso —es decir, valioso independientemente de sus preferencias personales— la que se identifica con la experiencia de realización propia de una vida con sentido (a la que se refiere la condición iv de la vida con sentido).

Hasta aquí hemos encontrado que tener una vida feliz asegura la satisfacción de las condiciones i, ii y iv de la vida con sentido, pero, ¿qué pasa con la condición iii? La consonancia de la personalidad del agente con aquellas actividades, propósitos, relaciones, etc., con los que se compromete a lo largo de su vida, a la que se refiere iii, ¿es sólo una condición para el sentido de su vida, pero no para su felicidad?... O acaso las condiciones que hemos argumentado que requiere una vida feliz ¿presuponen ya que las actividades, propósitos, relaciones, etc., del agente guarden consonancia con su personalidad? Veamos.

A primera vista, parece claro que mucha gente es feliz aunque no tiene una personalidad bien definida, en tanto que se siente satisfecha con la vida que lleva a pesar de haber asumido los roles que la tradición le impone y de tener muy poca oportunidad para cultivar intereses propios, elegir metas que satisfagan sus preferencias personales, reflexionar acerca de las razones por las que son o no valiosos los roles y acciones que realiza, etc. Este tal vez es el caso de muchas madres y amas de casa en sociedades con tradiciones y creencias religiosas marcadamente machistas que, asumiendo de manera más o menos pasiva los roles y las creencias que se les imponen, hacen, sin embargo, cosas que son objetivamente valiosas y se sienten satisfechas con ello —por ejemplo, se sienten satisfechas contribuyendo a preservar los cantos y leyendas de su grupo, procurando que sus hijos desarrollen su sensibilidad por las necesidades de otras personas, etc.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que tanto la felicidad como el desarrollo de la personalidad son graduales, en el sentido de que se puede ser más o menos feliz, igual que se puede tener una personalidad más o menos definida; así, aunque las madres y amas de casa del ejemplo anterior tienen sin duda una personalidad menos definida que mujeres como Marie Curie o Margaret Thatcher, no se puede decir que carecen por completo de personalidad (como sí carece, por ejemplo, un niño de 5 años) en tanto que —dentro de los límites que su cultura y su religión les imponen— actúan y se proponen cosas que son importantes o valiosas para ellas y hacia las que sienten interés o afinidad. En otras circunstancias, estas mujeres tendrían tal vez mayores oportunidades para desarrollar una personalidad fuerte y bien definida, así como tendrían también la posibilidad de tener una vida más feliz, entendiendo a la felicidad de acuerdo con la concepción que de ella se ha defendido en la primera parte de esta tesis.

Ser feliz, según sostuvimos en el capítulo 4, consiste en florecer o dar cumplimiento a la forma de vida propia de nuestra especie, pero de una manera acorde con nuestras capacidades, gustos, preferencias, circunstancias particulares, etc. Entre lo que es propio de la forma de vida humana no únicamente se encuentra la realización de funciones tales como participar en la organización de la vida social, encontrar satisfacción profunda en la amistad, actuar conforme a demandas específicamente morales, etc., sino que —además— se encuentra el elegir, en mayor o menor medida, entre diversas maneras posibles de vivir la propia vida.<sup>14</sup> Ahora bien, aquí cabe hacer notar que la elección de una determinada manera de vivir supone que el agente decida, *dentro de las condiciones y limitaciones propias de su contexto socio-histórico*, cómo y/o en qué campo de la vida desea desarrollarse; tal vez tenga posibilidad de decidir, por ejemplo, si se dedica a la profesión de zapatero, de carpintero o de comerciante, si vive con una pareja y tiene hijos o si no lo hace, si profesa o no una cierta religión, si intenta que sus hijos desarrollen uno u otro tipo de capacidades, etc., y parece claro que estas decisiones, en mayor o menor medida, guardan concordancia con aquellos intereses más constantes del agente, con lo que a él le atrae de manera especial, con lo que considera que es importante o valioso, etc. —cosas todas que, como vimos en 8.3.2, forma parte de la personalidad de un agente.

Aquí se plantea una dificultad, pues no es claro si nuestra personalidad es un factor que influye en la elección que hacemos de una determinada manera de vivir o si eligiendo una determinada manera de vivir es que vamos definiendo nuestra propia personalidad; así, cabe preguntarnos: ¿Haber desarrollado una personalidad es algo que nos permite dar cumplimiento a la forma de vida humana de acuerdo con nuestras preferencias, gustos y capacidades (como requiere una vida feliz)? ¿O, por el contrario, dar cumplimiento a la forma de vida humana de acuerdo con nuestras preferencias, gustos y capacidades es algo que contribuye a que nos forjemos una personalidad propia? Creo que ambas preguntas se responden afirmativamente y que esto no supone una contradicción; consideremos las razones por las que sostengo esto.

Por un lado, teniendo en cuenta que cabe atribuirle a un agente una personalidad más o menos desarrollada dependiendo —en parte— de qué tanto ha cultivado intereses personales, qué tan definidas y constantes son sus preferencias por determinadas actividades y propósitos, qué tanta claridad tiene sobre lo que es valioso o importante para él, etc., parece razonable responder afirmativamente a la primera de las dos preguntas anteriores: Un mayor desarrollo de su personalidad hace que —en principio— un agente tenga mayores oportunidades para dar cumplimiento a la forma de vida humana de acuerdo con sus propias preferencias, gustos y

---

<sup>14</sup> Ver las secciones 4.3 y 4.4 de esta tesis.

capacidad (lo cual, como hemos visto, es *uno* de los requerimientos de una vida feliz). Podemos suponer, por ejemplo, que Marie Curie o Margaret Thatcher tuvieron en principio mayores oportunidades para dar cumplimiento a la forma de vida humana de acuerdo con sus propias preferencias, gustos y capacidades —en relación con otras mujeres que sufrieron mayor opresión de una cultura machista— en la medida en que tuvieron también mayores posibilidades de desarrollar una personalidad o identidad propia. Tener mayor oportunidad no garantiza, por supuesto, que de hecho se desarrolle la propia personalidad; a una mujer puede parecerle más cómodo imitar los modelos de mujeres que ve en la televisión, pese a que podría —si quisiera— cultivar intereses, gustos y preferencias personales.

Por otro lado, parece también razonable responder de manera afirmativa a la segunda de las dos preguntas planteadas dos párrafos arriba, si reconocemos que es a través de lo que hacemos y nos proponemos que los agentes vamos desarrollando y definiendo nuestra propia personalidad y que para esto no basta con sentirnos instintivamente inclinados hacia algo o con sentir gusto o preferencia por ciertas cosas (un niño puede preferir que lo lleven a un balneario en vez de pasear por el campo, o que le permitan comer salchichas asadas en vez de verduras, pero eso no es suficiente para conferirle una personalidad). En otras palabras, parece razonable sostener que lo que un agente hace y se propone para dar cumplimiento a la forma de vida humana de acuerdo con sus preferencias, gustos y capacidades (como requiere una vida feliz), contribuye también al desarrollo de su personalidad. Mi elección de una cierta manera de vivir puede incluir, por ejemplo, mi participación activa en la formación de un club de ajedrez con los jóvenes de mi colonia o el trabajo que realizo en una empresa que me parece profesionalmente más estimulante, aunque me paga menos que lo que otras me pagarían y —al hacer este tipo de cosas— cultivo mi interés por el ajedrez, hago cosas que considero valiosas para los jóvenes de mi colonia, defino mi preferencia por hacer un cierto tipo de trabajo antes que por ganar un mayor sueldo, etc., todo lo cual es parte de lo que va definiendo y desarrollando mi personalidad.

Teniendo en cuenta lo dicho en esta y las dos páginas precedentes, cabe sostener lo siguiente: Si, como establece la condición 1 de la felicidad, una persona hace un buen uso de su racionalidad práctica para lograr dar cumplimiento a las funciones propias de la vida humana, entre las que hemos visto se encuentra la *elección de una determinada manera de vivir la propia vida*, —entonces— esa persona necesariamente realiza actividades, persigue propósitos, establece relaciones, etc., que guardan consonancia con su personalidad (como establece la condición iii de la vida con sentido). En efecto, como dijimos antes, elegir una determinada manera de vivir la propia vida supone decidir —dentro de las condiciones y las limitaciones del propio contexto socio-histórico— entre, por ejemplo, diversas opciones profesionales, tener o no hijos, vivir o no con una



pareja, cultivar determinados intereses, comprometerse o no con ciertas causas políticas, etc.; y parece claro que al decidir entre una u otra de esas opción lo hacemos siempre, en mayor o menor medida, en consonancia con nuestros intereses más constantes, lo que nos atrae de manera especial, lo que consideramos que es importante o valioso, etc. —cosas todas que hemos visto que forman parte de la personalidad de un agente.

La pregunta: “¿La vida feliz es necesariamente una vida con sentido?” se responde, pues, afirmativamente, pues la satisfacción de las condiciones de la vida feliz supone la satisfacción de las condiciones de la vida con sentido. Según hemos dicho:

- Si un agente hace un buen uso de su racionalidad práctica al elegir y perseguir diversos bienes relativos al ejercicio de los funcionamientos propios de la vida humana, entre los que se encuentran la elección de una determinada manera de vivir la propia vida (condición 1 de la felicidad), entonces, necesariamente tiene una vida objetivamente valiosa, se conecta con cosas que van más allá de lo que concierne a sus intereses estrictamente personales, y elige acciones, propósitos, relaciones, etc., que guardan consonancia con su personalidad (es decir, satisface las condiciones i, ii y iii para una vida con sentido).
- Cuando un agente no sólo hace un buen uso de su racionalidad práctica al elegir y perseguir a través de sus acciones bienes relativos al ejercicio de los funcionamientos propios de la vida humana (como hemos dicho que establece la condición 1 de la felicidad), sino que, además, experimenta satisfacción con la posesión de estos bienes y con la misma elección y búsqueda de ellos (como establece la condición 3 de la felicidad), entonces, al menos algunas de esas experiencias de satisfacción —no todas, por supuesto— tienen que estar conectadas con la creencia que tiene la persona de que eso que realiza o se propone es intrínsecamente valioso, es decir, al menos algunas de estas experiencias satisfactorias tienen que consistir específicamente en la experiencia de realización (a la que se refiere la condición iv de la vida con sentido).

Así, pues, quien ha logrado alcanzar la felicidad es porque ha logrado tener, también, una vida con sentido y no cabe sostener que alguien cuya vida carece de sentido es, sin embargo, feliz... Pero, preguntémonos ahora si se da la relación inversa, es decir, ¿tener una vida con sentido asegura que uno sea feliz?

**Una vida con sentido ¿es necesariamente una vida feliz?**

Una vida con sentido es, por supuesto, mejor que una vida absurda, pero, ¿una vida con sentido es necesariamente una vida feliz? Es decir, ¿la felicidad incluye algunos otros bienes que no son necesarios para la vida con sentido o, por el contrario, una vida con sentido incluye todos los bienes requeridos por una vida feliz? Veamos.

Notemos que sentirnos realizados al comprometernos con algo valioso (como el cuidado y el amor por nuestros hijos o el desarrollo de un determinado proyecto profesional) supone, entre otras cosas, que encontremos satisfacción en ello, pues —como recordábamos en el apartado anterior— la experiencia de realización es un tipo específico de experiencia satisfactoria que los agentes tenemos al hacer algo que creemos que es en sí mismo valioso. Así, que el agente encuentre realización en ciertas relaciones, actividades, proyectos, etc. (condición iv para el sentido de la vida), supone también que experimente satisfacción con algunas de sus elecciones y acciones, así como con los bienes de que disfruta (condición 3 para la vida feliz)... Pero, ¿qué pasa con las otras condiciones de la felicidad? Tener una vida con sentido, ¿asegura también la satisfacción de las condiciones 1 y 2?

Si una vida con sentido es una vida objetivamente valiosa y al menos parte de su valor depende de la actuación moralmente valiosa del agente (como establece i), podemos inferir que alguien que tiene una vida con sentido usa su racionalidad práctica para elegir propósitos y realizar acciones acordes a las demandas de la moralidad (lo cual es *una parte* de lo que requiere la satisfacción de 1). Sin embargo, que un agente use su razón práctica de manera tal que pueda satisfacer demandas específicamente morales, no es una garantía de que la use de manera tal que pueda realizar *el conjunto de las funciones propias de la vida humana* (conjunto que, como se recordará, incluye aspectos relativos al establecimiento de relaciones de amistad, el cuidado de la propia alimentación y la salud física, el juego y el disfrute de diversiones sanas, etc.) y, de acuerdo con 1, la realización del conjunto de las funciones propias de la vida humana es indispensable para la felicidad.

Es perfectamente posible que un agente razone correctamente para realizar *algunas* de las funciones propias de la vida humana, pero que, no obstante, no pueda o no quiera usar su racionalidad práctica de manera tal que lo conduzca a realizar adecuadamente *otras* de esas funciones. Pensemos en el caso de un individuo que es un físico brillante, que cumple con sus obligaciones profesionales y cívicas, que actúa justamente, etc., pero que es antisocial y negligente con su alimentación y el cuidado de su salud; en un caso así, tal vez se satisfagan todas las condiciones requeridas para que la vida de esta persona sea significativa y, sin embargo, no se satisfarán las condiciones de la vida feliz, porque la persona no podrá *floreecer plenamente*, es decir,

no logrará realizar adecuadamente el conjunto de las funciones propias de la vida humana —del que se habla en 1.

Para que alguien tenga una vida con sentido hemos visto que es suficiente con que viva de manera objetivamente valiosa, actuando moralmente, comprometiéndose con actividades y propósitos que son acordes con su personalidad, en los que encuentra realización y que van más allá de sus intereses estrictamente personales (como el físico brillante, buen ciudadano y profesional, hombre justo, etc., del ejemplo anterior), pero todo esto no es suficiente para que el agente tenga una vida feliz. La felicidad no consiste tan sólo en tener una vida que sea *objetivamente valiosa*, sino que consiste en tener *la vida más valiosa* a la que puede aspirar un ser humano, esto es, consiste en florecer plenamente, en dar cumplimiento al conjunto de *todas las funciones importantes* de la vida humana.

Además, que se tenga una vida con sentido tampoco asegura que se satisfaga la condición 2 de la vida feliz, porque si bien es cierto que la realización de las diversas cosas valiosas que le confieren sentido a la vida de un agente depende en alguna medida de la suerte (en tanto que hay ciertos factores que escapan parcial o totalmente a la voluntad del agente y que pueden impedirle la realización de aquéllas), cabe la posibilidad de que incluso en condiciones de mala fortuna extrema el agente logre tener una vida con sentido, pero no una vida feliz. Veamos esto más detenidamente.

Recordemos que, de acuerdo con i, para que una persona tenga una vida con sentido tiene que tener una vida objetivamente valiosa y para esto es necesario que viva de manera moralmente valiosa, aunque lo que le puede conferir valor objetivo a su vida no sea necesariamente sólo un valor moral, sino que puede ser también un valor estético, teórico, etc. Ahora bien, cabe la posibilidad de que en condiciones extremas de mala fortuna una persona se vea impedida para seguir realizando determinadas actividades o buscando determinados propósitos que son valiosos estéticamente, teóricamente, etc., pero que —no obstante— siga conservando la capacidad para elegir actuar de manera moralmente valiosa. Un artista talentoso, que goza de una buena situación económica, que disfruta de una vida familiar satisfactoria, que tiene amigos, que participa activamente en la resolución de problemas comunitarios, etc., pero que —debido a su oposición a un régimen tiránico— es encarcelado y torturado, alejado de sus amigos y familiares, privado de la posibilidad de seguir produciendo arte, etc., seguramente no podrá continuar realizando *todas* aquellas funciones valiosas que antes hacía, pero, no obstante, su vida será significativa por el gran valor moral que le confiere su valiente oposición a un régimen brutal e injusto. Esta persona, aun en tan desafortunadas condiciones, puede sentirse realizada porque elige actuar de acuerdo con lo

que considera que es correcto, justo y objetivamente valioso, incluso si al elegir esto tiene que renunciar a muchas de las satisfacciones que le proporcionaba la convivencia con sus amigos, el trabajar libremente en su arte, la buena alimentación y muchas comodidades físicas, etc.

La felicidad, en contraste con la vida significativa, requiere que el agente tenga la mínima buena suerte requerida para que pueda realizar *el conjunto* de las funciones propias de la vida humana, incluyendo las funciones relativas a la moralidad, al establecimiento de relaciones de amistad, al cuidado de la propia salud, al cultivo de los intereses propios, etc.; de modo que, como vimos en el capítulo 4 de esta tesis, un agente no podrá ser feliz si sufre de una mala fortuna extrema que le impide la realización de muchas de estas funciones. El valiente opositor a un régimen injusto del ejemplo anterior vive —sin duda— una vida significativa, pero no una vida feliz, pues ha perdido la posibilidad de disfrutar de la amistad y el amor de su familia, de usar su creatividad artística, de vivir sin temor de ser torturado, etc.

En suma, cabe sostener que tener una vida con sentido no necesariamente asegura que se tenga una vida feliz, porque: a) El que un agente realice acciones, persiga propósitos, se comprometa con proyectos, etc., que son valiosos moralmente, estéticamente, teóricamente, etc., puede conferirle sentido a su vida, incluso si el agente no realiza alguna o algunas funciones importantes de la vida humana y —como se ha visto— la realización *del conjunto* de dichas funciones es indispensable para la felicidad. b) El que un agente sufra de una mala fortuna extrema (como la de Príamo o la de muchos heroicos opositores a regímenes injusto) es compatible con la posibilidad de vivir una vida significativa, porque el agente puede seguir viviendo una vida moralmente valiosa en la que encuentre realización; sin embargo, la mala fortuna extrema no es compatible nunca con la felicidad, porque priva al agente de la posibilidad de conseguir muchos bienes que son indispensables para la realización del conjunto de las funciones propias de la vida humana.

Quien es feliz, pues, tiene necesariamente una vida con sentido, pero no a la inversa, por lo que cabe considerar al sentido de la vida como uno de los elementos constitutivos de la vida feliz. Así, aunque es mejor tener una vida significativa que una vida carente de sentido, porque la primera es una vida objetivamente valiosa y no únicamente valiosa desde el punto de vista del agente, es todavía mejor tener una vida feliz, porque quien es feliz tiene la vida más plena a la que puede aspirar una persona, esto es, tiene una vida en que florece como humano y que, por supuesto, es significativa.

Lo anterior nos lleva a concluir que los conceptos de vida feliz y vida con sentido son diferentes, aunque se hayan lógicamente relacionados: una vida que ejemplifique el primero, según he argumentado, ejemplificará el segundo. Es decir, el concepto de vida con sentido es una parte o está incluido en el concepto de vida feliz.

Como dije antes, en esta tesis he intentado participar dentro de mis posibilidades en la discusión acerca de la felicidad y del sentido de la vida, y he concluido que una vida que ejemplifica al concepto de "vida feliz" necesariamente ejemplifica al concepto de "vida con sentido", pero no a la inversa; de manera, pues, que una persona que tiene una vida feliz necesariamente tiene también una vida con sentido, pero alguien puede tener una vida con sentido y no ser feliz. Por otro lado, esta investigación me permitió identificar varios temas —que dejo para futuras investigaciones— cuyo análisis cuidadoso parece indispensable para lograr una mayor clarificación de los conceptos de vida feliz y de vida con sentido, así como de sus relaciones. Entre estos temas, resaltan de manera especial los siguientes: El papel que tiene en la vida feliz y en la vida con sentido lo que Bernard Williams llama "la fortuna extrínseca" y "la fortuna intrínseca" a los proyectos del agente;<sup>15</sup> la importancia que podría tener para la vida feliz y con sentido que el agente tuviera un plan o un proyecto de vida que le diera unidad a sus esfuerzos y aspiraciones; la relación que podría haber entre la noción de "proyecto de vida" y la elección de una determinada manera de vivir acorde a las preferencias y gustos personales (de la que se habló en el capítulo 4 de esta tesis); la clarificación del carácter "gradual" de la felicidad y del sentido de la vida, en tanto que cabe decir que las personas podemos ser más o menos felices y tener vida más o menos

---

<sup>15</sup> Cfr. Bernard Williams, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, op. cit., pp. 35-58.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J. L., "Aristotle on *Eudaimonia*"; en Rorty, Amélie O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980, pp. 15-33. Este texto de Ackrill apareció por primera vez en *Proceedings of the British Academy*, N° 60, 1974.
- Almeder, Robert, *Human Happiness and Morality. A Brief Introduction to Ethics*, N.Y.: Prometheus Book, 2000.
- Anderson, Elizabeth S., "John Stuart Mill and Experiments in Living"; en Ten, C.L. (ed.), *Mill's Moral, Political and Legal Philosophy*, Aldershot: Ashgate-Dartmouth (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy), 1999, pp. 165-187. Este artículo de Anderson apareció originalmente en *Ethics*, Vol. 102, 1991.
- Annas, Julia (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. IX, 1991.
- , *The Morality of Happiness*, N.Y.: Oxford University Press, 1993.
- , "Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning"; en Engstrom, Stephen y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 237-257.
- , *Ancient Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford y N.Y.: Oxford University Press, 2000. Traducción al español de José María Fábregas, *Una brevísima introducción a la filosofía antigua*, México: Océano, 2004.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret, *Intention*, N.Y.: Cornell University Press, 1957. Traducción al español de Ana Isabel Stellino, *Intención*, Barcelona: Paidós, UAB/ICE y UNAM/IIF, 1991.
- , "Modern Moral Philosophy"; en Hudson, W.D. (ed.), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Londres: MacMillan, 1969, pp. 175-195. Este artículo de Anscombe se publicó originalmente en *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, Enero de 1958.
- , "Rules, Rights and Promises"; en *Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell - The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Vol. iii, 1981, pp. 97-103. Este artículo de Anscombe apareció originalmente en *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 3, 1978.
- Aristóteles, *Retórica*, (tr. Antonio Tovar), Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- , *Acerca del alma*, (tr. Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos, 1978.
- , *On the Movement of Animals*, (tr. Martha C. Nussbaum); en Nussbaum, Martha C., *Aristotle's "De Motu Animalium"*, Princeton: Princeton University Press, 1978, pp. 24-55.
- , *De Generatione et Corruptione*, (tr. C.J.F. Williams); en Williams, C.J.F., *Aristotle's De Generatione Et Corruptione*, Oxford: Clarendon Press, 1982. pp. 113-169.
- , *Ética nicomaquea*, (tr. Antonio Gómez Robledo), México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas (colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1983, 2ª ed.
- , *Ética eudemia*, (tr. Julio Pallí Bonet), Madrid: Gredos, 1985.
- , *Política*, (tr. Manuela García Valdés), Madrid: Gredos, 1988.

- , *Física*, (tr. Guillermo R. de Echandía), Madrid: Gredos, 1995.
- , *Metafísica*, (tr. Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos, 1998.
- , *Parts of Animals*, (tr. James G. Lennox); en Lennox, James G., *Aristotle: On the Parts of Animals*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 1-117.
- Aulo Gelio, *Noctes Atticae*. Algunos fragmentos están traducidos al inglés, como "Attic Nights", por A.A. Long y D.N. Sedley; en Long, A.A. y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Austin, Jean, "Pleasure and Happiness"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, N.Y.: Anchor Books, 1968, pp. 234-250. Este artículo de Austin apareció por primera vez en *Philosophy*, Vol. XLIII, N° 163, Enero de 1968.
- Ayer, A. J. "The Claims of Philosophy"; en *Polemics*, N° 7, marzo de 1947. Traducción al español de Valeriano Iranzo, "Las pretensiones de la filosofía", en *El sentido de la vida y otros ensayos*, Barcelona: Península, 1992, pp. 15-32.
- , *The Meaning of Life. 64th Conway Memorial Lecture*, Londres: South Place Ethical Society, 1988. Una edición posterior de este texto se publicó como *The Meaning of Life*, N.Y.: Scribner's Sons, 1990. Traducción al español de Valeriano Iranzo, "El sentido de la vida", en *El sentido de la vida y otros ensayos*, Barcelona: Península, 1992, pp. 217-239.
- Baggini, Julian, *What's it all about? Philosophy and the Meaning of Life*, Londres: Granta Books, 2004.
- Baier, Kurt, "The Meaning of Life"; en E. D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2ª ed., pp. 101-132. Este texto de Baier se publicó por primera vez como *The Meaning of Life. Inaugural Lecture Delivered at the Canberra University College on 15 October 1957*, Canberra: Canberra University College, 1957.
- , "The Purpose of Man's Existence"; en Oswald Hanfling (ed.), *Life and Meaning. A Reader*, Oxford y Cambridge: Blackwell y The Open University, 1988, pp. 20-33.
- Barnes, Hazel E., "The Far Side of Despair"; en E.D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2ª ed., pp. 160-166. Este texto de Barnes originalmente formó parte de su libro *An Existentialist Ethic*, N.Y.: Knopf, 1967.
- Barrow, John D., y Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Becker, Lawrence C., *A New Stoicism*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Belliotti, Raymond Angelo, *What is the Meaning of Human Life*, Amsterdam: Rodopi, 2001.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1780*; edición de Mary Warnock, Londres: Collins, 1962.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 1995. Traducción al español del Centro de Estudios Públicos, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Bermúdez, José Luis, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge: MIT Press, 1998.

- Betegh, Gábor, "Cosmological Ethics in the *Timaeus* and Early Stoicism"; en: David Sedley (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXIV, 2003, pp. 273-302.
- Blackburn, Simon, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Blackford, Russell, "Sisyphus and the Meaning of Life"; en *Quadrant. Australia's Independent Review of Literature and Ideas*, Vol. XLVII, N° 10, October 2003, [www.quadrant.org.au/php/archive\\_details\\_list.php?article\\_id=469](http://www.quadrant.org.au/php/archive_details_list.php?article_id=469)
- Britton, Karl, *Philosophy and the Meaning of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, N.Y.: Oxford University Press, 1991.
- Busch, Thomas W. "Albert Camus: Absurdity, Solidarity and Difference"; en *Circulating Being: From Embodiment to Incorporation. Essays on Late Existentialism*, EUA: Fordham University Press, 1999, pp. 1-27.
- Camus, Albert, *L'Étranger*, Paris: Gallimard, 1942. Traducción al español de Bonifacio del Carril, *El extranjero*, Barcelona: Alianza y Emecé, 1971.
- , *Le Mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942. Traducción al español de Luis Echávarri, *El mito de Sísifo*, Barcelona: Altaya, 1994.
- , *Between Hell and Reason Reason. Essays from the Resistance Newspaper 'Combat', 1944-1947*, (tr. Alexandre de Gramont), Hanover: Wesleyan University Press, 1991.
- Canto-Sperber, Monique, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, París: Presses Universitaires de France, 2001. Traducción al español de Vicente Gómez Ibáñez, *La inquietud moral y la vida humana. Reflexiones sobre la vida buena*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Cavalier, Robert J., James Gouinlock y James P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, N.Y.: St. Martin's Press, 1989.
- Cicerón, *De natura deorum*. Traducción al español de Julio Pimentel Álvarez, *Sobre la naturaleza de los dioses*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas (colección Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1976.
- , *Tusculanae Disputationes*. Traducción al español de Julio Pimentel Álvarez, *Disputas Tusculanas*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas (colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1987. Algunos fragmentos de este texto de Cicerón están traducidos al inglés, como "Tusculan Disputations", por A. A. Long y D. N. Sedley; en Long, A. A. y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- , *De finibus bonorum et malorum*. Traducción al español de Laura Corso, "De los bienes y males extremos"; en Juliá, Victoria, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998, pp. 259-310.
- Clark, Stephen R.L., *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Comte-Sponville, André, "En los orígenes de la sabiduría"; en Comte-Sponville, André, Jean Delumeau y Arlette Farge, *La historia más bella de la felicidad*, (tr. Óscar Luis Molia S.), Barcelona: Anagrama, 2005, pp. 17-62.



- Comte-Sponville, André, Jean Delumeau y Arlette Farge, *La Plus Belle Histoire du Bonheur*, París: Editions du Seuil, 2004. Traducción la español de Óscar Luis Molia S., *La historia más bella de la felicidad*, Barcelona: Anagrama, 2005.
- Cooper, John, "Aristotle on Natural Teleology"; en Schofiel, Malcom y Martha C. Nussbaum (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 197-222.
- , *Reason and the Human Good in Aristotle*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1986.
- , "Eudaimonism, the Appeal to Nature, and 'Moral Duty' in Stoicism"; en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 261-284.
- Copp, David, "Introduction: Metaethics and Normative Wthics"; en Copp, David (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, N.Y.: Oxford University Press, 2006, pp. 3-35.
- , (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, N.Y.: Oxford University Press, 2006.
- Cornman, J.W., G.S. Pappas y K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments. An Introduction*, N.Y.: Macmillan, 1968. Traducción al español de Gabriela Castillo Espejel, Elizabeth Corral Peña y Claudia Martínez Urrea, *Introducción a los Problemas y argumentos filosóficos*, México: UNAM/IIF, 1990.
- Cottingham, John, *On the Meaning of Life*, Londres y N.Y.: Routledge, 2003.
- Craigh, Edwards (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres y N.Y.: Routlege, 1998.
- De Gramont, Alexandre, "Translator's Introduction"; en Camus, Albert, *Between Hell and Reason. Essays from the Resistance Newspaper 'Combat', 1944-1947*, (tr. Alexandre de Gramont), Hanover: Wesleyan University Press, 1991, pp. 1-36.
- Delumeau, Jean, "La invención del paraíso"; en Comte-Sponville, André, Jean Delumeau y Arlette Farge, *La historia más bella de la felicidad*, Barcelona: Anagrama, 2005, pp. 63-95.
- Dewey, John, "Meaning and Existence"; en *The Journal of Philosophy*, Vol. 25, No. 13, 21 de Junio de 1928, pp. 345-353, <http://links.jstor.org/sici?sici=0022-362X%2819280621%2925%3A13%3C345%3AAMAE%3E2.0.CO%3B2-F>
- Dieterlen, Paulette, "La ética de J.S. Mill"; en Platts, Mark (comp.), *La ética a través de su historia*, México: UNAM/IIF, 1988, pp. 101-118.
- Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*. Traducción al español de Victoria Juliá, "Vidas de los filósofos"; en Juliá, Victoria, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998, pp. 115-145.
- Donner, Wendy, *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Düring, Ingemar, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Carl Winter, 1966. Traducción al español de Bernabé Navarro, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM/IIF, 1987.
- Dworkin, Ronald, *Life's Dominion*, N.Y.: Alfred A. Knopf, 1993.

- Edwards, Paul, "The Meaning and Value of Life"; en E. D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2a ed., pp. 133-152. Este texto de Edward apareció por primera vez en Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, N.Y.: Macmillan, 1967, Vol. 4.
- Ellin, Joseph, *Morality and the Meaning of Life. An Introduction to Ethical Theory*, Orlando: Harcourt Brace College Publisher, 1995.
- Engstrom, Stephen y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Epicteto, *Dissertationes ab Arriano*. Traducción al español de Paloma Ortiz García, *Disertaciones por Arriano*, Madrid: Gredos, 1993.
- , *Encheiridion*. Traducción al inglés de Sanderson Beck, *Manual*, 1996, [www.san.beck.org/Epictetus.html](http://www.san.beck.org/Epictetus.html)
- Evans, Dylan, *Emotion. The Science of Sentiment*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Traducción al español de Pablo Hermida Lazcano, *Emoción. La ciencia del sentimiento*, Madrid: Taurus, 2001.
- Everson, Stephen, "Aristotle on Nature and Value"; en Everson, Stephen (ed.), *Ethics. Companions to Ancient Thought: 4*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 77-106.
- , (ed.), *Ethics. Companions to Ancient Thought: 4*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Feinberg, Joel, "Psychological Egoism"; en Feinberg, Joel y Russ Shafer-Landau (eds.), *Reason and Responsibility. Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1989, 7ª ed., pp. 489-500.
- Feinberg, Joel y Russ Shafer-Landau (eds.), *Reason and Responsibility. Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1989, 7ª ed.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 1999.
- Ferry, Luc, *Qu' est-ce qu' une vie réussie?*, París: Bernard Grasset, 2002. Traducción al español de Marta Pino Moreno, *¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Fischer, John Martin, "Recent Work on Death and the Meaning of Life"; en *Philosophical Books*, Vol. XXXIV, No. 2, Abril de 1993, pp. 65-75.
- Flanagan, Owen, *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- , *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, N.Y. y Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Flanagan, Owen y Amélie O. Rorty, "Introduction"; en Flanagan, Owen y Amélie O. Rorty (eds.), *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, Boulder, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993, pp. 1-16.
- Flew, Anthony, "Tolstoi and the Meaning of Life"; en *Ethics*, N° 73, 1963, pp. 110-118.
- , "The Meaning of Life"; en *Philosophy Now*, N° 24, 1999, pp. 18-19.

- Foot, Philippa, "Morality as a System of Hypotetical Imperatives", en *The Philosophical Review*, Vol. 81, N° 3, Julio de 1972. Traducción al español de Claudia Martínez, "La moralidad como sistema de imperativos hipotéticos"; en Foot, Philippa, *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*, (tr. Claudia Martínez), México: UNAM/IIF, 1994.
- , *Virtues and Vices and Others Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1978. Traducción al español de Claudia Martínez, *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*, México: UNAM/IIF, 1994.
- , *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Traducción al español de Ramón Vilà Vernis, *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*, Barcelona: Paidós, 2002.
- , "Moral Realism and Moral Dilemma"; en *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 37-58.
- Frankena, William K., "Utilitarianism and Justice"; en *Ethics*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963. Traducción al español de Carlos Gerhard, "Utilitarismo y justicia"; en *Ética*, (tr. Carlos Gerhard), México: UTEHA, 1965, pp. 47-76.
- Frede, Michael y Gisela Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- French, Peter A., y Howard K. Wettstein (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics (Midwest Studies in Philosophy, Vol. XXIV)*, Malden, Mass: Blackwell Publisher, 2000.
- Furley, David, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- , "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?"; en Frede, Michael y Gisela Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 59-79.
- Gallie, W. B., "Essentially Contested Concepts"; en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956, Vol. 56. Traducción al español de Gustavo Ortiz Millán, *Conceptos esencialmente impugnados*, México: UNAM/IIF, Colección Cuadernos de Crítica, N° 49, 1998.
- Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México: FCE y UNAM/Centro de Estudios Filosóficos, 1957.
- Gomez-Lobo, Alfonso, "Aristotle"; en Cavalier, Robert J., James Gouinlock y James P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, N.Y.: St. Martin's Press, 1989, pp. 32-59.
- Gotthelf, Allan (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh y Bristol: Mathesis Publications Inc. y Bristol Classical Press, 1985.
- , "Aristotle's Conception of Final Causality"; en Allan Gotthelf y James Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, N.Y.: Cambridge University Press, 1987, pp. 204-242.
- Gotthelf, Allan y James Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, N.Y.: Cambridge University Press, 1987.

- Gould, Stephen Jay, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, N.Y.: W.W. Norton, 1989. Traducción al español de Joandomènec Ros, *La vida maravillosa. Burgess Shale y la naturaleza de la historia*, Barcelona: Crítica/Biblioteca de Bolsillo, 1999.
- Grenier, Roger, "Camus: no soy existencialista", (tr. Alejandra Moya); en *La Jornada* (Suplemento: La Jornada Semanal), 6 de Febrero del 2000, [www.jornada.unam.mx/2000/02/06/sem-grenier.html](http://www.jornada.unam.mx/2000/02/06/sem-grenier.html)
- Griffin, James, *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- , "Against the Taste Model"; en Elster, Jon y John E. Roemer (eds.), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Traducción al español de Jorge Malem Seña, "Contra el modelo del gusto"; en *Doxa*, N° 9, 1991, pp. 41-68.
- Gronin, Jean, *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Montreal: Bellarmin, 1993. Traducción al español de Jorge Dávila, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder, 2005.
- Guyer, Paul, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hacking, Ian, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge y N.Y.: Cambridge University Press, 1983. Traducción al español de Sergio Martínez, *Representar e intervenir*, México: Paidós-UNAM/IIF, 1996.
- Hall, Everett W., "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, N.Y.: Anchor Books, 1968, pp. 145-178. Este artículo se publicó originalmente en *Ethics*, Vol. 60, N° 1, Octubre de 1949.
- Hanfling, Oswald, "Introduction"; en Oswald Hanfling (ed.), *Life and Meaning. A Reader*, Oxford y Cambridge: Blackwell y The Open University, 1988, pp. 1-3.
- , (ed.), *Life and Meaning. A Reader*, Oxford y Cambridge: Blackwell y The Open University, 1988.
- , *The Quest for Meaning*, N.Y.: Basil Blackwell, 1988.
- Hare, R. M., *Essays in Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Harrison, Ross, *Bentham*, Londres: Routledge & Kegan Paul (colección The Arguments of the Philosophers), 1983.
- Haybron Daniel M., "Happiness and Pleasure"; en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXII, N° 3, Mayo 2001, pp. 501-528.
- Hepburn, R. W., "Question about the Meaning of Life"; en E. D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2a ed., pp. 261-276. Este texto de Hepburn apareció originalmente en *Religious Studies*, Vol. 1, 1965.
- Hoag, Robert W., "Mill's Conception of Happiness as an Inclusive End"; en Ten, C.L. (ed.), *Mill's Moral, Political and Legal Philosophy*, Aldershot: Ashgate (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy), 1999, pp. 341-355. Este artículo de Hoag se publicó originalmente en *Journal of the History of Philosophy*, N° 25, 1987.
- Hook, Sydney (ed.), *Religious Experience and Truth. A Symposium*, N.Y.: New York University Press, 1961.

- Hudson, W.D. (ed.), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Londres: MacMillan, 1969.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 1739-1740. Traducción al español de Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1988.
- Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Hurtado, Guillermo, "La vida y sus sentidos"; en *Diánoia*, Vol. XXXIX, 1993, pp. 119-135.
- Inwood, Brad, reseña del libro *Morality of Happiness* de Julia Annas; en *Ancient Philosophy*, Vol. XV, N° 2, 1995, pp. 647-665.
- Irwin, T. H., "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics"; en Rorty, Amélie O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980, pp. 35-53.
- , "Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness"; en Schofield, Malcom y Gisela Striker (comps.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Traducción al español de Julieta Fombona, "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad"; en Schofield, Malcom y Gisela Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, (tr. Julieta Fombona), Buenos Aires: Manantial, 1993, pp. 211-250. Este texto fue leído por Irwin en la Third International Conference on Hellenistic Philosophy, celebrada del 17 al 25 de agosto de 1983, en el centro de conferencias del Reimers-Stiftung en Bad Homburg.
- Jacobson, Daniel, "J. S. Mill and the Diversity of Utilitarianism"; en *Philosophers' Imprint*, Vol. 3, N° 2, junio 2003, [www.philosophersimprint.org/003002/](http://www.philosophersimprint.org/003002/)
- James, William, *On Some of Life's Ideals. On a Certain Blindness in Human Beings. What Makes a Life Significant*, N.Y.: Henry Holt and Company, 1900.
- Jeffrey, Richard, *The Logic of Decision*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, 2ª ed.
- Jenkins, Joyce L., "Desires and Human Nature in J.S. Mill"; en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 14, N° 2, abril de 1997, pp. 219-234.
- Joske, W. D., "Philosophy and the Meaning of Life"; en Klemke E. D. (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2a ed., pp. 283-294. Este texto de Joske apareció originalmente en *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 52, N° 2, 1974.
- Juan Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*. Traducción al español de Marcelo D. Boeri, "Extractos de física y ética"; en Juliá, Victoria, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998, pp. 171-238. Algunos fragmentos de este texto de Juan Estobeo están traducidos al inglés por A. A. Long y D. N. Sedley; en Long, A. A., y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Juliá, Victoria, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs.As.: Eudeba, 1998.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. Traducción al inglés de H. J. Paton, *Moral Law: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Londres: Hutchinson & Co. Ltd., 1948.

- Kekes, John, "The Informed Will and the Meaning of Life"; en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLVII, N° 1, Septiembre de 1986, pp. 74-90.
- , "The Meaning of Life"; en Peter A. French, y Howard K. Wettstein (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics (Midwest Studies in Philosophy)*, Vol. XXIV), Malden, Mass: Blackwell Publisher, 2000, pp. 17-34.
- Kenny, Anthony, "Happiness"; en *Proceedings of the Aristotelian Society*, N° 66, 1965-1966, pp. 87-102.
- , "Philippa Foot on Double Effect"; en Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 77-87.
- Klemke, E. D., "Introduction. The Question of the Meaning of Life"; en Klemke E. D. (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2a ed., pp. 1-7.
- , "Living Without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life"; en Klemke E. D. (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2a ed., pp.186-197.
- , (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2a ed.
- Kohl, Marvin, "Meaning of Life and Happiness: A Preliminary Outline"; en *The Polish Philosophical Quarterly*, Vol. VIII, N° 4, Otoño de 1981, pp. 39-43.
- Kullmann, W. "Different Concepts of the Final Cause in Aristotle"; en Allan Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh y Bristol: Mathesis Publications Inc. y Bristol Classical Press, 1985, pp. 169-175.
- Kunicki-Goldfinger, Wladyslaw J. H., "Sense of Being Human: The Questions which Biology cannot Answer and the Lesson it can Give"; en *Dialectics and Humanism. The Polish Philosophical Quarterly*, Vol. VIII, N° 1, 1981, pp. 101-112.
- Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, México: CONACYT-Plaza y Valdés, 1998.
- Lachs, John, "Mill"; en Cavalier, Robert J., James Gouinlock y James P. Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, N.Y.: St. Martin's Press, 1989, pp. 244-270.
- Landau, Iddo, "Why has the Question of the Meaning of Life Arisen in the Last Two and a Half Centuries?"; en *Philosophy Today*, Vol. 41, N°2, verano de 1997, pp. 263-269.
- Lawrence, Gavin, "Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: Nicomachean Ethics 1.7.1097b16-20"; en *Phronesis*, Vol. XLII, N° I, 1997, pp. 32-76.
- Lennox, James G., *Aristotle: On the Parts of Animals*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Levine, Michael P., "Camus, Hare, and the Meaning of Life"; en *Sophia*, N° 27, 1988, pp. 13-30.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689. Traducción al español de Edmundo O'Gorman, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: F.C.E., 1956.
- Long, A. A., *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Long, A. A., y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Lucrecio, *De Rerum Natura*. Un fragmento de este texto está traducido al inglés, como "We Have Nothing to Fear in Death", por R.E. Latham; en Hanfling, Oswald (ed.), *Life and Meaning. A Reader*, Oxford y Cambridge: Blackwell y The Open University, 1988.

Lyons, David, *Rights, Welfare and Mill's Theory*, N.Y.: Oxford University Press, 1994.

Mabbott, J. D., "Interpretations of Mill's Utilitarianism"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, N.Y.: Anchor Books, 1968, pp. 190-198. Este artículo de Mabbott apareció originalmente en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 6, No. 23 Abril de 1956.

MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, N.Y.: Macmillan, 1966. Traducción al español de Roberto Juan Walton, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1982.

—, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres: Duckworth, 1981. Traducción al español de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.

—, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Illinois: Carus Publishing Company, 1999. Traducción al español de Beatriz Martínez de Murguía, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitan de las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001.

Mackie, John L., *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Londres: Oxford University Press, 1974.

—, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londres: Penguin Books, 1977. Traducción al español de Tomás Fernández Aúz, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, Barcelona: Gedisa, 2000.

Malishev, Mijail, "Albert Camus: De la conciencia de lo absurdo a la rebelión"; en *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, México: Plaza y Valdés – Universidad Autónoma de Nuevo León, 2002.

Mandelbaum, Maurice, "Two Moot Issues in Mill's Utilitarianism"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, N.Y.: Anchor Books, 1968, pp. 206-233.

Marco Aurelio, *Meditaciones*, (tr. Miguel Dolc), Madrid: Debate, 2000.

Marías, Julián, *La felicidad humana*, Madrid: Alianza, 1987.

Marshall, Jim, *Albert Camus: Philosopher of the Absurd*, 2000, [www.vusst.hr/ENCYCLOPAEDIA/camus.htm](http://www.vusst.hr/ENCYCLOPAEDIA/camus.htm)

McDowell, John, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?"; en *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. 52, 1978, pp. 13-29.

—, "Virtue and Reason"; en *The Monist*, Vol. 62, N° 3, julio de 1979, pp. 331-350.

—, "Two Sorts of Naturalism"; en Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 149-179.

—, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998.

Metz, Thaddeus, "The Concept of Meaningful Life"; en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 38, N° 2, abril del 2001, 137-153.

—, "Recent Work on the Meaning of Life"; en *Ethics*, Vol. 112, N° 4, Julio 2002, pp. 781-814.

Mill, John Stuart, *On Liberty*, 1859. Traducción al español de Pablo de Azcárate, *Sobre la libertad*, México: Alianza Editorial, 1989.

- , *Utilitarianism*, 1863. Traducción al español de Esperanza Guisán, *El utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial (El libro de bolsillo), 1984.
- Miller, Alexander, "Objetivity"; en Craigh, Edwards (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres y N.Y.: Routledge, 1998, pp 73-76.
- , *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford: Polity, 2003.
- Miller, David (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford: Blackwell Publishing, 1991.
- Monod, Jacques, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, N.Y.: Alfred A. Knopf, 1971. Traducción al español de Francisco Ferrer Lerin, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona: Tusquets, 3ª ed., 1985.
- Moore, George Edward, *Principia Ethica*, 1903. Traducción al español de Adolfo García Díaz y Ana Isabel Stellino, *Principia Ethica*, México: UNAM/IIF, 1997, 2ª ed.
- Muñoz Redon, Joseph, *Filosofia de la felicitat. Un passeig pel costat assolellat del pensament*, Baelona: Empúries, 1997. Traducción al español de Flavio Company Navau, *Filosofía de la felicidad. Un paseo por el lado soleado del pensamiento*, Barcelona: Anagrama, 1999.
- Murdoch, Iris, *The Nice and the Good*, Londres: Chatto & Windus, 1968. Traducción al español de Andrés Bosch, *Amigos y amantes*, Barcelona: Lumen, 2005.
- Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press, 1970. Traducción al español de Ariel Dilon, *La posibilidad del altruismo*, México: F.C.E., 2004.
- , "Aristotle on *Eudaimonia*"; en Rorty, Amélie O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980, pp. 7-14 . Este artículo apareció originalmente en *Phronesis*, Nº 17, 1972.
- , *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979. Traducción al español de Héctor Islas Azais, *Ensayos sobre la vida humana*, México: FCE, 2ª ed., 2000.
- , *The View from Nowhere*, N.Y.: Oxford University Press, 1986. Traducción al español de Jorge Issa González, *Una visión desde ningún lugar*, México: FCE, 1996.
- , "The Meaning of Life"; en *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, New Cork: Oxford University Press, 1987, pp. 95-101.
- , *The Last Word*, N.Y.: Oxford University Press, 1997. Traducción al español de Paola Bargallo y Marcelo Alegre, *La última palabra*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- Nielsen, Kai, "Death and the Meaning of Life"; en E. D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2ª ed., pp. 153-159. Este texto de Nielsen se publicó originalmente en *The Search for Absolute Values in a Changing World. Proceedings of the Sixth International Conference of the Unity of Sciences*, N.Y.: International Cultural Foundation, 1978.
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886. Traducción al español de Andrés Sánchez Pascual, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, México: Alianza, 1972.



- , *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887. Traducción al español de Andrés Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid: Alianza, 1972.
- , *Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1888. Traducción al español de Andrés Sánchez Pascual, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid: Alianza, 1973.
- Nisker, Wes S., *The Essential Crazy Wisdom*, Berkeley: Ten Speed Press, 2001.
- Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981.
- , *The Examined Life. Philosophical Meditations*, N.Y.: Simon and Schuster, 1989. Traducción al español de Carlos Gardini, *Meditaciones sobre la vida*, Barcelona: Gedisa, 1992, 2ª ed.
- Nussbaum, Martha C., *Aristotle's "De Motu Animalium"*, Princeton: Princeton University Press, 1978.
- , *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- , *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994. Traducción al español de Miguel Candel, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Nussbaum, Martha C. y Amartya Sen (comps.), *The Quality of Life*, N.Y.: Clarendon Press y Oxford University Press, 1993. Traducción al español de Roberto Reyes Mazzoni, *La calidad de vida*, México: FCE y The United Nations University, 1996.
- Nussbaum, Martha C., y Amélie O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Orígenes, *De principiis*. Algunos fragmentos están traducidos al inglés, como "On principles", por A.A. Long y D.N. Sedley; en Long, A.A. y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Pavlopoulos, Marc, "Aristotle's Natural Teleology and Metaphysics of Life"; en David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXIV, 2003, pp. 133-181.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa y Antonio Ziri6n Quijano, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, México: UNAM/FFyL, 1981.
- Phillips, D.Z., y H.O. Mounce, *Moral Practices*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Platts, Mark, *Ways of Meaning. An Introduction to a Philosophy of Language*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979. Traducción al español de Cecilia Hidalgo y Eduardo A. Rabossi, *Sendas del significado. Introducci6n a una filosofa del lenguaje*, México: UNAM/IIF y FCE, 1992.
- , "La moralidad, la personalidad, y el sentido de la vida"; en *Di6logos*, Vol. 20, N° 3, Mayo-Junio de 1984, pp. 55-62. Platts ley6 este texto el 27 de agosto de 1980 en la UNAM, en un acto acad6mico para honrar la memoria de Hugo Margain.
- , (comp.), *La 6tica a trav6s de su historia*, México: UNAM/IIF, 1988.
- , "La moralidad: ¿Relativa o razonable?"; en Vald6s, Margarita M. (comp.), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, México: Asociaci6n Filos6fica de México A.C. y UNAM/IIF - Cuadernos, N° 56, 1992,

pp. 59-64. Platts presentó este texto en 1989, en el marco del V Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Xalapa, Veracruz.

—, *Moral Realities. An Essay in Philosophical Psychology*, Londres: Routledge, 1991. Traducción al español de Ana Isabel Stellino y Antonio Ziri6n, *Realidades morales. Ensayos sobre psicología filos6fica*, M6xico: UNAM/IIF y Paid6s, 1998.

Plutarco, *De Stoicorum repugnantis*. Algunos fragmentos est6n traducidos al ingl6s, como "On Stoic self-contradictions", por A.A. Long y D.N. Sedley; en Long, A.A. y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Pogge, Thomas W., "Kant on Ends and the Meaning of Life"; en Andrew Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (eds.) *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 361-387.

Pojman, Louis P., *Ethics. Discovering Right and Wrong*, Belmont: Thomson Wadsworth, 2006, 5ª ed.

Ponce, Margarita, *La explicaci6n teleol6gica*, M6xico: UNAM/IIF, 1987.

Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies*, Londres: Routledge, 1977.

Puolimatka, Tapio y Timo Airaksinen, "Education and the Meaning of Life"; en *Philosophy of Education*, 2001, pp. 311-319, [www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-yearbook/2001/tapio%2001.pdf](http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-yearbook/2001/tapio%2001.pdf)

Quinn, Warren, "Rationality and the Human Good"; en *Morality and Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 210-227. Este texto de Warren Quinn apareci6 por primera vez en *Social Philosophy and Policy*, Vol. 9, N6 2, verano de 1992.

Quinton, Anthony, *Utilitarian Ethics*, Londres: MacMillan, 1973.

Ram6rez Medina, 6ngel, *La filosof6a tr6gica de Albert Camus. El tr6nsito del absurdo a la rebeli6n*, M6laga: Universidad de M6laga/Analecta Malacitana, 2001.

Randall, John Herman, *Aristotle*, N.Y.: Columbia University, 1962.

Reath, Andrew, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Rodr6guez, Dupl6 Leonardo, "El estado de la cuesti6n. La recuperaci6n del tema de la felicidad en la filosof6a contempor6nea."; en *Di6logo filos6fico*, N6 50, mayo-agosto 2001, pp. 194-226.

Rorty, Am6lie O., "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*"; en Rorty, Am6lie O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los 6ngeles: University of California Press, 1980, pp. 377-394. Este texto apareci6 por primera vez en *Mind*, N6 87, 1978.

—, (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los 6ngeles: University of California Press, 1980.

Ross, W.D., *Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1936.

Rowe, Christopher, "Ethics in Ancient Greece"; en Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackwell Publishing, 1993, pp. 121-132.

Russell, Bertrand, "A Free Man's Worship"; en E. D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2a ed., pp. 71-77. Este texto de Russell se publicó originalmente como *A Free Man's Worship*, Portland: T.B. Mosher, 1923.

Ryan, Alan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Atlantic: Humanities Press International, 1990, 2ª ed.

Sagi, Avi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, (tr. Batya Stein), Amsterdam: Rodopi, 2002.

Salles, Ricardo, "Compatibilism: Stoic and Modern"; en *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, N° 83, 2000. pp. 1-23.

—, "Ekpyrosis and the goodness of god in Cleanthes"; en *Phronesis*, Vol. 1, N° 50, 2005, pp. 56-78.

Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943. Traducción al inglés de Hazel. E. Barnes, *Being and Nothingness*, N.Y.: Philosophical Library, 1956.

—, *L'Existentialisme est un Humanisme*, París: Nagel, 1946. Traducción al español de Manuel Lamana: *El existencialismo es un humanismo*, B. A.: Losada, 2003, 3ª ed.

Savage, Leonard J., *The Foundations of Statistics*, N.Y.: John Wiley & Sons, 1945.

Sayre-McCord, Geoffrey, "Moral Realism"; en Copp, David (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, N.Y.: Oxford University Press, 2006, pp. 39-62.

Scarre, Geoffrey, "Happiness for the Millian"; en *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 7, N° 3, 1999, pp. 491-502.

Schiffer, Stephen, "The Paradox of Desire"; en *American Philosophical Quarterly*, N° 13, 1976. pp. 195-203.

Schmidtz, David, "The Meaning of Life", 2001, [http://web.arizona.edu/~phil/faculty/extra/dschmidtz/dschmidtz\\_meanings\\_of\\_life.htm](http://web.arizona.edu/~phil/faculty/extra/dschmidtz/dschmidtz_meanings_of_life.htm). Este texto fue presentado en diciembre de 1999, en el Boston University Institute for Philosophy and Religion.

Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, N.Y.: Anchor Books, 1968.

—, "Modern Moral Philosophy"; en Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackell Publishing, 1993, pp. 147-157.

Schofield, Malcom y Gisela Striker (comps.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Traducción al español de Julieta Fombona, *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires: Manantial, 1993.

Schofiel, Malcom y Martha C. Nussbaum (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L. Owen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Schopenhauer, Arthur, "Kap. XI: Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseyns"; en *Parerga und Paralipomena II*, 1851. Traducción al inglés de R. J. Hollingdale, "On the Vanity of Existence"; en E.D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2a ed., pp. 67-70.

Sedley, David, "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?"; en *Phronesis*, Vol. XXXVI, N° 2, 1991, pp. 179-196.

- , (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXIV, 2003.
- Sen, Amartya, "Capability and Well-Being"; en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *The Quality of Life*, N.Y.: Clarendon Press y Oxford University Press, 1993. Traducción al español de Roberto Reyes Mazzoni, "Capacidad y bienestar"; en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida*, (tr. Roberto Reyes Mazzoni), México: FCE y The United Nations University, 1996, pp. 54-83.
- Séneca, *Epistolae*. Algunos fragmentos están traducidos al inglés, como "Letters", por A.A. Long y D.N. Sedley; en Long, A.A. y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Sexto Empírico, *Contre les professeurs*. Algunos fragmentos están traducidos al inglés, como "Against the professors", por A.A. Long y D.N. Sedley; en Long, A.A. y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Sharpe, Bob, "In Praise of the Meaningless Life"; en *Philosophy Now*, N° 24, 1999, p. 15.
- Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Londres y N.Y.: Routledge, 1996.
- Simplicio, *On Aristotle's Categories*. Algunos fragmentos están traducidos al inglés, como "On Aristotle's Categories", por A.A. Long y D.N. Sedley; en Long, A.A. y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Singer, Marcus G., "Mill's Stoic Conception of Happiness and Pragmatic Conception of Utility"; en *Philosophy*, Vol. 75, N° 291, enero del 2000, pp. 25-47.
- Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackell Publishing, 1993.
- Smart, J.J.C., "Meaning and Purpose"; en *Philosophy Now*, No. 24, 1999, [www.philosophynow.org/archive/articles/24smart.htm](http://www.philosophynow.org/archive/articles/24smart.htm)
- Smith, Michael, "Realism"; en Singer, Peter (ed.), *A Companion to Ethics*, Malden, Oxford y Carlton: Blackell Publishing, 1993, pp. 399-410.
- Solomon, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1993.
- Sorabji, Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Londres: Gerald Duckworth & Co., 1979. Traducción al español de Ricardo Salles, *Necesidad, causa y culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, Mexico: UNAM/IIF, 2003.
- Stace, Walter T., "Man Against Darkeness"; en E. D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*, N.Y.: Oxford University Press, 2000, 2a ed., pp. 85-87. Este artículo de Stace apareció originalmente en *The Atlantic Monthly*, Vol. 182, N° 3, Septiembre de 1948.
- Stevenson, Charles Leslie, *Ethics and Language*, New Haven: Yale University Press, 1944.
- , *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, New Haven: Yale University, 1963.

- Striker, Gisela, "Following Nature: A Study in Stoic Ethics"; en Julia Annas (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. IX, 1991, pp. 1-73. Striker leyó una primera versión de este texto en la Sexta Conferencia Nellie-Wallace, celebrada en la Universidad de Oxford en 1984.
- Suárez-Iñiguez, Enrique, *La felicidad. Una visión a través de los grandes filósofos*, México: Patria, 1999.
- Svavarsdóttir, Sigrún, "Moral Cognitivism and Motivation"; en *The Philosophical Review*, Vol. 108, N° 2, Abril 1999, pp.161-219.
- Taylor, Charles, *The Explanation of Behaviour*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, 2ª ed.
- Taylor, Paul Warren, "The Ethics of Respect for Nature"; en *Environmental Ethics*, Vol. 3, N° 3, Otoño de 1981. Traducción al español de Jorge Issa, "La ética del respeto a la naturaleza"; en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, México: CONACYT-Plaza y Valdés, 1998, pp. 269-287.
- , *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Taylor, Richard, "Faith"; en Sydney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth. A Symposium*, N.Y.: New York University Press, 1961. pp. 165-169.
- , *Good and Evil. A New Direction: A Forceful attack on the Rationalistic Tradition in Ethics*, Buffalo: Prometheus Books, 1984.
- , "Time and Life's Meaning"; en *Review of Metaphysics*, Vol. XL, N° 4, Junio de 1987, pp. 675-686.
- , "The Meaning of Life"; en *Philosophy Now*, No. 24, 1999, [www.philosophynow.org/archive/articles/24taylor.htm](http://www.philosophynow.org/archive/articles/24taylor.htm)
- Ten, C.L. (ed.), *Mill's Moral, Political and Legal Philosophy*, Aldershot: Ashgate-Dartmouth (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy), 1999.
- Thompson, Michael, "The Representation of Life"; en Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence y Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 247-296
- , "Three Degrees of Natural Goodness", abril del 2003, [www.pitt.edu/~mthomps/three.doc](http://www.pitt.edu/~mthomps/three.doc)
- Tolstói, León, *Isповед*, 1984. Traducción al inglés de Leo Weiner, "My Confession"; en Oswald Hanfling (ed.), *Life and Meaning. A Reader*, Oxford y Cambridge: Blackwell y The Open University, 1988, pp.9-19.
- , *Smert Ivana Ilycha*, 1886. Traducción al inglés de Louise and Aylmer Maude, *The Death of Ivan Ilych*, [www.funet.fi/pub/culture/russian/books/Tolstoy/The\\_Death\\_of\\_Ivan\\_ilych.txt](http://www.funet.fi/pub/culture/russian/books/Tolstoy/The_Death_of_Ivan_ilych.txt)
- Toulmin, Stephen, *Foresight and Understanding. An Enquiry into the Aims of Science*, Londres: Hutchinson, 1961.
- Urmson, J. O., "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill"; en Schneewind, J. B. (ed.), *Mill: A Collection of Critical Essays*, N.Y.: Anchor Books, 1968, pp. 179-189. Este artículo de Urmson apareció originalmente en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 10, Enero de 1953.
- , *Aristotle's Ethics*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.

- Valdés, Margarita, "Dos aspectos en el concepto de bienestar"; en *Doxa*, N° 9, 1991, pp. 69-89.
- , "Realidades morales"; en *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, Vol. XXIV, N° 72, diciembre 1992, pp. 103-120.
- , (comp.), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, México: Asociación Filosófica de México A.C. y UNAM/IIF - Cuadernos, N° 56, 1992.
- , "Introducción"; en Valdés, Margarita (comp.), *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*, México: UNAM/IIF, 1996, pp. 5-22.
- , "Calidad de vida y ética médica"; en *Revista mexicana de bioética*, Año 1, N° 1, diciembre del 2003, pp. 78-84.
- Vargas Llosa, Mario, *Entre Sartre y Camus*, Río Piedras, Puerto Rico: Huracán, 1981.
- Walker, Ralph, *Kant. Kant and the Moral Law*, Londres: Phoenix, 1998. Traducción al español de Andrés Lema Hincapié, *Kant. Kant y la ley moral*, Bogotá: Norma, 1999.
- Whiting, Jennifer, "Living Bodies"; en Nussbaum, Martha C. y Amélie O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 75-91.
- Wiggins, David, *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 3a ed. corregida.
- Wilkes, Kathleen V., "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics"; en Rorty, Amélie O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1980, pp. 341-357. Este artículo apareció por primera vez en *Mind*, N° 87, 1987.
- Williams, Bernard, *Morality: An Introduction to Ethics*, N.Y.: Harper & Row, 1972. Traducción al español de Manuel Jiménez Redondo, *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1987, 2ª ed.
- , *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973. Traducción al español de José M. G. Holguera, *Problemas del yo*, México: UNAM/IIF, 1986.
- , *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Traducción al español de Susana Marín, *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, UNAM/IIF, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921. Traducción al español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza Universidad, 1987.
- Wolf, Susan, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life"; en *Social Philosophy & Policy*, Vol. 14, N° 1, Invierno de 1997, pp. 207-225.
- , "Meaning and Morality"; en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XCVII, Parte 3, 1997, pp. 299-315.
- , "Meaning of Life"; en Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres: Routledge, 1998, Vol. 5, pp. 630-633.
- , "The Meanings of Lives", 2004, [www.law.nyu.edu/clppt/program2003/readings/wolf.pdf](http://www.law.nyu.edu/clppt/program2003/readings/wolf.pdf)

Woodfield, Andrew, *Teleology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Young, Julian, *The Death of God and the Meaning of Life*, Londres y N.Y.: Routledge, 2003.