

Esta última no puede ser impugnada desde una presunta excepción a la primera, y tampoco hay en la misma ninguna falacia: la bondad es una dimensión de la realidad conocida a través de la inteligencia mediada por los sentidos.

Cierra el volumen un apéndice sobre la solución aportada por el filósofo del derecho Georges Kalinowski a la cuestión de la semántica de los enunciados normativos: las normas tienen como referencia ciertas estructuras deónticas de la realidad, existentes de modo objetivo.

Toda vez que, viviendo en una comunidad científica, necesitamos relacionarnos con las posturas contemporáneas de modo de plantear un diálogo que pueda tener consecuencias prácticas, se hace necesario un conocimiento profundo de dichas corrientes, de sus objeciones al pensamiento clásico y de las respuestas a las mismas. Este libro de Carlos Massini resulta una aportación sumamente adecuada para esta tarea en el campo de la ética. A nuestro juicio, su lectura resulta necesaria no sólo para los interesados en la filosofía moral, sino también en la filosofía política y del derecho.

Ricardo F. Crespo

ALEJANDRO G. VIGO, *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9*. Universidad de los Andes. Santiago de Chile 1977. 112 páginas.

Alejandro Vigo, profesor (1984), licenciado (1988) y doctor en filosofía (1994), dedicado a la docencia desde 1993, cuenta entre sus publicaciones numerosos trabajos de traducción, comentario y artículos, en general, sobre Platón, Aristóteles, Kant, Heidegger, tanto en Europa como en Latinoamérica. En el prólogo de la presente obra expone las condiciones bajo las cuales se gestó la misma, aclarando que construye una versión de un curso en tres sesiones que dictó en 1993, en el marco del III Encuentro de profesores de filosofía y que, a su vez, las ideas expuestas forman parte de un trabajo de tesis publicado en 1996 con el título *Zeit und Praxis bei Aristoteles*.

En el primer capítulo deja establecido claramente el objetivo de su trabajo, el cual comporta dos aspectos: la reconstrucción detallada de la concepción aristotélica de la felicidad, tal como aparece desarrollada en los libros I y X de la *Ética a Nicómaco* por una parte y, por otra, su correspondiente interpretación destinada a proveer el punto de partida necesario para una reflexión general acerca de la posibilidad, alcance y límites de una fundamentación teleológico-eudaimonística de la ética.

Antes de introducirse concretamente en el minucioso examen del concepto aristotélico de felicidad, Vigo efectúa una serie de distinciones y aclaraciones para precisar el plano de reflexión en que se instaura el planteo referido a la posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética. A tal fin, los niveles de reflexión ética que establece son: 1) nivel de reflexión correspondiente a la *ética descriptiva*: centra su atención en la investigación empírica de los sistemas de normas y creencias morales existentes y su finalidad es la descripción de aquéllos, para una adecuada comprensión de su estructura interna; sin embargo, la pregunta por la validez objetiva de dichos sistemas de creencias y normas, queda excluida en este plano de reflexión; 2) nivel de reflexión correspondiente a la *ética normativa*: no apunta ya a una mera descripción de los sistemas de normas y creencias morales sino que intenta establecer sistemas de normas o principios morales que han de considerarse objetivamente válidos, proporcionando, a su vez, una fundamentación ade-

cuada de tal validez; 3) nivel de reflexión correspondiente a la *metaética*: se instala en un nivel de análisis lógico-semántico de los enunciados (juicios) a través de los cuales se expresan valoraciones, creencias o imperativos morales.

Aclara el autor que si bien los tres niveles de reflexión ética importan, la discusión propiamente filosófica en torno de la ética se concentra en los niveles 2 y 3 y, tradicionalmente, se ha visto el núcleo temático de la ética filosófica en las cuestiones correspondientes al nivel de reflexión de la ética normativa específicamente, aunque muchas veces ocurre que lo que se establece en los niveles 1 y 3, tiene relevancia y consecuencias para la reflexión del nivel 2. Es posible afirmar entonces que la discusión propia de la ética filosófica se desarrolla, predominantemente, en el nivel 2 de la ética normativa y se refiere, especialmente, a la posibilidad de establecer principios y normas morales, justificando racionalmente su validez. Sin embargo, como dentro de la ética normativa es posible distinguir diferentes modelos de fundamentación de la validez de las normas, Vigo menciona tres de ellos: *a)* modelo de la ética teológica; *b)* modelo de la ética teleológica, y *c)* modelo de la ética deontológica.

La ética teológica busca el fundamento de las normas en Dios o en la voluntad de Dios y considera que, o bien los valores sancionados por las normas morales se consideran buenos porque Dios los ha querido (concepción voluntarista), o bien Dios los ha querido porque son en sí mismos buenos (concepción intelectualista). De cualquier modo, el modelo teológico, en virtud de su propio carácter no está llamado a ocupar el centro de la discusión propia de la ética filosófica pura y su fundamentación, ya que ésta no apela de modo directo a las verdades de la revelación ni a la teología racional. La ética teleológica (*télos*: fin) intenta fundamentar la validez de los normas morales con referencia a un fin supremo o último de los actos y de la vida práctica en general y obtener así una cierta ordenación jerárquica de los múltiples fines particulares de acción con criterios claros para orientar la decisión del agente de praxis en los diversos contextos y situaciones. Hay, sin embargo, diferentes concepciones que se distinguen por caracterizar, en cada caso, de distinta manera ese fin último de la praxis. Así el utilitarismo identifica el fin o bien supremo con el mayor bienestar para el mayor número posible de personas; las variantes del egoísmo con el interés individual; el hedonismo con el placer; el eudaimonismo con la felicidad; el vitalismo con la afirmación y exaltación de la vida, etc. Sostiene Vigo que, en rigor, todas estas variantes de la ética teleológica pueden considerarse como diferentes formas de eudaimonismo que se distinguen entre sí por caracterizar de modo diferente el contenido de la felicidad, concebida formalmente como el fin último de la vida práctica. Ética teleológica puede comprenderse como sinónimo de eudaimonismo. Lo decisivo será proveer una adecuada y unívoca caracterización material de la felicidad que especifique el contenido del fin último de la vida práctica.

La ética deontológica (*tó déon*: lo debido) se centra no en la noción de felicidad sino en la de deber u obligación moral. En su forma más pura, representada por Kant, se caracteriza por excluir del ámbito de la fundamentación de las normas o principios morales toda consideración teleológica vinculada con la felicidad, en tanto fin último de la vida práctica. Para este tipo de reflexión ética la consideración de la propia felicidad y de los medios para obtenerla es extramoral, pues una acción es moralmente buena no por contribuir a la consecución de la felicidad, sino sólo por responder a máximas o principios subjetivos de determinación de la voluntad que, por ser ellos mismos universalmente válidos, pueden considerarse moralmente buenos. De este modo la fundamentación última de los principios de la moralidad, obtenida por Kant y contenida en el imperativo categó-

rico, pretende ser puramente formal *a priori*, basada en la forma misma de la ley en general. Para Vigo, esta fundamentación lejos está de ser incontrovertida respecto de su validez, de su relevancia y de su pretensión de proveer un criterio último para responder a los problemas concretos de la moralidad.

Para Vigo, el «imperativo categórico» es, en última instancia, una meta-regla que posibilita la selección de máximas o principios subjetivos de acción por medio de la exclusión de aquellas máximas que, por no ser universalizables, no son permitidas. Otra dificultad que observa el autor es la derivada del rigorismo kantiano, al considerar la universalización como único criterio para la aceptabilidad moral de las máximas, ya que esto impide todo intento de justificar algún tipo de excepción en la aplicación de normas morales referidas a las peculiaridades de la situación concreta de la acción singular, papel que, en el caso de Aristóteles, desempeña la «prudencia de la facultad del juicio». Kant, en su intento por garantizar la validez absoluta e irrestricta de los principios morales básicos, aplica el recurso de no reglar directamente sobre acciones sino sobre máximas generales de acción por medio de la meta-regla provista por el imperativo categórico, con lo cual elude, en gran medida, el problema de la aplicación de las normas en el caso particular.

Finalmente aclara, y esto cabe destacado, que una ética centrada exclusivamente en la noción de deber, definida de un modo puramente formal, sin referencia a las circunstancias concretas de la acción y a la propia felicidad como finalidad última de la vida práctica, construye un *novum* desconocido hasta entonces en la ética filosófica de la tradición clásica anterior al racionalismo y a la Ilustración. Toda la ética clásica es una ética teleológica y Kant intenta excluir el razonamiento teleológico del ámbito de fundamentación de la ética. Sólo el imperativo categórico, que ordena sin tener en vistas ningún fin exterior a la acción misma (impera la adecuación entre voluntad y ley moral), es apto como principio de moralidad en sentido estricto. Los imperativos hipotéticos que prescriben ciertas acciones como medio adecuado para un fin determinado, son «extramorales» y corresponden no a la razón práctica como fuente de moralidad sino a la razón planificadora o estratégica; dentro de este marco, las reglas de la felicidad (si deseas ser feliz, haz esto o aquello) responden al tipo de los imperativos hipotéticos y constituyen, por tanto, reglas extramorales. Destaca Vigo que la autorrealización personal del sujeto como fin último de la praxis racionalmente orientada es, de este modo, en Kant, desterrada del ámbito estrictamente moral. La ética tiende entonces a dejar de ser una doctrina de la «buena vida», para ser, fundamentalmente, una doctrina de las obligaciones y de los límites a ser respetados por el sujeto en la búsqueda de la realización de su ideal subjetivo de la buena vida.

Para el autor, la desconfianza de Kant frente a la racionalidad interesada que opera en la articulación de medios a fines de la acción, se explica si se consideran las connotaciones que Kant vincula con la noción de felicidad, es decir si se piensa en la concepción de felicidad como mera «satisfacción placentera de todas las necesidades subjetivas» que, en cuanto tales, son variables de un sujeto a otro y dan origen a conflictos entre individuos, y no como ideal común supraindividual fundado objetivamente en la naturaleza del hombre. Al partir de una noción de felicidad así entendida, Kant no puede sino rechazar la felicidad como instancia última de justificación de la moralidad de las acciones prácticas. Con su rechazo de la ética teleológico-eudaimonística apunta a todas aquellas concepciones que no son capaces de superar en su explicación de las motivaciones de las acciones los estrechos límites de una ética del propio interés (egoísmo, principio del amor a sí mismo, etc.) y por tanto parece identificar, sin más, tales posiciones con la ética teleológico-eudaimonística en general.

A partir de las consideraciones anteriores, Vigo expresa que la reconstrucción e interpretación de la concepción aristotélica de felicidad que intentará, puede proveer la oportunidad de someter a prueba la suposición implícita en la crítica que Kant hace a la ética teleológica y, con ello, ofrecer la posibilidad de elaboración de una ética teleológica eudaimonística que no implique ni un hedonismo ni un egoísmo éticos. A estos fines demostrará, a lo largo del texto, que Aristóteles defiende una concepción normativa y no conativo-descriptiva de la felicidad, la cual aspira a una validez objetiva para el hombre en general, en tanto ser dotado de razón.

En el capítulo segundo, Vigo orienta la exposición hacia la caracterización formal de la felicidad como fin último, perfecto y autosuficiente de la vida. Comienza con un pasaje de la *Ética Eudemia* (I 2 1214 b 6-11) que muestra que Aristóteles parte de una suposición básica en su tratamiento de la felicidad como fin último de la vida práctica. Esta «precondición mínima» sugiere que el agente racional sólo está en condiciones de desplegar efectivamente su racionalidad práctica y de vivir de acuerdo con sus posibilidades como ser dotado de razón, allí donde ha asumido para sí un determinado fin último de su vida práctica, mientras que si no ha hecho esto, de modo explícito o implícito, vivirá por debajo de sus posibilidades como ser dotado de razón. Desde su constitutiva racionalidad, los agentes de praxis comprenden su propia vida siempre ya como una cierta totalidad de sentido teleológicamente estructurado y dentro de la cual toda acción particular se enmarca.

El eudaimonismo de Aristóteles, antes de toda determinación normativa sobre el contenido correcto o adecuado de la representación de la vida feliz para el hombre, destaca este rasgo que consiste en que los agentes racionales de praxis son siempre portadores de una precomprensión de sí mismos y de la propia vida por referencia a la representación ideal de la vida buena o feliz. La representación de la felicidad como fin último de la praxis está presupuesta, el menos de modo latente, en cada situación de acción y desempeña una cierta función regulativa.

En la *Ética a Nicómaco* (I 1) Aristóteles aborda la consideración de la vida práctica como un todo teleológicamente estructurado que, como tal, implica una cierta articulación jerárquica de los diversos fines particulares a que apuntan, en cada caso, las diferentes acciones particulares de la actividad práctica. También en este pasaje, la vida práctica aparece como una totalidad de sentido ordenada teleológicamente y para demostrarlo, hace referencia al significativo uso que la pregunta «para qué» tiene en el lenguaje habitual, a través de la cual solemos requerir explicaciones relativas a fines respecto de acciones particulares, cadenas de acciones y planes más comprensivos, por lo que, no debe parecer absurda la misma pregunta referida a la propia vida práctica en su conjunto. Admitido esto, el agente racional está concediendo que su vida práctica puede y debe ser considerada como una totalidad estructurada por referencia a un cierto fin último, no importa todavía cuál sea éste y, para Vigo, con esta afirmación nos hallamos ante un «postulado débil o mínimo de racionalidad práctica», es decir una «suposición hipotética necesaria» a través de la cual Aristóteles intenta mostrar la necesidad de una exigencia última de inteligibilidad allí donde se aspira a poder «hacer sentido» de la actividad práctica concreta tomada como un todo. En otros términos, los agentes racionales sólo están en condiciones de desplegar efectivamente su racionalidad constitutiva a través de su propio obrar práctico, allí donde dirigen conscientemente su actividad práctica hacia un cierto fin que ellos mismos han asumido como fin último de la vida. Sin embargo, el agente racional no está forzosamente obligado ni mucho menos fatalmente determinado a ello, siempre será po-

sible vivir «como si» no hubiera necesidad de plantearse la pregunta por el fin último de la propia praxis, lo cual, empero, es signo de una «gran insensatez»; dicho de otro modo, de un deficiente despliegue de la racionalidad constitutiva del agente y que se manifiesta en la ausencia de un proyecto coherente de vida por referencia al cual justificar la multiplicidad de las acciones particulares.

Una vez que Aristóteles introduce efectivamente la noción de fin último de la totalidad de la vida práctica, aborda la cuestión acerca de cómo debe entenderse tal noción y accede a la conocida analogía entre los fines particulares de las diversas actividades y el fin último de la vida práctica: el fin particular de cada acción es el bien para esa acción, esto es el motivo por el cual la acción es deseada y ejecutada; del mismo modo, el fin último de la vida práctica ha de constituir el bien de la vida en su totalidad, es decir, aquello por lo cual se desea, en última instancia, la totalidad de las actividades de la vida práctica. El objetivo final de tal argumentación es el establecimiento de una jerarquía de los fines en la cual todos los demás fines aparecen ordenados y subordinados al fin último, único deseado por sí mismo y no como medio para otra cosa (I 5). A tal propósito introduce algunas importantes distinciones referidas a los diferentes tipos de fines de las artes y actividades productivas en general. Una de las más relevantes es la relativa a la identificación o distinción de los fines respecto de las actividades mismas. Aristóteles sostiene que cuando el fin es exterior a la actividad, el fin es preferible o más deseable que la actividad misma, pues ésta es buscada como medio para la consecución de aquél, como bien diferente y exterior a la actividad. Por tanto, las actividades productivas y técnicas en general no son, para Aristóteles, las adecuadas para constituirse en el fin último de la vida práctica, pues apuntan a fines exteriores y diferentes de ellas mismas, no siendo, entonces, fines buscados sólo por sí mismos sino como medios para la obtención de productos exteriores y diferentes. Esta distinción, aclara Vigo, muy útil en el plano analítico, no debe verse, sin embargo, de un modo absoluto, puesto que toda actividad productiva, en tanto actividad humana, implica un reverso práctico ya que no hay actividad que no deje huellas en el propio hombre que la realiza.

Más adelante (1094 a 6-16) desarrolla Aristóteles la articulación jerárquica de las ciencias o artes prácticas y productivas, a partir de la cual construir en general una jerarquía de fines, tomando ciertos fines, a su vez, como medios elegibles a fines más elevados. Esta argumentación tiene en vistas la posibilidad de hacer extensible una organización jerárquica de los fines en general por referencia a un fin supremo en la cúspide de la misma, deseado por sí y no como medio para otra cosa. En síntesis, el fin último de la vida práctica debe ser representado como un fin deseado sólo por el mismo, mientras que todo lo demás ha de ser deseado por causa de o con vistas a ese fin.

La caracterización formal de la felicidad como fin último en la cumbre de la jerarquía de los fines se completa en I 5. Anteriormente (I 2) Aristóteles se refirió al consenso general respecto del nombre que se ha de dar al fin último de todas las actividades prácticas: la felicidad, concebida como un «bien vivir y un irle bien a uno» (*eû zên kai eû práttein*). Sin embargo, este acuerdo es sólo nominal, pues cuando se trata de especificar en qué consiste y cómo ha de representarse ese «bien vivir» propio de la felicidad reaparece la polémica entre las diversas concepciones acerca de lo que debe ser el contenido de la representación de una vida feliz. Antes de ofrecer su propia posición respecto de la determinación material del contenido de la representación de la vida feliz, completa su caracterización formal de la felicidad para que, establecidas estas características, muchos de los candidatos propuestos para proveerlo, queden excluidos. Las características formales que

corresponden a la felicidad en tanto fin último de la vida son: *a*) el fin último debe ser un fin perfecto (*teleiôtaton*), y *b*) debe ser un fin absolutamente autosuficiente (*autarkes*). Respecto de la primera característica, Aristóteles recurre nuevamente a la constatación de la existencia de una pluralidad de fines referidos a diferentes actividades; sin embargo, no todos los fines son perfectos pues muchos de ellos pueden ser tomados como medios para otro fin. El bien práctico supremo debe ser un fin perfecto en sentido absoluto (*haplôs téleion*). El fin más perfecto de todos será aquél que nunca, en ningún contexto de decisión, pueda ser tomado como medio para otro fin diferente, sino siempre como fin deseado por sí mismo y al que todos los demás fines, directa o indirectamente, apuntan como medios (1097 b 5-6). En segundo lugar, es autosuficiente aquel fin que considerado por sí mismo y con prescindencia de todo lo demás hace la vida elegible de modo tal que no necesita ya de ninguna otra cosa (1097 b 14-15).

La autosuficiencia puede verse, según Vigo, como el corrolato subjetivo del carácter de fin absolutamente último de la felicidad, es decir, la perfección absoluta de la felicidad como fin último de toda praxis se muestra en que ella es representada como un estado de completa satisfacción y plenitud personal. La autosuficiencia alude, entonces, al estado ideal propio de la representación de la felicidad, la cual desempeña una importante función regulativa de la praxis, en tanto permite integrar en un plan de vida unitario la totalidad de nuestros deseos y expectativas. La suposición de un tal estado ideal constituye una condición necesaria para la configuración de la vida como una totalidad de sentido organizada de acuerdo con un plan global que satisfaga las exigencias de justificación racional. Puede afirmarse que, desde el lado objetivo, la suposición de la existencia de algún fin último deseado por sí mismo (perfección) tiene como correlato subjetivo la representación de un estado ideal en el que habiendo alcanzado el fin último de su praxis, el sujeto ha logrado la satisfacción plena y completa de sus deseos y expectativas (autosuficiencia).

En el capítulo tercero, Vigo considera cómo Aristóteles caracteriza el contenido de la representación ideal del fin último, perfecto y autosuficiente de la vida práctica. Su estrategia consiste en identificar el candidato que mejor satisfaga los requisitos de la noción de felicidad; para ello somete a prueba los posibles candidatos para proveer un adecuado contenido de la vida feliz. No cualquier representación del contenido de la felicidad, será para Aristóteles, igualmente apropiada para dar cuenta del tipo de vida que corresponde a un agente racional en tanto ser dotado de razón y capaz de orientar su praxis de acuerdo con un proyecto global de vida, racionalmente justificable. Al concepto de felicidad le es esencial la dimensión normativa y no apunta simplemente a la representación subjetiva que cada agente pueda tener de lo que sería «para él» la vida más grata o feliz. Por el contrario, la concepción aristotélica de felicidad (I 6) se refiere a la realización de las posibilidades esenciales del agente racional, en cuanto éste está específicamente caracterizado por la posesión de facultades racionales que puede desplegar tanto en la dimensión de la actividad práctica como en su ocupación con las actividades puramente contemplativas del intelecto teórico.

Vigo cree conveniente, para dar cuenta de la dimensión normativa del concepto de felicidad en Aristóteles y de su carácter no subjetivista, acudir a la distinción establecida por Irwin (cfr. *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988) entre concepciones «conativas» y normativas de la felicidad. Las primeras definen la felicidad en términos de plena satisfacción de los deseos y expectativas subjetivas, sin importar en principio cuáles sean éstas en cada caso; las segundas, apuntan al bien real u «objetivo» del agente, que puede no

coincidir con lo que éste desea subjetivamente como su bien mayor, lo que implica que el agente puede engañarse acerca de su propio bien. Aristóteles defiende una concepción del segundo tipo y es entonces, desde esta dimensión normativa, que se comprende la distancia que media entre Aristóteles y las concepciones hedonistas y egoístas que Kant tiene en la mira cuando critica, en general, el eudaimonismo y la ética de fines. Sin embargo, Vigo no soslaya la dificultad que se nos presenta a los lectores modernos cuando se trata de comprender la noción de felicidad de Aristóteles, ya que en nuestro uso habitual del término, la noción de felicidad conlleva, casi siempre, una carga subjetivista relacionada con la plena satisfacción de los deseos y expectativas del agente que obra concretamente en cada caso.

Hecha esta aclaración, Vigo sostiene que la concepción eudaimonista aristotélica no parece caer, sin más, bajo la crítica general de Kant a las éticas teleológicas, en sentido amplio. Kant, desde esta perspectiva, apunta sobre todo a las concepciones conativo-subjetivistas, pues parte de una oposición general entre «deber» y «fines subjetivos». Sin embargo, en Aristóteles, fin y deber ser coinciden, ya que el fin al que ha de aspirar el agente racional de praxis está caracterizado por las posibilidades esenciales del agente, en tanto ser específicamente determinado por la posesión de facultades racionales. Así entendida la felicidad no se relaciona con cualquier fin último que el agente se proponga, sino sólo con el fin que se funda en y deriva de su propia estructura esencial y, por tanto, supraindividual, como ser dotado de capacidades racionales.

La concepción general de la felicidad, como «bien vivir» y un «irle bien a uno», sobre lo que hay cierto acuerdo presente ya en el ámbito de la conciencia pre-reflexiva y en el uso habitual del lenguaje, parece complicarse cuando se trata de establecer en qué consiste concretamente ese bien vivir. Las opiniones están divididas. Algunos caracterizan la vida buena o feliz con referencia al placer, otros al dinero, otros a los honores. ¿Hay, entonces, algún criterio para responder a esta cuestión de un modo unívoco, que no dependa de las meras opiniones subjetivas y que provea una pauta para medir el grado de corrección de éstas? Aristóteles, según el autor, llama la atención sobre el sujeto semántico presupuesto en las expresiones «bien vivir» e «irle bien a uno» y enfatiza que se trata no de un bien vivir cualquiera, sino para el hombre, tomado éste en lo que tiene de específico, por oposición a los demás seres del mundo natural. Debemos, entonces, reparar en la naturaleza de sujeto de ese bien vivir, buscar la determinación de contenido de esa idea de bien vivir para el hombre de acuerdo con aquello que lo distingue como tal y lo hace ser precisamente hombre.

Con tal propósito Aristóteles establece una conexión entre las nociones de naturaleza del hombre, función propia (*érgon*), virtud propia del hombre y felicidad (I 6). El antecedente inmediato, dice Vigo, de tal relación es, sin duda, Platón (cfr. *Rep.* 352d-354a). El presupuesto básico, tanto en Platón como en Aristóteles, es que se puede hablar de «función», «bien» y «virtud», sólo de modo analógico, es decir por referencia a la naturaleza de la cosa considerada en cada caso. Consecuentemente, sólo se puede responder con cierto fundamento objetivo a la pregunta por la «buena vida para el hombre», cuando se toma en consideración la naturaleza esencial de éste y se determina de qué género de vida puede el sujeto, llegar o no, al pleno despliegue de sus posibilidades constitutivas y al cumplimiento acabado de su función (*érgon*) específica como ser dotado de las capacidades peculiares que se fundan en su naturaleza. De su concepción teleológica de la naturaleza en general, según la cual cada especie posee una determinación formal específica que constituye su propio fin natural inmanente, se sigue la necesidad de suponer la existencia de un cierto *érgon* o función específica del hombre.

De este modo, Aristóteles identifica el *érgon*, la función específica del hombre, eliminando las otras funciones del alma no constitutivas, es decir las funciones vegetativa y sensitiva que, si bien imprescindibles para la vida del hombre como ser biológico, no especifican su *érgon* ya que las comparte con otros seres (plantas y animales). Descartadas estas funciones del alma resta, como único candidato a proveer el *érgon* específico del hombre, la actividad de la parte racional del alma (1098 a 3-5). Se trata no simplemente de la posesión de las facultades racionales sino de su efectiva actualización a través del ejercicio. De este modo intenta mostrar que el bien propio de la vida humana se identifica con la actividad o ejercicio del alma en aquello que constituye la función específica del hombre, es decir la actividad racional según su virtud propia. La intervención de la noción de virtud aporta la diferencia cualitativa al ejercicio de la actividad correspondiente. En síntesis, el bien del hombre no se identifica sin más con el ejercicio de las capacidades racionales constitutivas, sino con el ejercicio virtuoso de las mismas. El agente racional llega a ser feliz cuando actualiza plenamente lo que, en virtud de sus propias capacidades esenciales, potencialmente ya siempre es, es decir a través del pleno despliegue y realización de sus propias posibilidades esenciales como ser dotado de razón. A partir de lo anteriormente expuesto, Vigo finaliza el capítulo remarcando que Aristóteles defiende una concepción fundada en la referencia a la naturaleza esencial del agente racional de praxis, la cual involucra desde el comienzo una irreductible dimensión normativa y aparece como un ideal regulativo supraindividual y objetivamente fundado.

En el capítulo cuatro, Vigo se refiere a la felicidad concebida como una cierta forma de vida que comporta diferentes formas de unidades: unidad vertical o de sentido y unidad horizontal o en el tiempo (p. 64). Advierte que es de fundamental importancia tomar en cuenta la nota que agrega Aristóteles a la caracterización de la felicidad como actividad del alma racional según su virtud propia, ya que este requisito establece la relación de la felicidad con el horizonte del tiempo, según el cual dicha actividad, para constituir realmente felicidad, ha de extenderse y permanecer a lo largo de toda una vida (I 6: 1098 a 18-20). Esta concepción de la felicidad parece implicar que: *a*) no puede ser un evento meramente pasajero sino que debe ser un estado permanente y duradero (unidad horizontal en el tiempo); y *b*) la felicidad como fin último en la cúspide de la jerarquía de los bienes debe proveer un criterio ideal con arreglo al cual la vida práctica toda puede configurarse y organizarse coherentemente como una totalidad de sentido unitaria (unidad vertical de sentido).

Se trata pues de la felicidad que, como modo de vida, implica una trabazón de ambas formas de unidad. Lo distintivo de una vida genuinamente feliz consiste en que la unidad vertical de sentido se realice y conserve del mejor modo posible en la unidad de la sucesión temporal. La unidad vertical de sentido, fundada en la representación ideal del fin último de la vida y en la jerarquía de los fines con referencia a dicha representación, permite configurar de modo unitario la sucesión temporal en que de hecho se despliega la vida práctica y otorga a ésta un sentido unitario y coherente con arreglo a un proyecto global racionalmente orientado. Sin embargo, la unidad vertical de sentido, en tanto representación ideal de la vida buena como totalidad, no está nunca completamente realizada y lograda, sino que debe ser conquistada siempre de nuevo en cada fase de la secuencia temporal.

A la luz de la exigencia de unidad vertical de sentido de la felicidad, se comprende la crítica de Aristóteles a las formas de vida tradicionalmente reconocidas como posibles modelos de la vida feliz (I 3): la vida del placer, la vida política, la vida teórica, la vida del



lucro. La vida del placer y del lucro no pueden satisfacer adecuadamente el requisito de unidad vertical de sentido propio de la vida feliz porque apuntan a fines demasiado inmediatos y sujetos, en su valoración, a la variabilidad de las circunstancias; por tanto, no están en condiciones de proveer un criterio ideal genuino con arreglo al cual pudiera orientarse la totalidad de la vida práctica en su conjunto. Sin embargo, por otra parte, dice Vigo que Aristóteles desarrolla una profunda crítica a la concepción platónica del «bien en sí», algo así como el polo opuesto de las representaciones vulgares de la felicidad, por cuanto supone una noción puramente ideal y abstracta del bien como tal y, por consiguiente, falla a la hora de dar cuenta de la unidad vertical de sentido de la vida feliz, porque concebido como algo completamente separado de los bienes sensibles particulares y vacío de contenido, no es, como tal, un bien realizable y alcanzable por el hombre. Para Aristóteles, por el contrario, el bien práctico, el bien de la vida humana, debe ser alcanzable para el hombre. El Bien platónico pretende proveer un criterio ideal de orientación para la totalidad de la vida práctica, pero, por ser vacío de contenido, lejano y trascendente respecto de la realidad concreta abierta al obrar humano, deja de ser, en definitiva, un bien significativo para el hombre, que éste pueda alcanzar, al menos parcialmente, a través de su propia praxis.

La posición de Aristóteles, asegura Vigo, parece ser una «vía media» entre las concepciones vulgares de la felicidad y la concepción idealizante del bien propio del platonismo, pues ofrece un criterio orientativo ideal para la configuración de la vida práctica realizable por el hombre. Por otra parte, al defender una concepción de la felicidad como «modo de vida» y no como mero instante fugaz de plenitud, debe asumir el desafío de hacer plausible que tal modo de vida pueda, de hecho, ser realizado por el agente racional y que de él dependa. A tal fin, el Estagirita aborda la cuestión relativa a la posibilidad de la unidad horizontal en el tiempo, propia de la vida feliz en el capítulo 11, a partir de una confrontación con la posición pesimista de Solón. La cultura griega clásica se ha caracterizado por una especial sensibilidad frente a la fragilidad de la dicha humana y a la inestabilidad de la fortuna y los bienes exteriores que amenaza continuamente la felicidad del hombre; sin embargo, para Aristóteles es precisamente el componente de estabilidad y durabilidad implícito en la noción griega de felicidad, lo que hace resaltar la inestabilidad de la dicha y la inseguridad de la fortuna exterior. Dada la inestabilidad de la fortuna exterior, que escapa al control del hombre y dada la consecuente fragilidad de la dicha humana, ¿cómo se puede ser feliz en el marco de un mundo permanentemente cambiante, inestable y, en lo fundamental, fuera del control del agente humano?

Aristóteles, a fin de dar cuenta de la dificultad planteada busca reinterpretar la conexión entre felicidad, por un lado y, bienestar exterior y fortuna, por otro, de modo que la felicidad propia del hombre como ser dotado de capacidades racionales resulte lo menos vulnerable posible frente a los cambios de la fortuna y lo incontrolable de los acontecimientos del mundo exterior. Logra este propósito a través de una cierta «interiorización» de la felicidad, en virtud de la cual la conexión de ésta con el bienestar y la fortuna, si bien no desaparece por completo, aparece sí como menos estrecha que la presupuesta en las concepciones vulgares de felicidad. Esa dirección de interiorización se manifiesta en que la felicidad no es entendida como posesión de bienes exteriores de ningún tipo, sino como ejercicio pleno de la actividad interior del alma como tal. En este sentido, los bienes exteriores, en tanto bienes instrumentales deseados no por el mismos sino con vistas a la consecución de otra cosa, representan sólo precondiciones de la vida feliz, no parte constitutiva de ésta; los componentes constitutivos de la felicidad no son los bienes exte-

riores sino sólo las actividades del alma racional según su virtud propia. No obstante, sostiene Vigo, dentro de la concepción aristotélica, la conexión de la felicidad con los bienes exteriores no desaparece jamás por completo, por el contrario, los bienes exteriores se revelan como medios necesarios para posibilitar y garantizar el adecuado ejercicio de las actividades constitutivas de la vida feliz. De lo expuesto se puede afirmar que el hombre sabio y virtuoso que identifica la felicidad con «la actividad del alma racional según su virtud propia», estará expuesto en menor medida a perder la felicidad por causa de las circunstancias exteriores que aquél que en su representación de la vida feliz se orienta hacia el bienestar y los bienes exteriores. El hombre sabio, ni siquiera en los más grandes infortunios, podrá considerarse verdaderamente infeliz, pues como tal será capaz de sobrellevar el infortunio de la manera más noble en razón de su propia disposición interior (1100 b 30-33); puede verse tácticamente impedido de ser feliz, no ser realmente feliz, pero no será jamás infeliz porque no obrará nunca en contra de la virtud. En suma, la felicidad aristotélica, en cuanto felicidad humana que debe ser realizada en las condiciones del tiempo y la facticidad, no puede aspirar a la completa invulnerabilidad, pero sí puede reclamar para sí mejores perspectivas de éxito que las concepciones vulgares, orientadas básicamente al bienestar exterior, afirma Vigo.

El autor se dedica, en el capítulo quinto, al planteo que hace Aristóteles (I 6) acerca de si la forma suprema de la felicidad ha de buscarse en la actividad correspondiente al uso práctico de la razón o, más bien, en aquélla que corresponde a su uso puramente teórico, cuestión que completa y resuelve en el libro X cap. 6-9. Al admitir Aristóteles dos formas de vida feliz, por un lado la vida política centrada en el pleno ejercicio de las virtudes éticas y en el uso práctico de la razón a través de la virtud intelectual práctica de la prudencia o sabiduría práctica (*phronesis*) y, por el otro la vida teórica o filosófica centrada en el pleno ejercicio de las virtudes intelectuales, en particular, de la sabiduría teórica (*sophia*) y en el uso puramente teórico-especulativo de la razón, reconoce que ambas apuntan al pleno despliegue de las posibilidades esenciales del sujeto en tanto ser dotado de facultades racionales, es decir que están centradas en «la actividad del alma racional según su virtud propia». Sin embargo, la vida teórica ha de considerarse la forma suprema o perfecta de vida feliz para el hombre, mientras que la vida política constituye la segunda mejor forma de vida para el hombre.

La afirmación de Aristóteles acerca del primado de la vida contemplativa constituye uno de los temas más controvertidos en la actual interpretación de su ética, al punto de existir toda una línea que rechaza su posición por considerarla inconsistente respecto del modelo ético desarrollado en el resto de la *Ética a Nicómaco*, ya que no reflejaría la posición madura de Aristóteles. Sin embargo, Vigo comenta que actualmente ha surgido una clara tendencia a reaccionar contra aquella línea de interpretación, dentro de la que se sostendría no sólo la no incompatibilidad de la posición adoptada por Aristóteles en X 6-9, sino incluso su coherencia dentro de su concepción general de la felicidad. Vigo adhiere a esta última interpretación.

En la oposición de alternativa entre la vida práctica del político y la vida teórico-contemplativa del filósofo resuena, según Vigo, la distinción de las formas de vida tal como Platón la expresó en su conocida alegoría de la caverna. En ella se representa al filósofo como llamado a salir del ámbito de las sombras hacia la luz y la verdad, pero además, como obligado a volver a él para liberar a los allí encadenados; por tanto, Platón sugeriría que o bien los gobernantes se hicieran filósofos o bien los filósofos fueran los que gobernarán, sacrificando, en parte, el ideal puramente teórico-contemplativo y asumiendo

un papel protagónico en el ámbito de la actividad práctica de la vida política. Estos antecedentes influyen, afirma Vigo, en Aristóteles, quien dedica el libro VI al estudio de las virtudes intelectuales y en donde establece claramente la distinción entre lo que denominamos el uso teórico y el uso práctico de la razón y la superioridad de la sabiduría teórica (*sophía*), la cual integra en sí las capacidades intelectuales de la ciencia (*epistème*) y del intelecto (*noûs*) y facilita el acceso a las cosas más valiosas y divinas, es decir los objetos necesarios y eternos, no sujetos al devenir y la corrupción; la *phrónesis*, en cambio, queda referida al ámbito de lo contingente de las cosas meramente humanas (VI 7; VI 5, 8-9). Esta supremacía de la sabiduría teórica está además reflejada en la conocida concepción aristotélica acerca de los «grados de saber» (*Metafísica* I 1), dentro de la cual la *sophía* aparece como la forma más alta del saber, a la cual, todas las otras, tanto teóricas como prácticas, están subordinadas. En síntesis, ambas, la vida teórico-contemplativa de la *sophía* y la vida práctico-política de la *phrónesis* son, para Aristóteles, formas genuinas de la vida feliz para el hombre, por cuanto en ambas se despliega, de alguna manera, la racionalidad constitutiva del hombre como tal, pero, entre ellas, es la primera la forma suprema de vida feliz, en tanto plenitud de un ser caracterizado esencialmente por su racionalidad.

Algunos argumentos de Aristóteles que Vigo considera destinados a establecer la primacía de la vida teórica son: *a*) la vida contemplativa consiste en una vida de actividad según la más alta de las facultades racionales del hombre, es decir, según el intelecto (*noûs*) que es «lo mejor y lo divino» en el hombre, de modo que la vida según el intelecto será la mejor vida (cfr. *EN* 1177 a 13-18; *Metaf.* I; *De anima* III 4-5); *b*) la vida teórica según el intelecto es la forma de vida que mejor satisface los requerimientos formales de la noción de felicidad, es decir, la perfección y la autosuficiencia, a los que se agrega el carácter placentero. En efecto, la vida teórica es la más autosuficiente, en cuanto el pleno despliegue del intelecto en la actividad teórica plantea menos exigencias de bienes exteriores que el pleno desarrollo de la sabiduría práctica y la virtud ética a través de las acciones en el marco de la comunidad política. Es también la vida más perfecta por ser la más gratuita y desinteresada, es decir, es una forma de vida elegida por sí misma y no como medio para otra cosa. Agrega Aristóteles que es también la vida más continua y placentera y esto por ser la forma de vida más connatural al hombre en tanto ser caracterizado esencialmente por su racionalidad; esta última argumentación alude a la relación entre felicidad y placer y al requerimiento de unidad horizontal en el tiempo propia de la vida feliz.

Con la referencia al carácter placentero de la vida teórica como forma suprema de la vida feliz, Aristóteles demuestra estar muy lejos de defender un ideal ascético que condene el placer y el goce sensibles. Por el contrario, el placer construye un tema central de su ética (VII 12-15 y X 1-5) pues desempeña el papel de «fuerza motivadora de las acciones», aunque reconoce que éste no puede proveer por el criterios adecuados de decisión ni debe ser la pauta última que oriente la elección de nuestras acciones, es decir no debe ser tomado por el hombre como fin último de toda praxis, pues quien lleve una vida orientada hacia la mera consecución de la mayor cantidad posible de placer sensible vive «por debajo» de sus posibilidades esenciales en cuanto ser dotado de razón. Además necesita él mismo de una adecuada regulación a través de la intervención racional, de modo que su función motivadora de la acción coopere a la configuración de la vida según un proyecto integral racionalmente aceptable.

Respecto de esta concepción de la vida teórica como la más continua y placentera, Vigo sostiene que se trata de que al cabo del correspondiente proceso de habituación; no habrá para el hombre actividad más grata y placentera que la actividad de pura contem-

plación teórica, pues en ella el sujeto individual habrá llegado a la mayor conformidad posible con su propia naturaleza. En cuanto al proceso de habituación previo, la posición de Aristóteles respecto de las virtudes es algo ya conocido y se sabe que si bien la virtud no nos es dada por naturaleza, tampoco surge contra naturaleza, sino que «estamos por naturaleza aptamente dispuestos para recibirla, pero sólo la desarrollamos y llevamos a la consumación a través del hábito» (II 1: 1103 a 23-26). Al pleno despliegue de nuestras posibilidades esenciales llegamos, empero, sólo luego de un largo y difícil proceso de educación del carácter y del intelecto y, por tanto, las actividades propias de la virtud ética e intelectual no resultan, necesariamente, gratas y fáciles desde el comienzo, pero deben llegar a serlo, según Aristóteles, al cabo del proceso moral e intelectual.

Retomando el tema de la supremacía de la vida teórico-contemplativa como mejor forma de vida feliz, Aristóteles destaca un aspecto muy importante referido a la vida política, según la prudencia, como aquella forma de vida que debe ser considerada la más propiamente humana, en cuanto corresponde al hombre, tomado en su dimensión física y corpórea, sometido a los requerimientos y necesidades de la existencia temporal y la facticidad. En definitiva, la actividad práctica procede de la necesidad de realizar la racionalidad constitutiva del hombre adaptándola a los requerimientos impuestos por las condiciones fácticamente determinadas de la existencia humana. Vigo recuerda, en relación con lo anterior, el pasaje acerca de las virtudes éticas, consideradas como inútiles para los dioses puesto que éstos no están sujetos a las necesidades y exigencias propias de la existencia humana (1178 b 7-32). Si el hombre necesita de la praxis racionalmente orientada, esto es de las virtudes éticas, ello obedece a que en cuanto compuesto de forma (alma) y materia (cuerpo), no puede permanecer de modo continuo o ininterrumpido en la actividad puramente contemplativa (cfr. 1177 b 26ss.) sino que debe satisfacer necesidades derivadas de su condición humana y por tanto comprometerse, en alguna medida, en la acción práctica.

Sólo Dios, en cuarto «pensamiento que se piensa a sí mismo», provee el paradigma de la vida perfectamente feliz y autosuficiente, una vida que el hombre, en las condiciones fácticas de su existencia, nunca puede realizar completamente pero, a juicio de Aristóteles, debería esforzarse por alcanzar en la mayor medida posible si aspira a la máxima felicidad como ser dotado de razón. La felicidad, es algo a la vez poseído y nunca del todo conquistado, presente y a la vez futuro, una posesión que, dentro de los límites impuestos por la facticidad de la existencia humana, debe reconquistarse siempre de nuevo en la unidad horizontal del tiempo, pues su plena realización se revela como algo divino y superior a las posibilidades del hombre en su existencia concreta mundana. Sin embargo, contra el pesimismo griego, ha de recordarse la famosa exigencia de «inmortalizarse en la medida de lo posible», viviendo según lo mejor que hay en el hombre (cfr. X 7: 1177 b 31 - 1178 a 2).

Vigo no puede dejar de interrogarse por las consecuencias prácticas de la afirmación acerca de la supremacía de la vida teórica dentro del modelo ético de Aristóteles. Por ello, en primer lugar, remarca ciertas ideas como la conexión entre felicidad y bienes exteriores, desarrollada anteriormente, y enfatiza la idea de que el hombre virtuoso podrá, en circunstancias muy adversas, verse imposibilitado de ejercer plenamente las actividades propias de la vida feliz, pero nunca será realmente infeliz, ya que jamás obrará en contra de la virtud, cosa en que consiste verdaderamente la infelicidad. En otro aspecto, según la interpretación de Vigo, la vida contemplativa como forma suprema de vida feliz, no puede significar en Aristóteles, el abandono definitivo del mundo de la praxis y de la

actuación en la comunidad política; en otros términos, no puede defender un ideal del sabio vuelto definitivamente sobre sí y aislado completamente de la sociedad, ya que esto sería tácticamente imposible, pues sólo dentro de la sociedad, marco de una *polis* adecuadamente organizada y gobernada, es posible una dedicación regular a las actividades propias de la vida contemplativa. Vista desde esta perspectiva, la posición de Aristóteles puede interpretarse más bien como el deber de evitar el riesgo de quedar absorbidos por los requerimientos inmediatos de la exterioridad, sin poder planificar el despliegue de nuestras capacidades más altas como seres racionales (el *noûs* y la *sophía*).

Señala Vigo que la dedicación a la actividad teórico-contemplativa implica la adopción de una perspectiva distanciada respecto del mundo de la praxis cotidiana; este distanciamiento, sin embargo, no se agota sin más en sí mismo sino que tiene, a la vez, consecuencias directas sobre el modo en que el sujeto se enfrenta al mundo de la praxis, en cuanto le permite volver a él de un modo diferente. El ejercicio de la actividad teórico-contemplativa ofrece la posibilidad de abordar el mundo como «espectáculo» y provee, al mismo tiempo, a la *phrónesis* de un «criterio ideal trascendente» que ésta, en cuanto limitada al ámbito de lo humano y contingente, jamás podría darse a sí misma. Dicho de otro modo: el mundo se muestra desde una nueva perspectiva y esto ofrece la base para poder retomar de otro modo al mundo de la praxis cotidiana.

Ya en la conclusión, Vigo retorna la temática referida a la posibilidad, alcance y límites de una fundamentación eudaimonista de la ética. Recuerda la afinidad de base entre Platón y Aristóteles respecto de la tensión entre el ideal filosófico y el ideal político de vida: ambos destacan el papel de la mediación social como condición de posibilidad imprescindible para la adquisición, desarrollo y adecuado ejercicio de las virtudes en general; sólo la bestia, en tanto no es capaz de vida comunitaria, o la divinidad, en tanto no necesita de ella, son lo suficientemente autárquicas como para poder prescindir de la *polis* (cfr. *Política* I 3: 1253 a 27-29). Sin embargo, Vigo reconoce que si bien no puede concederse la defensa de un ideal solipsista de la vida filosófica en Platón y en Aristóteles, no puede tampoco negarse que desde nuestras propias «intuiciones morales», la posición de ambos no es del todo satisfactoria ni del todo explícita. Dicho de otro modo, no son, para él, satisfactorias las razones alegadas para justificar la necesidad del filósofo de no renunciar al despliegue de su racionalidad práctica y tampoco a la adquisición y ejercicio de las virtudes éticas. Sin embargo, estas ausencias, no admiten ni justifican una interpretación egoísta de la felicidad en el sentido criticado por Kant, ya que en la concepción de Aristóteles, los modernamente llamados deberes para con los demás, quedan integrados como momentos constitutivos de la propia felicidad del sujeto, en cuanto éste sólo será genuinamente feliz allí donde actúe de conformidad con la virtud.

Un último punto del que se ocupa Vigo es la relación entre la ética antigua, sobre todo la aristotélica, centrada en las nociones de felicidad y virtud, por una parte, y, por otra, la ética moderna, fundamentalmente kantiana centrada en la noción de deber. Ambas constituyen sendos modelos de fundamentación de la ética y parecen insuficientes a la hora de dar cuenta de la complejidad de nuestras «intuiciones morales», tal como éstas se manifiestan antes de toda reflexión filosófica y en el uso del lenguaje habitual. En el caso de la ética eudaimonista antigua, el problema central reside en que no parece posible poder derivar sin residuo la «totalidad» del contenido concreto de la representación del deber a partir de la sola idea de la plena realización personal del sujeto, concebida ésta en términos inmanentistas. Por otro lado, la ética kantiana que se orienta a partir de una noción formal y abstracta del deber, privada de toda referencia directa a las necesidades y la

plena realización de las potencialidades del sujeto, tiende a expulsar del ámbito de la reflexión moral toda consideración relativa a la consecución de la vida buena y la felicidad como fin último de la praxis.

Finaliza Vigo sus reflexiones, sosteniendo que la fundamentación filosófica de la ética no puede, en suma, apostar a una orientación unilateral, ni a partir de la noción de felicidad ni a partir de la de deber, sino que debe intentar integrar a ambas en un modelo coherente que haga posible dar cuenta de la complejidad de nuestras «intuiciones morales básicas». Tal intento es asumido hoy como un desafío por autores de diferentes orientaciones filosóficas. De este modo, la ética de Aristóteles tiene mucho para enseñarnos a quienes habitamos el espacio de comprensión abierto y signado por el planteo kantiano de los problemas morales, pues es herencia directa de este planteo el que hoy nos parezca evidente la oposición entre felicidad y deber.

La obra de Vigo constituye, sin duda, un valioso aporte para el tratamiento en detalle de la idea de felicidad, como núcleo temático de la concepción ética de Aristóteles. Representa, al mismo tiempo, una lúcida interpretación de la problemática referida a la posibilidad actual de una fundamentación de la ética desde una perspectiva metafísico-antropológica. La claridad conceptual del texto, a través de un análisis profundo a la vez que accesible, seguramente surge como resultado de la modalidad que le dio origen, del conocimiento intensivo del *opus* aristotélico y de la vasta experiencia docente del autor, entre otras cosas. Desde el punto de vista filosófico, el interés de la exposición se centra fundamentalmente en la renovada implicancia que tiene la consideración de una posición teleológico-eudaimonista de la praxis, depurada de los aditamentos y amputaciones que ha sufrido desde la modernidad, en especial a partir de la concepción ética de Kant. La escisión entre felicidad y deber, ruptura de la integralidad constitutiva de la naturaleza humana, lleva irremediablemente a la interpretación de la felicidad como algo no sólo inaccesible para el hombre, sino también, en cuanto criterio ordenador de las acciones, como algo que compromete la autonomía y la moralidad del sujeto racional.

La felicidad deja de ser entonces el fin último de la vida, en tanto sentido pleno y configurador de la potencialidad específica del hombre, para convertirse en sinónimo de bienestar, o más propiamente, de satisfacción plena de necesidades y expectativas subjetivas y, por lo mismo, variables, relativas y contingentes. Al perder su contenido de universalidad, la felicidad es excluida del ámbito de fundamentación racional por carecer, justamente, de aquella exigencia imprescindible de la moralidad. Reducida así la felicidad a la mera satisfacción de deseos individuales, es posible comprender la negativa kantiana a considerarla como criterio racional de moralidad y, al mismo tiempo, su necesidad de distinguirla taxativamente de la noción formal de deber, única fuente de determinación, universal y necesaria, de la moralidad de las acciones. Nótese las resonancias que esta irreconciliable distinción tiene en el ámbito de las ideas postmodernas y aun en nuestro habitual uso lingüístico.

No obstante, queda todavía el desafío, según Vigo, de conciliar y superar esta distinción entre felicidad y deber, reinterpretando adecuadamente las concepciones eudaimonistas y deontológicas, asumiendo las enseñanzas que, filosóficamente fundadas, puedan ambas corrientes de pensamiento aportar a una seria posibilidad de integración en un modelo coherente que permita dar cuenta de la complejidad del obrar humano en cuanto humano.