



EUDAIMONÍA Y DESTINO

RAFAEL CORAZÓN

Eudaimony and destiny.- Almost all the classical theories on ethics place man's objective as his search for happiness. This ideal is based on nature. Medieval thinkers, considering man as a person, came to the conclusion that he is called to a transcendental destiny; however, because they continued to use the classical ideal of happiness as a conceptual model, they created quite a few difficulties: self-transcendence and self-fulfillment are opposing models. L. Polo, on the other hand, proposes a non-naturalist anthropology that considers each person as destined to transcendence.

1. Eudaimonía y naturalismo

Aristóteles es sin duda el primer y gran representante de las teorías éticas eudemonistas. Pensaba, y con razón, que todos los hombres desean ser felices. Así como comienza su *Metafísica* con la afirmación de que “todos los hombres desean por naturaleza saber”, así podría haber escrito al comienzo de sus *Éticas* que “todos los hombres desean por naturaleza ser felices”.

Esto parece una perogrullada, una verdad elemental, pero no lo es porque, como muy bien indica él mismo, los hombres no se ponen de acuerdo sobre el contenido de la felicidad y, de hecho, hay teorías para todos los gustos. Ahora, sin embargo, nos interesa notar que si la felicidad es una inclinación “natural”, la eudaimonía puede ser tachada de teoría “naturalista”, y esto en dos sentidos: de una parte porque busca el bien del hombre en los bienes naturales, que no son los superiores, y en segundo lugar porque parece no tener en cuenta —no podía tenerlo porque la filosofía griega no llegó a ello— que el hombre es persona, es decir, que el hombre no



es un ser más de la naturaleza y que, por tanto, la naturaleza humana no es lo superior o lo más alto.

Las anteriores reflexiones pueden explicar las dudas y las vacilaciones de Aristóteles, pues leyendo la *Ética a Nicómaco* no es fácil hacerse una idea definitiva de cuál es el objeto de la felicidad. Por no multiplicar las citas diremos que, por un lado, debe consistir en la contemplación de la divinidad, pero por otro requiere también de la amistad, de la salud, de los honores, de bienes materiales e incluso de la fortuna. La felicidad, por tanto, no está del todo en nuestras manos: podemos poner los medios, pero lograrla o no depende de tantos factores que no es posible sentirse responsable de la propia suerte.

En la *Metafísica*, además, cuando Aristóteles explica qué es la *enérgeia*, el acto perfecto y simultáneo que posee el fin, pone como ejemplo, entre otros, la felicidad: se es feliz y se ha sido feliz¹; según esto la felicidad sería una acción inmanente comparable al conocimiento y a las demás operaciones vitales.

Después de muchas vueltas y revueltas, Aristóteles concluye (aunque no de modo definitivo) que “si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre [...]. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho”².

¿Por qué estas oscilaciones y dudas en Aristóteles? En realidad este problema no es exclusivo de Aristóteles sino que “el sueño de la completa felicidad conduce a antinomias parecidas a las que lleva el empeño de la metafísica en pensar la realidad en su conjunto. Las 288 teorías de Varrón sobre el bien supremo son un indicio al respecto”³. En el fondo el eudemonismo presenta un problema que no tiene solución: ser feliz, moverse exclusivamente

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 25 ss.

2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 1177 a 12-18.

3. ROBERT SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 107.



por ese deseo, lleva consigo centrarse en uno mismo y olvidarse de los demás, o usarlos como medios; el eudemonismo es, en cierto sentido, un gran egoísmo. Pero al mismo tiempo todos somos conscientes de que la soledad es el peor mal que puede ocurrirle a una persona, pues la amistad y el amor son tan naturales como el deseo de felicidad; y amar es olvidarse de la propia felicidad, del propio bien, para pensar en el bien ajeno; amar es poner la propia vida al servicio del ser amado. Ambas cosas —egoísmo y amor— parecen irreconciliables.

Aristóteles fue consciente de ésta y otras dificultades parecidas. “Pascal ha expresado la concepción antinómica de la idea de *eudaimonía* con estas palabras: «Le bonheur est ni dans nous ni hors de nous; il est en Dieu, et hors et dans nous» (*Pensées*, ed. Brunschvieg, n.º 465). Esta radicalización de la antinomia que entraña el problema de la felicidad, debida a ciertas condiciones de la realidad fáctica, es inseparable del aplazamiento de su solución hasta la vida más allá de los límites de la muerte, es decir, es consustancial a la religión. Existen tres alternativas al respecto: renunciar a la idea de vida lograda en general; sustituir la esperanza en el más allá por la utopía histórica de una transformación real capaz de lograr la consumación de la vida; por último, disminuir el anhelo de felicidad y superar la antinomia mediante el compromiso. Aristóteles adopta la tercera actitud”⁴.

Aristóteles no logró superar del todo una contradicción a la que difícilmente podía escapar un pagano: por una parte concibe al hombre como un ser de la naturaleza (el hombre es “animal racional”, “social por naturaleza”, y tiende a la felicidad por un impulso “natural”), y por otra comprendió que el hombre está llamado a trascenderse a sí mismo, es decir, a ir más allá de la naturaleza e incluso de su propio ser, de abrirse a un horizonte infinito que le supera completamente. Pensar al hombre como persona no fue posible hasta la llegada del cristianismo; por eso no es arriesgado decir que la ética aristotélica es una ética de compromiso: por un

4. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 96.



lado propone una meta que supera al hombre, pero por otro la considera inalcanzable porque hemos de satisfacer muchas necesidades “naturales” que nos condicionan y nos impiden vivir una vida divina.

Los autores posteriores paganos, los hedonistas y los estoicos, con sus teorías exclusivamente naturalistas, muestran que el pensamiento griego no pudo superar nunca las aporías que presenta la felicidad. “La trascendencia del placer presente es mera apariencia que corresponde destruir al sabio. De ese modo Epicuro se convierte en el padre del naturalismo reflexivo. No es casual que su teoría de la teleología invertida de una *physis* para la que sólo importan sus propios estados de felicidad la haya verificado observando animales y niños de corta edad, es decir, centrándose en seres para los que no existe diferencia entre lo que acoge y la propia vivencia de acoger [...]. La reflexión hedonista persigue anular la autotranscendencia de un ser que se funda en el tiempo y que logra su propia maduración en él”⁵. El placer exige olvidarse del pasado y del futuro y vivir en un continuo presente; el pasado y el futuro sólo valen si, gracias a la memoria, se los hace presentes para disfrutar de ellos. Vivir sin horizonte es la propuesta del hedonismo. Además “la verdadera amistad no puede crecer cuando uno considera a los otros exclusivamente como medios del propio placer y está dispuesto a abandonarlos en caso de que el coste de la amistad supere los beneficios, es decir, el placer que nos proporcionan [...]. Epicuro añade: «bajo determinadas circunstancias, el sabio ha de estar dispuesto a morir por el amigo». Por su parte, sólo si es auténtica nos proporciona lo que nos puede proporcionar: completo «gozo». Sin embargo, según Epicuro el sabio elige la forma de vida que entraña el mayor deleite. La dialéctica del hedonismo, su autoaniquilación, no se puede expresar con mayor claridad”⁶.

5. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 74-75.

6. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 79.



Otro tanto ocurre con el estoicismo: “la reducción de toda intencionalidad y de toda trascendencia volitiva a estados orgánicos es lo que define la opción naturalista. La idea de que para un ser natural puede estar en juego algo distinto de sí mismo, de que, en consecuencia, una acción puede tener en última instancia alguna otra función que la de lograr la estabilización del sujeto que la realiza —de un organismo o de una población—, haría estallar el principio metódico configurado por la opción naturalista”⁷. Como la reflexión sobre la felicidad es un modo evidente de salir del naturalismo, de elevarse por encima de la naturaleza, el estoicismo, como todas las teorías naturalistas, acaba incurriendo en una contradicción que lo anula: “lo que el sabio logra es perfecta autarquía, autoafirmación lograda. La autoafirmación de un ser racional sólo se alcanza de modo perfecto, cuando no le puede sobrevenir nada opuesto a su voluntad. Mas para que no le repugne nada de lo que le sobrevenga, es preciso que admita desde el principio en su voluntad todo lo que ocurre [...]. De ese modo, la concepción que entiende la vida lograda como autoafirmación consumada desemboca en última instancia en aquella otra, según la cual el individuo sacrifica su finitud para identificarse incondicionalmente con lo que ha de suceder de todos modos. Como solución última los estoicos señalaron incluso el suicidio, en especial a quienes, por motivos internos o externos, se vieran incapacitados para conducir racional y autárquicamente sus vidas. Retirarse voluntariamente del escenario cuando ya no se puede contribuir a hacer culminar la representación es la última forma de autoafirmación”⁸.

Hay que reconocer que la reflexión ética de la antigüedad fue profunda, tanto que estuvo muy por encima de sus propias conclusiones. Porque se planteaba el problema de la felicidad, estaba por encima de la naturaleza, pero porque concebía al hombre como un ser natural, acababa por negar sus propios principios: la felicidad, a la que todos aspiramos “por naturaleza”, no podía ser tematizada, porque superaba con mucho la naturaleza humana. Un ser capaz de

7. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 85-86.

8. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 92.



pensar su propia vida no puede encontrar en ella su sentido último, precisamente porque al pensarla ya la ha superado. La eudaimonía, pues, no puede ser el fin del hombre, porque le impide trascenderse.

2. La ética modernas. El hombre como fin en sí mismo

Parecido hasta cierto punto, es el intento de la filosofía moderna y contemporánea de construir una ética de la felicidad. Los griegos eran paganos y concebían al hombre como un ser natural; los modernos, en cambio, distinguen entre el sujeto y el objeto, colocan al primero por encima del segundo, pero lo conciben como autónomo, como un ser que es fin para sí; por eso el ideal de la felicidad se concretará en la autorrealización. Aunque aparentemente están en las antípodas de la ética griega, en realidad apenas han avanzado un paso porque han negado, de entrada, la capacidad de autotrascenderse propia de la persona.

El primer ejemplo lo tenemos en Descartes, el padre de la filosofía moderna. Descartes pretende hacer una filosofía para “hombres puramente hombres” indicando con ello que desea olvidarse no sólo de lo sobrenatural, sino también de lo que trasciende la vida presente. Por eso su ideal de felicidad es simplemente “tener el propio espíritu contento y satisfecho”⁹, lo cual se consigue evitando los remordimientos y el arrepentimiento¹⁰. A veces se ha comparado la ética cartesiana con la ética estoica; aunque tengan cierto parecido, las diferencias son grandes. Descartes es un moderno y no desea vivir de acuerdo con la naturaleza sino de acuerdo consigo mismo. Por eso se conforma con la tranquilidad interior, meta en el fondo inalcanzable porque el hombre es un ser dinámico que nunca puede permanecer en perfecto reposo.

9. RENÉ DESCARTES, *Discurso del método*, 6ª parte.

10. DESCARTES, *Discurso del método*, 3ª parte.



La voluntad cartesiana, tan infinita como la divina, no aspira a bienes superiores a ella misma, no desea autotranscenderse. Por eso “el fin, el ideal del hombre, no es tanto tender a Dios, desearlo, cuanto hacernos semejantes a Él, es decir, actuar con liberalidad y generosidad. Porque la fuente de valor o de moralidad no es ya el «objeto» querido, sino el autodomínio, el asentimiento dado desde sí, la autoposesión del propio acto. Por eso en Descartes el amor es una pasión, en el sentido peyorativo que da él a esta palabra”¹¹.

Para Descartes esto es suficiente. Pero pronto se vio que ese ideal de la autoposesión implicaba dificultades que Descartes no había sido capaz de descubrir. Kant, que es el filósofo ilustrado por excelencia, advirtió que los estados subjetivos de satisfacción y gozo no podían ser el ideal último de la vida porque en ese caso sería imposible respetar a los demás, no usarlos como meros medios. El imperativo categórico exige olvidarse de uno mismo, dejar de lado los intereses egoístas, renunciar incluso a la búsqueda de la felicidad, que viciaría de raíz la moralidad, pero necesitó “postular” la existencia de Dios como Ser Supremo capaz de armonizar moralidad y felicidad. Sin Dios la moralidad, entendida una vez más como autorrealización —como autonomía— carecería de sentido y sería absurda; en definitiva, Kant reconoce que el ideal ilustrado no cuadra, no es posible, y por eso necesita acudir a una instancia trascendente que, curiosamente, cierre el círculo de lo inmanente. Dios, que no debe ser objeto de amor, es, sin embargo, quien nos concede gratuitamente aquello a lo que aspiramos por nosotros mismos.

En cierto modo Kant advirtió el naturalismo que comporta la idea de felicidad, pues para él “la felicidad es una realidad exclusivamente *hedónica*, es decir, la felicidad es la experiencia sensible de ‘sentirse feliz’, de sentir satisfechas las propias necesidades y los propios deseos”¹². Incluso aunque hubiera pensado la felicidad como una satisfacción espiritual y no exclusivamente sensible,

11. RAFAEL CORAZÓN, “La autonomía moral como fin de la ética cartesiana”, en *Thémata*, 1997 (18), 187.

12. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona, 1991, 202-203.



Kant la hubiera rechazado como motor de la conducta recta, pues no por ser más elevada hubiera dejado de ser egoísta. La norma ética —el imperativo categórico— por ser universal y objetiva, debe prescindir de todo componente singular y subjetivo. Por eso la autonomía de la voluntad no puede lograrse si no es con la ayuda externa de Dios. Según esto, el hombre es un ser intrínsecamente contradictorio porque su ideal supremo es, para él solo, inaccesible.

En Nietzsche encontramos expresada quizás esta contradicción de un modo definitivo, pues el ideal es vivir sin ética, la amoralidad absoluta, que no lleva a ninguna parte; de ahí la teoría del eterno retorno en la que lo finito se hace infinito, lo temporal eterno y lo relativo es lo único absoluto. El eterno retorno es la renuncia definitiva a un fin y a una vida plena y feliz, renuncia necesaria para lograr la más completa autonomía, la cual se identifica con el *amor fati*. Expresado de un modo gráfico podría decirse que hay que elegir entre la felicidad y la libertad; quien se somete a valores quizás logre ser feliz, pero renuncia a lo más íntimo y se degrada y envilece.

3. El fin de la ética. La ética como mal menor

Después de Nietzsche la situación es ya alarmante. La ética se entendía, desde siempre en la historia de la filosofía, como la doctrina acerca de la vida buena, de la felicidad; la ética era necesaria para lograr la felicidad pues, espontáneamente, el hombre no es feliz. El nacimiento y el desarrollo de la ética son la manifestación más clara de que el naturalismo debe ser abandonado, pues un ser de la naturaleza no se plantea problemas de este tipo. Hoy, a la vuelta de veinticinco siglos de reflexión, algunos han vuelto a plantear la cuestión de si es necesaria la ética.

“A las éticas utilitaristas se contraponen las éticas deontológicas y de la justicia [...], que permanecen igualmente dentro del punto de vista del observador. Tanto a las primeras como a las segundas les interesa únicamente fundamentar unas reglas para la convivencia civil, según las cuales el hombre, como individuo libre



y sujeto de deseos e intereses varios, pueda conducir su vida y satisfacer sus necesidades sin dañar a los otros, o perjudicando a unos pocos sólo en la medida estrictamente necesaria para obtener una situación social mejor para la mayoría. Lo que cada uno haga y el tipo de vida que cada uno lleve dentro de los espacios que las reglas sociales dejen libres, no interesa, *no es un tema ético*. Eso es un tema absolutamente privado, sobre el que la moral debe callar, ya que cada uno es libre de concebir a su modo la felicidad y de dar a su vida privada el rumbo que desee”¹³.

En el pensamiento clásico, pagano, la naturaleza era el criterio para actuar bien, pues lo que se opone a la naturaleza destruye al hombre. El naturalismo, más o menos matizado, era la teoría dominante, aunque no pocos autores, incluidos los hedonistas, sabían que el hombre se sitúa por encima de la naturaleza. Entre algunos pensadores postmodernos el criterio es la libertad entendida como espontaneidad; es decir, la libertad entendida como independencia de la naturaleza. Por eso el hedonismo moderno es, filosóficamente, muy inferior al que propuso Epicuro. Ahora se prescinde de la teoría, que sería un obstáculo, y se opta por la mera satisfacción “libre” de todos los deseos e impulsos que el sujeto sienta. Pero una vez más estamos ante una contradicción, pues aunque se niegue la existencia de una naturaleza humana o no se la quiera tener en cuenta, el hecho es que existe e impone ciertas exigencias que son, en definitiva, las que algunos confunden con su libre espontaneidad. La satisfacción de los impulsos más elementales ha llegado a ser, por eso, la meta última de los sin-ética.

Sólo así se explica que haya podido decirse que “la ética será siempre un mal menor. El intento de poner parches a un mundo que no es ni puede ser perfecto. La ética habla de la justicia porque hay desigualdad, habla de la amistad porque no somos autárquicos, habla de la democracia porque no hay sabios capaces y competentes para gobernar sin peligro de equivocarse”¹⁴. La ética tiene que

13. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, 200.

14. VICTORIA CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, 9.



ver con la convivencia porque, como cada individuo es radicalmente libre y autónomo, inevitablemente hay roces y choques; si no fuera así, lo ideal es que cada cual hiciera lo que le diera la gana sin atenerse a ninguna norma objetiva. Pero esto es la vuelta a la naturaleza, lo propio de los animales, los cuales, además, tienen resuelto el problema de la “convivencia” porque sus mismas luchas favorecen a la naturaleza porque la integran.

Después de este brevísimo repaso histórico puede concluirse que el ideal de vivir de acuerdo con la naturaleza no puede ser el ideal humano. En el mismo momento en que el hombre se plantea el problema de la felicidad, en ese instante ha salido de la naturaleza y se ha situado por encima de ella. Por eso la eudaimonía no es una teoría adecuada; la felicidad, en cualquiera de sus formulaciones clásicas, no puede ser el sentido de la vida, porque la felicidad es un estado subjetivo de satisfacción y plenitud incompatible con la necesidad de autotrascenderse. Si el hombre ha de ir más allá de sí mismo, entonces el sentido de su existencia no puede encontrarse en él. Vivir en plenitud es mucho más que ser feliz. El sosiego interior que colma sería un impedimento para ir más allá; en este sentido la búsqueda de la felicidad a toda costa puede llegar a impedir que la persona se dirija hacia su verdadero fin.

4. El hombre como persona: la felicidad y el Bien Absoluto

“En la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es naturaleza, sino también persona”¹⁵. Hemos dejado para el final el estudio de lo que aportan los filósofos cristianos una vez que, con la ayuda de la fe, afrontan el tema del sentido de la vida sabiendo que el hombre no es un ser más de la naturaleza, ni es tampoco, como creyó luego la filosofía moderna, un ser autónomo y clausurado en sí mismo.

15. *Antropología*, I, 82.



Como primera aproximación puede decirse que “el ser humano se descubre más tarde (después de estudiar la naturaleza), no en tanto que transobjetivo, sino en tanto que transoperativo”¹⁶. La naturaleza, según Aristóteles, es un principio de movimiento, pero no en otro sino en uno mismo en cuanto otro. Pues bien, la persona está más allá de las operaciones, más allá de la naturaleza; la persona, aunque posea una naturaleza, no se identifica con ella sino que está por encima de ella. Por eso la persona es libre ya que no está determinada por su naturaleza.

Los pensadores cristianos comprendieron inmediatamente que, puesto que el hombre es persona, el sentido de su existencia no puede encontrarse en sí mismo. La famosa frase de San Agustín —“nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”¹⁷— es quizás la expresión más gráfica y a la vez más clara de que el hombre debe trascenderse a sí mismo. Esta convicción tuvo manifestaciones importantes que debemos analizar brevemente.

Para Santo Tomás, el hombre está llamado a la bienaventuranza la cual, si bien es un don de Dios, todos la deseamos, y la razón es que en el hombre hay un impulso hacia su Creador que, por decirlo así, está inscrito en su “naturaleza” racional y espiritual. La voluntad, en concreto, es una facultad que tiene por objeto el *bonum in commune*, la razón formal de bondad, que no se encuentra plenamente realizada en ningún bien finito. Por eso la voluntad es un deseo infinito, un deseo de Dios, que es el bien absoluto. La tendencia al bien es “natural” porque constituye el ser mismo de la voluntad; por eso Santo Tomás llegó a escribir que “el amor natural se funda en la comunicación de los bienes naturales concedidos por Dios, y en virtud de ese amor, el hombre, en su naturaleza íntegra, ama no sólo a Dios sobre todas las cosas sino más que a sí mismo”¹⁸.

16. *Antropología*, I, 31.

17. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, 1. (PL 32, 661).

18. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 3.



Según esto, el hombre no vive para sí —o no debería— sino para Dios; su fin no sería ni encontrarse a gusto, ni vivir de acuerdo con la naturaleza, ni tener el propio espíritu contento y satisfecho. Lo propio de la persona es ir más allá de sí misma, amar el Bien Absoluto y olvidarse de sí misma, pues una de las razones que da Santo Tomás para defender esta tesis es que “a Dios le amamos con amor más de amistad que de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo”¹⁹. En esta frase hemos de detenernos en dos cosas.

En primer lugar, el amor a Dios es amor de amistad, no de concupiscencia. Ahora bien, dicho amor implica la entrega de uno mismo, la donación del propio ser o, si esto no es posible, de la propia intimidad y de todo lo que uno sea capaz de alcanzar. El hombre, “en estado de naturaleza íntegra”, viviría olvidado de sí mismo. Aquí, sin embargo, hay ya una cierta incongruencia: si la voluntad es el “apetito racional”, si la voluntad es deseo y tendencia, ¿cómo es posible que pueda darse un amor de amistad en el que el amante no desee nada para sí porque lo que desea es el bien para el amado?

En segundo lugar, Santo Tomás señala que el bien divino es mayor que el bien que nos pueda proporcionar su goce, es decir, que el gozo se queda corto y que poner el fin del hombre en él impediría llegar a Dios y amarle más que a uno mismo. Quien quiera ser feliz, habría que decir, debe renunciar a serlo, pues de lo contrario se quedaría a medio camino. Tampoco puede decirse, por tanto, que el amor de Dios aquietaría la voluntad; la voluntad no puede ni debe descansar en el bien si éste es infinito porque su capacidad de gozar es limitada mientras que la Bondad divina le supera completamente. San Agustín lo expresó bien cuando afirmó: “si dijeres basta, percaste”²⁰.

19. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 3, ad. 3.

20. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 169, 15. (PL 38, 926).



En Santo Tomás hay, pues, una cierta incoherencia no tanto en las ideas como entre lo que pretende y los medios o los argumentos con los que fundamenta sus conclusiones. ¿A qué se debe esto?

Para la filosofía pagana el hombre es un ser natural, aunque a la vez tiene la capacidad de autotranscenderse. Aristóteles lo dice expresamente varias veces. Para un cristiano el hombre no es un ser natural, aunque existe una “naturaleza humana”; esto quiere decir que el hombre, que es persona, no tiene su fin en la naturaleza ni en sí mismo, sino que está llamado a la trascendencia. Lo que en Aristóteles es sólo un atisbo, en Santo Tomás, por ejemplo, es una convicción firme e incluso un punto de partida. El problema está, según creo, en que los autores cristianos medievales trataron de explicar el ser humano partiendo de las categorías filosóficas griegas, que eran poco apropiadas para hablar de un ser —la persona— que no es pura naturaleza.

“En el planteamiento clásico, el perfeccionamiento de la sustancia es finito y accidental. Si la sustancia es acto enteléquico, el perfeccionamiento que proporcionan la naturaleza y las facultades (incluso las operaciones de la inteligencia y las acciones de la voluntad) son actos segundos. Ello implica que dicho perfeccionamiento es finito”²¹. El problema que se plantea a la antropología medieval es que debe explicar cómo un ser que tiende al bien absoluto es, sin embargo, radicalmente finito en su ser y en su actuar. Porque la noción de “naturaleza” como principio intrínseco de operaciones no da para tanto. Por eso, decir que la voluntad es una facultad natural (noción de *voluntas ut natura*) lleva consigo algunas dificultades. Por lo pronto “como fin último de toda nuestra actividad deliberada, la felicidad no es el objeto de ninguna libre decisión. No podemos querer la felicidad como un bien que se elige libremente, porque no cabe que no la queramos si la estamos pensando”; además, “formalmente considerada —es decir, con

21. *La voluntad (I)*, 46-47.



independencia del bien concreto en el que se la ponga—, la felicidad no puede ser el objeto de ningún deber u obligación”²².

La libertad, según esta concepción, no es radical, no pertenece a la persona, sino que es sólo una propiedad de determinados actos voluntarios, en concreto de la decisión, y sólo hace referencia a los medios pues el fin viene impuesto por naturaleza.

En cierto modo se comprende la reacción de la filosofía moderna contra esta doctrina. Aunque esté mal planteado, el pensamiento moderno se inicia con un acto de la voluntad —la duda metódica cartesiana— que niega la finitud de la voluntad y de la libertad: la duda —voluntaria— es universal, no tiene límites, y el fin que se propone es el conocimiento absoluto, perfecto; en Hegel, en concreto, el fin es el conocimiento absoluto del absoluto. Y cuando Kant defiende la autonomía radical de la voluntad, la está liberando de su anclaje en la naturaleza: la voluntad no tiende al bien, a ningún bien, sino que se da a sí misma su propia ley, se autodetermina.

Evidentemente la postura moderna es errónea porque no resuelve los problemas de la filosofía medieval sino que los agrava: “mientras que para los clásicos el fundamento es trascendente, es decir, exterior al hombre, para los modernos el fundamento se vierte en la estructura misma de la subjetividad. Por eso, el proyecto básico de la filosofía moderna no alcanza su objetivo, esto es, no logra distinguir adecuadamente la antropología de la metafísica porque no prescinde en antropología de nociones que pertenecen a la metafísica. En este sentido, la filosofía moderna y la tradicional son menos diferentes de lo que suele decirse, pues la filosofía moderna lleva a cabo su proyecto acudiendo a conceptos clásicos”²³.

El ser de la naturaleza es fundamento porque es un principio del que se deriva una efectividad que, por necesidad, es inferior a

22. ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, 326 y 328.

23. *Antropología*, I, 90.



el mismo. La naturaleza, por tanto, no puede autotranscenderse, carece de intimidad y de libertad y no puede aspirar a otro perfeccionamiento que el accidental. Así se explica que, para muchos tratadistas aristotélico-tomistas, el bien moral y la bienaventuranza sean perfecciones accidentales: la persona, por ser sustancia, no puede, ontológicamente, mejorar ni empeorar.

No deja de ser asombroso cómo, a partir del planteamiento naturalista griego, la filosofía medieval logró explicar que la persona tiene como fin a Dios y que es capaz de amarle más que a sí mismo. Los puntos centrales de la doctrina tomista sobre el hombre son, desde luego, completamente acordes con la experiencia y con la fe revelada. Pero, como se ha dicho, las razones, los argumentos —basados en premisas naturalistas— son a veces forzados.

“El ser personal tiene valor trascendental. Pero entendido como *suppositum* lo pierde, porque en la persona la conversión de los trascendentales requiere su recíproca comunicación, la cual no es posible si la persona se reduce a una situación de subyacencia”²⁴. Como se ha dicho antes, la persona, por lo pronto, no es sólo transobjetiva sino incluso transoperativa; es decir, la persona misma, y no sólo su naturaleza, es activa; dicho de otro modo, “la intimidad es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto, pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido”²⁵.

Un ser capaz de trascenderse no puede ser un ser natural porque la naturaleza no puede hacerlo, y eso lo vio bien Aristóteles. Por eso la persona hay que pensarla de otro modo. ¿Cómo? La propuesta de Polo es la siguiente: “son posibles tres planteamientos. Primero, por ser el acto anterior a la potencia, la potencia es finita. Segundo, no aceptar que la potencia sea finita, sino sostener que es infinita, lo cual es incompatible con la prioridad del acto. La primera postura es la griega; la segunda es la moderna; pero éstas

24. *Antropología*, I, 83.

25. *Antropología*, I, 79.



no son las únicas posibles, precisamente porque [...] son simétricas. En las dos, el acto, sea primero o resultado, es actual. Si el acto se distingue de la actualidad, cabe un tercer planteamiento. El hombre es infinitamente potencial en tanto que su acto de ser no es actual sino personal, y es realmente distinto de su dimensión potencial que es su esencia”²⁶.

La propuesta que estamos describiendo afirma que existe un ser —la persona— cuyo acto de ser puede crecer y que, por tanto, no puede concebirse como sustancia. “En el planteamiento griego, y concretamente en el aristotélico, la prioridad del acto comporta la finitud de la potencia natural. Según el planteamiento que propongo, esta última conclusión ha de revisarse”²⁷. Si se acepta esta propuesta, la persona hay que concebirla como apertura (hacia dentro y hacia fuera, como se ha dicho) y, por consiguiente, como capaz de crecer tanto en su ser como en su esencia, porque está destinada a la autotrascendencia.

Una conclusión inmediata de este planteamiento es la siguiente: “en tanto que la esencia del hombre depende de su ser personal, no hay inconveniente en admitir que se trata de una potencia no finita, sin ser por ello previa al acto. En rigor, la infinitud de la esencia del hombre reside en una dimensión suya ya descubierta por Aristóteles. En efecto, si la naturaleza de los seres vivos es finita por estar ordenada al fin, en el hombre la naturaleza como principio de operaciones ha de entenderse de otra manera, atendiendo a que el ejercicio operativo repercute en su principio (entendido como voluntad o como inteligencia)”²⁸. En este caso estamos hablando de la apertura de la persona hacia abajo, hacia su naturaleza, la cual es, según Polo, el “disponer indisponible” respecto del acto de ser personal²⁹. Gracias a esta dimensión de la

26. *Antropología*, I, 99.

27. *Antropología*, I, 99.

28. *Antropología*, I, 101.

29. “La esencia del hombre es la perfección intrínseca de una naturaleza procurada por el acto de ser coexistencial. Esa perfección es habitual, y, por tanto, se describe como *disponer*” (*Presente y futuro*, 185).



persona, ésta puede crecer, ir a más. Pero ¿hacia dónde se dirige la persona?

La apertura radical de la persona ha de ser hacia arriba, hacia lo más alto que ella. Lo que no cabe es que la apertura sea hacia ninguna parte, por eso la persona co-existe, necesita otra persona a la que entregar su intimidad, o sea, su ser. Por eso “si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona co-existe con Dios trocándose en búsqueda. Dicho de otro modo, la co-existencia peculiar de la persona humana ha de buscar la réplica de la que carece. Pero en tanto que Dios es un tema que se busca, entran en juego los otros trascendentales personales, a saber, la transparencia intelectual y la estructura donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro”³⁰. Como es fácil ver, esta concepción de la persona implica que, sin negar la esencia del hombre y por tanto la inteligencia y la voluntad, hay que afirmar que el intelecto y la libertad son “de” la persona, de su ser, de ahí que se les llame “trascendentales personales”.

La filosofía medieval, que sabía que el hombre es persona, trató de explicarlo añadiendo y completando las potencialidades que presentaba la metafísica griega, que entendía al hombre como un ser de la naturaleza. Pero lo que propone Polo es mucho más radical. No puede decirse que todo es ente y que, por tanto, el hombre —con sus peculiaridades— es un ente más entre los entes o un tipo distinto de ente. En cuanto que el hombre es transobjetivo y transoperativo, la propuesta es que la persona es también trascendental porque no es sino que co-existe, no es un ser de la naturaleza, no está clausurada sino abierta, no es finita sino potencialmente infinita y, además, no es fundamento ni principio. El fundamento lo es del conocimiento, pero la persona no es ningún objeto de conocimiento sino que conoce; el principio lo es, a lo más, de actos segundos, pero la persona puede crecer intrínsecamente como persona.

30. *Presente y futuro*, 205.



Dicho de otro modo, “se habla de antropología trascendental porque la metafísica no alcanza el ser humano. Si se intenta entender el ser humano como un tema metafísico, se le enfoca de una manera oblicua y se reduce su importancia; con otras palabras, con esa asimilación se pierde de vista su peculiar radicalidad”³¹.

Si tenemos en cuenta este nuevo planteamiento el problema de la felicidad, del fin del hombre, del sentido de la vida, da un giro radical.

5. La persona como ser destinado

Según lo que acaba de decirse, el naturalismo deja de ser un presupuesto y una rémora; la persona, que es otra que el ser de la naturaleza, no tiene ya que aspirar sólo a una perfección accidental sino que debe aspirar, con todo su ser —su co-ser— a corresponder al amor con que Dios la ha creado. Perfeccionarse intrínsecamente, elevar su naturaleza, no puede ser ya un fin sino un medio: ahora es la persona misma y no sólo su naturaleza, la que debe trascenderse.

Si además del apetito racional, de la voluntad, la persona “es” amar donal, entonces hay que afirmar que está destinada. El amar no es ningún apetito o tendencia sino un acto libre por el que la persona dona su ser —su intimidad— con amor de amistad. Pero esa donación, en el caso de la criatura, no es una iniciativa sino una respuesta pues “el hombre sabe que Dios le ha amado primero”³². La creación sólo puede entenderse como donación, y es una iniciativa divina: Dios llama al hombre a la co-existencia con el ser del universo, con los demás y con Él mismo. Puesto que el hombre es persona, sólo la donación a Dios tiene valor trascendental, porque las demás donaciones son sólo medio para llegar al Creador.

Si el hombre es fruto del amor divino, y el amor sólo es verdadero si es correspondido, hay que concluir que la persona está

31. *Presente y futuro*, 81.

32. *Presente y futuro*, 66.



destinada a darse a Dios. Santo Tomás vio claro —ya lo hemos citado— que el hombre debe amar a Dios con amor de amistad; el amor de concupiscencia, además de ser mínimo, lleva consigo un egoísmo que lo vicia. En cambio, “lo principal en la intención del amante es ser correspondido en el amor por el amado [...]; si no ocurriera esta correspondencia, sería necesario destruir el amor”³³. El amor de amistad no es, no puede ser, un acto de la voluntad sino una donación personal; por eso el sentido de la existencia personal no viene dado por el Bien, ni por la fruición (acto último de la voluntad por el que ésta descansa en la posesión del bien); la persona no está llamada a “descansar” sino a donarse continuamente más. Si la persona puede crecer como persona, si su co-ser es acto potencial, entonces su donación nunca es suficiente, nunca puede decir que ya ha amado bastante o que se ha dado por completo. Por eso el sentido de la vida consiste en una destinación que nunca acaba, que no se cumple plenamente nunca porque no es un “estado” sino la actividad más propia del ser personal.

El bien es el objeto de la voluntad, pero como la voluntad pertenece a la esencia humana, no al acto de ser, no es ella la que puede llevar al hombre a su perfección. Polo lo explica así: “el bien comporta otra subordinación a él, que es el apetecerlo. Con ello se sentaría el respecto de los entes particulares al ente en cuanto que tal y, por tanto, el bien se asimilaría a la causa final, lo que comporta a su vez la interpretación trascendental de este sentido causal. Por eso, en la filosofía tradicional se acude con frecuencia al bien, y a esos sentidos causales (eficiente y final), para explicar la creación. En estas condiciones, a lo máximo que se puede aspirar es a la fruición del bien, que es el acto superior de la voluntad según Tomás de Aquino. Para llegar a la fruición, el apetito tiene que recorrer un largo camino constituido por los medios, que se ordenan al fin. Alcanzado el fin, la voluntad descansa, no apetece sino que disfruta. De acuerdo con la antropología clásica, el hombre está hecho para ser feliz, es decir, para disfrutar del bien sin per-

33. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, III, cap. 151. POLO cita este texto en *La voluntad (I)*, 6.

derlo [...]. En ese sentido, la voluntad está enteramente dominada y no es libre. Según la filosofía tradicional, la libertad mira sólo a la elección de los medios, mientras que la aspiración a la felicidad es necesaria”³⁴.

El problema es que, si el objeto de la voluntad es el *bonum in commune*, la fruición no puede consistir en un aquietamiento porque el bien infinito no se alcanza nunca. “Tomás de Aquino sostiene que el último acto de la voluntad es la fruición. Este acto consiste en el descanso de la voluntad en el bien poseído; por eso lo llama también quietud, delectación o gozo. De aquí que Tomás de Aquino sostenga que la fruición no es un acto de la *voluntas ut ratio*, ya que la razón práctica es discursiva y, por tanto, no permite la quietud. Por consiguiente ha de ser un acto de la voluntad considerada absolutamente, es decir, de la *voluntas ut natura*, que se corresponde con la contemplación del bien [...]. A mi juicio, esta respuesta no es aceptable [...]. En cuarto lugar, en tanto que la fruición es la contemplación del *ordo amoris*, no debe decirse que sea un acto posesivo, sino el acto de desear más alto. Y ello por dos razones: primera, porque como acto voluntario, su intención es de otro; y la segunda razón es que el amor humano ha de ser aceptado por Dios, de manera que sin esa aceptación se anularía”³⁵.

La voluntad no puede descansar nunca porque nunca puede llegar a “poseer” el Bien Absoluto, y además, aunque lo poseyera, el amor requiere correspondencia, aceptación, la cual no depende de nosotros sino del ser amado. De ahí que haya que afirmar que “la virtud que se corresponde con la fruición es la amistad, que es la virtud más eminente”³⁶.

La noción de “felicidad” propia del eudemonismo, ha de ser, por tanto, corregida. Si por felicidad se entiende un “estado” permanente en el que ya no se desea nada porque se posee el bien amado, entonces es inalcanzable, porque la persona está llamada a

34. *Antropología*, I, 63.

35. *La voluntad (I)*, 23-24.

36. *La voluntad (I)*, 25.



crecer siempre. Polo propone lo siguiente: “las situaciones de equilibrio del sistema libre son múltiples, más variadas que las del sistema abierto, pues están afectadas por la intensificación del aprendizaje, y además por el hecho de que éste puede ser de un signo o de otro. Según esto, se puede plantear el tema de la felicidad, que es uno de los grandes temas éticos. La noción de felicidad se puede entender, de acuerdo con este planteamiento, como el estado de equilibrio preferido. El estado preferido por un sistema, si el sistema es libre, puede ser erróneo: eso es lo mismo que decir que la noción de felicidad depende de las mismas características del sistema. En efecto, un sistema no tiene en el tiempo un estado de equilibrio permanente: es el sistema más dinámico y, por tanto, más abierto al futuro”³⁷.

La felicidad, pues, no es ningún estado definitivo: se alcanza cuando se logra el equilibrio del sistema libre que es el ser humano, y depende de las expectativas de cada uno. Pero el equilibrio es siempre inestable porque la persona está llamada a crecer y porque las expectativas pueden ser erróneas. Curiosamente esta nueva concepción de la felicidad no es distinta de la clásica porque “cuando Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* discute acerca de ésta (la felicidad) concluye con dos sentencias un tanto asombrosas, y que nos recuerdan la índole de la operación inmanente intelectual: nadie quiere ser feliz a costa de no enterarse de que lo es (o sin estar despierto, he ahí la *energeia*); y nadie quiere ser feliz a costa de no ser él mismo quien la disfrute. Con ambas diríamos que se describe la ‘autoconciencia del bienestar humano’. La felicidad consistirá en los bienes en que cada quien lo estime; pero, sobre todo, el hombre ha de ejercer la actividad intelectual de enterarse para que se dé un auténtico disfrute de tales bienes; esa actividad es aquella por la que cada uno es él mismo y no otro cuando disfruta los bienes. Sobre el contenido de la felicidad está, pues, la auto-

37. *Ética*, 110-111. Polo entiende por sistemas libres “aquellos susceptibles de aprendizaje positivo y negativo” (*Ética*, 108).



conciencia intelectual que se la hace presente a cada hombre, y que permite su disfrute”³⁸.

Todos deseamos ser felices; esto es cierto. Pero la felicidad se conquista a diario, no es ningún estado definitivo y, desde luego, no es el sentido último de la vida. “Los hombres somos básicamente felices, porque vivir es bueno y gozamos con nuestra autoconciencia. Los momentos problemáticos son esporádicos, y la autoconciencia vital puede reequilibrarse; de no conseguirlo, la persona se trastorna y acontecen patologías, a veces incurables. Pero eso no es lo normal: la mayor parte de los humanos somos globalmente felices; quizás no tanto como quisiéramos, pero felices”³⁹. La felicidad está al nivel de la naturaleza, no del acto de ser; por eso hay que añadir que “el fin del hombre no es el fin de la persona, porque ya hemos dicho que el yo de cada quien sólo es el comienzo de la persona que cada quien es capaz de ser; la naturaleza humana, el propio yo, está a disposición de cada persona”⁴⁰.

Algunos se asombran de que una persona moralmente mala pueda ser feliz, y sin embargo esa posibilidad es real. La felicidad depende de las expectativas de cada uno, de que se cumplan o no. Pero el sentido de la existencia personal no lo determina cada uno sino que viene dado por la destinación del ser humano. La persona es amar donal y no puede nunca darse por satisfecha, pensar que ya ha cumplido: “un acto de querer recae sobre otro en el modo de querer mejor. Esta es la inquietud de la voluntad que no puede aquietarse más que en el absolutamente otro. Ese aquietamiento es el amar, y no exactamente el descanso que comporta la *fruitio*. La *fruitio*, en todo caso, es una parte del amor. Es posible que algunos

38. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998, 250. Cuando este autor habla de “autoconciencia” no se refiere a una reflexión perfecta del pensamiento sobre sí mismo, que es imposible, sino sólo al “ejercicio de la teoría sobre la misma práctica que cada quien ejerce... (La persona), a través de sus acciones prácticas, va adquiriendo experiencia de la vida, y se va conociendo mejor a sí misma; ésta es la autoconciencia del hombre” (GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 247).

39. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 251.

40. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 251



entiendan que es suficiente la felicidad, la posesión del bien. Pero de esta manera no se tiene en cuenta la persona. Es claro que todo acto voluntario cuya intención de otro sea limitada no puede aquietar el querer. Según esto, la libertad en el querer es el estar abierto al querer más⁴¹.

El autotrascendimiento no tiene un límite; la potencia del acto potencial es infinita, y ello es así porque su destinación es corresponder al amor de Dios. Como la persona está llamada a crecer continuamente, la donación no tiene fin, no puede darse nunca por concluida o acabada: “el amor de dilección significa querer a Dios por encima de todo. Por su parte, el amor de predilección puede entenderse como el querer divino eterno de las novedades personales⁴². Cuando ese amar sea aceptado, lo que sólo ocurre en la otra vida, la persona sabrá ya quién es. “La consumación de la aceptación divina es el juicio. El juicio divino es el desciframiento del don humano en tanto que Dios declara la coherencia de ese don con el dar personal. De ese juicio depende el hombre entero, pues la iniciativa donante primordial arranca de Dios, y al hombre corresponde devolvérsela de acuerdo con su ser y con su esencia. Paralelamente, renunciar a ser juzgado equivale a quedar sumido en la perplejidad⁴³.”

6. Conclusión

El hombre ha visto siempre, ya desde los griegos, que el sentido de la existencia no está en ninguno de los bienes de la naturaleza, es decir, que el hombre está llamado a algo más alto que él mismo, a autotrascenderse. Cuando Aristóteles habla de la amistad lo dice claramente aunque, por ser pagano, no acierta a vislumbrar cuál puede ser el verdadero ser al que el hombre debe amar.

41. *La voluntad (II)*, 62.

42. *La voluntad (II)*, 66.

43. *Antropología*, I, 221.



La filosofía medieval lo vio claro: el hombre está llamado a amar a Dios, y ese amor no es más que la correspondencia al amor previo que Dios nos tiene. San Agustín y Santo Tomás, por ejemplo, lo expresan con fórmulas inequívocas: el amor a Dios ha de ser un amor de amistad, no de concupiscencia, un amor en el que el goce o fruición no es lo principal porque supera siempre nuestra capacidad de gozar; es decir, la persona está llamada a llegar a ser más de lo que es, a crecer siempre.

Sin embargo esta doctrina se entremezcla con explicaciones no tan claras ni convincentes, debido al uso de la teoría naturalista aristotélica acerca del hombre. No es extraño, por eso, que en la tradición tomista se afirme que “estos dos fines, honesto y deleitable, no pueden separarse en la consecución del último fin. El bien honesto o racional impone el renunciamiento de bienes deleitables subalternos opuestos a aquél [...]; pero no puede lograrse sin obtenerse al mismo tiempo el bien deleitable supremo de la naturaleza específica, pues con la consecución del bien absoluto el apetito logra su objeto y, *consiguientemente*, su quietud y goce. Ambos aspectos del bien honesto y deleitable supremo, como objetivo y subjetivo, respectivamente, están encerrados en el concepto de beatitud, bien que el primero es quien, formalmente, la constituye, siendo el segundo más bien su consecuencia o efecto formal secundario”⁴⁴. Pero entre el llamado bien objetivo y el bien subjetivo existe una desproporción que no puede ser salvada por un ser creado: el Bien Infinito no colma a la criatura sino que la supera completamente; por eso, por más que el hombre ame a Dios, este amor no posee ningún valor a no ser que sea aceptado por pura benevolencia y, en ese caso, el goce no consistirá nunca en la “quietud” del apetito sino en un ansia de amar más.

Por tanto, el planteamiento según el cual “partiendo del movimiento específico de la naturaleza, llegaremos a determinar el fin que ella implica”⁴⁵, no es adecuado cuando se aplica a la persona

44. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 3ª ed., corregida y aumentada, CSIC, Madrid, 1969, 68.

45. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 69.



porque, como se ha repetido, la persona está llamada a la autotranscendencia precisamente por ser transobjetiva y transoperativa. Además, el don que el hombre puede ofrecer al amar no es nunca personal, de ahí que “como nosotros no somos capaces de don personal, tenemos que vehicular el dar personal a través de nuestra esencia”⁴⁶. La plenitud de la persona no se logra porque alcance el Bien, sino porque su amar es aceptado por un acto de la benevolencia divina; en definitiva, también la bienaventuranza es un don.

La antropología trascendental evita los inconvenientes que hemos señalado porque distingue la persona del ser del universo y, por tanto, no se apoya exclusivamente en las potencialidades de la “naturaleza” humana para investigar cuál es su destino, sino que profundiza en el acto de ser personal y “alcanza” la co-existencia, el carácter donal de la persona.

Rafael Corazón
I.E.S. Sierra Bermeja
Av. Ramón y Cajal, 113
29014 Málaga (Spain)

46. *Antropología*, I, 223. POLO añade: “con esto se muestra el error de ciertos planteamientos éticos últimamente propuestos. La ética no es exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre. La trascendentalidad de la persona no autoriza a distinguir una moral trascendental de una moral predicamental”.