

Tragedia, vulnerabilidad y vida buena.

Una lectura del enfoque central de La fragilidad del bien

Nowys Navas

(Universidad Central de Venezuela)



**apuntes
filosóficos**

Vol. 30 No. 58

**Tragedia, vulnerabilidad y vida buena.
Una lectura del enfoque central de la fragilidad del bien**

**Tragedy, vulnerability and good life.
A reading of central approach of the fragility of goodness**

Nowys Navas
(Universidad Central de Venezuela)

Resumen: En este artículo vuelvo a *La Fragilidad del bien* de Martha Nussbaum en la medida en que me encamina a pensar el problema de la carencia, de la necesidad y de la tolerabilidad de la desgracia y el infortunio en la conformación de una vida humana buena y su efectiva actualización en contextos de adversidad y catástrofe.

Palabras claves: Eudaimonía, Contingencia, Vulnerabilidad, Fragilidad, Bienes exteriores, Bienes relacionales.

Abstract: In this paper I go back to Martha Nussbaum's "The Fragility of Goodness", as it walks me to think the problem of lack, of necessity and forbearance towards disgrace and the misfortune in the conformation of a good human life and its effective realization in adverse and calamitous scenarios.

Keywords: Eudaimonia, Contingency, Vulnerability, Fragility, External goods, Relational goods.

PREÁMBULO

Quizás la más reconocida filósofa del siglo veinte sea Simone de Beauvoir, pues por la lente del fotógrafo del “Guerrillero heroico” no hay quien no sepa identificar a Sartre y a Simone en el fervor de La Habana. En cierto modo Korda eternizó el tipo de compromisos que unían a la célebre pareja, y la alta y elegante mujer de Sartre fue hasta bien entrado en el siglo XX la más famosa entre las filósofas reconocidas ¿Cómo saber quiénes son mujeres renombradas? Bárbara Cassin dice que hoy día, googleamos. Es fácil saber quiénes están en qué área del saber y de la cultura, y aunque seguimos estimando la maestría en la fotografía, ya no hace falta llevar una vida activa y polémica para ser transformados en una imagen fotográfica. Todos en algún instante importante nos hacemos el *selfi*. Que hable Susan Sontag sobre el sentido profundo de la cultura de masas y acerca de la fotografía y que otro tanto nos diga Cassin sobre sus resquemores respecto de la inmediatez. No obstante, en los albores del siglo XXI la autopista de la información es la plataforma común e insoslayable y, como en todas las cosas en la vida, el *quid* del asunto está en la finalidad de la exhibición propiciada por la virtualidad. Así que, si de proyección digital se trata, de Martha Nussbaum puede decirse, que ella es actualmente la filósofa más afamada.

Entre su enorme bibliografía, *La fragilidad del bien*, su primera –e inmediatamente notable– obra, se publica en 1986 y la versión al castellano aparece casi diez años después (1996). En el transcurso de esa década Nussbaum, escribe otros libros de largo aliento y de tanto peso como la obra maestra que publica a sus 39 años, todos ellos enfocados en su interés en la filosofía práctica antigua, pero al mismo tiempo sellados por la peculiaridad del tipo de abordaje que define a la canónica obra del 86. Me refiero puntualmente a la maestría de un estilo que logra dar con el término medio entre el aparato crítico de comentario, muy propio de la especialista en filosofía antigua y en Aristóteles, y al unísono, que combina el interés y la sobreabundancia de intersecciones bien informadas sobre las temáticas que están en el tapete de las discusiones de problemas contemporáneos. Entonces, si nos preguntaran incisivamente, ¿Por qué volver sobre *La fragilidad del bien*? ¿Por qué ir a ese texto, especialmente teniendo en frente a una pensadora que ya a finales de la década de los 90 había ensanchado el horizonte de su investigación, y que en el 2012 recibe el Premio Príncipe de Asturias, momento a partir del cual el mundo editorial se dispuso a traducir su acervo al español, y quien en los últimos diez años no ha cesado de publicar

obras extensas, artículos y de dictar conferencias inclusive en universidades latinoamericanas? Yo respondería con un motivo personal: He leído con varias clases de estudiantes este libro, y teniendo en mente un principio de la filosofía hermenéutica diría, que cada vez que regreso al texto encuentro motivos para volver a leerlo con otros en voz alta. Quizás, porque consigo en el estilo de la autora un modelo representativo de la experiencia de la fusión de horizontes gadameriana, y también porque tengo la impresión de que, en cierto modo, a los estudiantes la lectura de este texto los afecta y los cambia abriéndolos a comprender una lección simple pero fundamental, que es la siguiente: la belleza de la vida reside justamente en saber apreciar todo el espesor de su carácter intrínseca y extrínsecamente, vulnerable. En este sentido, objetivamente, en el enfoque de este libro ya se enuncian todos los temas que conmueven a la filósofa y que la han ocupado a lo largo de su vida académica; afectividad y vida política. A continuación, leo de nuevo la primera obra de este calibre de Martha Nussbaum¹.

I- UNA LECTURA DEL ENFOQUE CENTRAL DE LA FRAGILIDAD DEL BIEN.

“La poesía es algo más filosófico y serio que la historia; la una se refiere a lo universal; la otra, a lo particular.”

Aristóteles².

En *La fragilidad del bien* Nussbaum interpreta varios escenarios, tramas y personajes de la poesía trágica, orientada por un criterio que devela posteriormente, me refiero a la fundada comprensión que distingue entre personajes conformados eróticamente y protagonistas no eróticos³. De seguidas, examina los diálogos *Protágoras* y *República* insistiendo en criticar los límites de una filosofía moral que apuesta por organizar la vida buena mediante la recomendación de recetas simples y de planes simplificadores. En contraste, luego desarrolla una particularísima interpretación del *Banquete* y del *Fedro*, que por su originalidad y por la solidez de la investigación que la soporta, debería ser de lectura obligatoria para los amantes contemporáneos del mundo clásico. Por último, respecto a Aristóteles, la autora ofrece un examen panorámico de

¹ NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien; fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, ED. Visor, 1995.

² ARISTÓTELES, *Poética*, Introducción, traducción del griego y notas Ángel J. Cappelletti, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991. 1451b4-11. *Op. cit.*, Nussbaum, M., p. 478.

³ *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 114.

la filosofía práctica aristotélica, estudiándola bajo el enfoque del reconocimiento de la contingencia como elemento a tener en cuenta en toda sabiduría moral. En consecuencia, diría, que en esta *opera prima* la coordenada fundamental de lectura que articula la tesis de la autora es una: la autarquía que pide la vida buena en cuanto tal tiene que contar también con la contingencia o lo que aquí viene a ser lo mismo, con la indeterminación que introduce en la vida el azar o la *tyche*⁴. En este sentido, Nussbaum nos lleve a reconocer que este elemento no sólo se encuentra en la sabiduría trágica, sino que enfatiza que está presente y cómo es asimilado en las reflexiones morales del estagirita. No obstante, es claro que su estrategia para comprenderlo mejor consiste en volver a captar su sentido desde la experiencia de lectura que nos brinda la poesía trágica, y en relación con este tópico conviene aclarar que su tratamiento no pretende considerar la tragedia griega en sí misma, y tampoco pretende estudiar la *tyché* en cuanto tal. Dicho de otro modo, Nussbaum no examina el problema de la *tyché*, ni qué es la vulnerabilidad a secas, ni mucho pretende transpolar el sentido que ésta tiene en el marco de la concepción trágica de lo moral⁵. Su punto es esclarecer si el azar juega algún rol y cuál es su valor para la constitución de la vida humana buena⁶. En tales términos, su inclusión, tratamiento y análisis de los tópicos trágicos se orienta a determinar, por un lado, cuál es la forma del conflicto trágico⁷ en general, con la intención de comprender comparativamente lo atinente a la complejidad de las situaciones deliberativas con la que deben vérselas los agentes morales, y, por otro lado, Nussbaum, entendiendo que la *tyche* o el azar referido a condiciones exteriores incontroladas también impacta en nuestra propia constitución anímica, aprovecha para acentuar la presencia, el papel que juegan y la importancia que tienen las pasiones, los sentimientos y en general, el rol que tiene nuestra propia vida emocional en las decisiones prácticas que tomamos. A este respecto, y en general, su interpretación persigue alertar respecto a la pobreza moral relacionada con la neutralidad y con la propia desvinculación afectiva. Y es que, una de las características indudables de la interpretación de la filósofa respecto de las tramas, situaciones y personajes trágicos que elige analizar, es su énfasis en declarar y mostrar cómo hay *enfermos de razón*, que

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 31.

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 133.

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 139, nota 6.

justo por ello reducen su sistema de estimación moral simplificando peligrosamente sus valoraciones al circunscribirlas a su círculo de creencias⁸.

Partiendo entonces de la tesis de Nussbaum, asumo que el buen razonamiento práctico es aquel que necesariamente tiene que medírseles siempre con las *mudanzas de la fortuna (tyche)*, que ordinariamente confronta a los seres humanos con el riesgo inherente a los cursos de acción y con la propia vulnerabilidad vital. Ambas, condiciones constitutivas de aquellos que consideramos bienes de inestimable valor para la propia conformación de una vida buena, pero, cuya estabilidad escapa casi totalmente de nuestro control.

De conformidad con la interpretación de la tragedia hecha por la autora, en este artículo interpreto dos de los episodios trágicos a los que Nussbaum presta atención, insistiendo en declarar los problemas que la situación de Agamenón y de Antígona nos plantean. Así, tras contextualizar la situación trágica, al analizar las imágenes de ambos agentes trágicos, intentaré determinar si sus respuestas nos enfrentan con personas incapaces de autogobernarse o si se trata de agentes de carácter inestable o si, por el contrario, son personas maduras y por eso capaces de involucrar sus sentimientos en sus decisiones morales o, si más bien sucede todo lo contrario, lo cual nos pondría en la situación de tener que responder por la estimación que damos a personajes de esta clase dado su rol paradigmático. Finalmente, para terminar estas consideraciones me interesará repetir algunas preguntas respecto a la propia posibilidad de la acción recta y la vida buena en contextos en los cuales la *tyché* exterior nos enfrenta a la adversidad y a la catástrofe.

Ahora bien, antes de releer algunos aspectos de los tópicos trágicos que Nussbaum atiende, conviene reiterar cuál es el marco en el cual se coloca la lectura y el análisis de las tramas poéticas. Al respecto, ya dijimos, que el horizonte hermenéutico de la filósofa es aristotélico, y que lo prefiere en la medida en que la filosofía moral del estagirita reconoce la contingencia en el análisis y cuenta con ella en la valoración de las situaciones deliberativas prácticas. Que no se trata de superponer una a la otra, ni de hacer encajar las tramas poéticas y la particular singularidad del conflicto trágico en el marco aristotélico debe darse por supuesto. Enfáticamente, cualquier yuxtaposición de universos es inviable por una razón crucial: para Aristóteles la acción moral recta es equivalente a *praxis* y por *praxis* entendemos la acción realizada por la acción misma, y en el universo trágico cabe estimar cierta acción como recta sin

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 102.

que sea fin en sí. No obstante, utilizar el sentido que tiene *praxis* en el baremo conceptual aristotélico, en general, es útil para el análisis de las decisiones. Así decimos, por ejemplo, que cabe que el agente se decida a actuar conforme a lo justo, no por la justicia que realiza a través de su acción, sino por obediencia a lo que manda la ley, o por encontrarse constreñido al calcular las consecuencias de una actuación contraria, o calculando su mayor beneficio, interés, utilidad o conveniencia. Dicho todo esto, cabe preguntarse entonces cómo actúan los agentes que enfrentan conflictos trágicos: ¿Actúan conforme a principios prácticos y en orden a sus propias convicciones más profundas o, por el contrario, actúan bajo el peso de las circunstancias? Y ¿Qué decir en cuanto a la propia forma de la decisión del agente trágico? ¿Se trata efectivamente de una decisión deliberada o no? En general, la respuesta más superficial negaría a los agentes trágicos la potestad de las decisiones deliberadas identificando sus actuaciones con meras reacciones a los golpes del infortunio y por ello, respuestas ya condicionadas por el destino o, lo que es lo mismo, por las circunstancias. Contra este simplismo, a Nussbaum le interesa examinar el comportamiento de los personajes trágicos por tres razones: primero, porque actúan parados sobre el suelo móvil de los cambios de la fortuna sin poder negar la contingencia o el propio azar. Segundo, porque le interesa ver cómo se toman decisiones tenidas como moralmente buenas en situaciones en las que es difícil decidir. En este sentido, ella invita a la lectura de la tragedia, en parte, por lo que puede enseñarnos respecto de la toma de decisiones morales, teniendo en cuenta que la representación trágica permite ver e interpretar cuáles son los resortes de la intencionalidad de la acción, aspecto que indudablemente pone de manifiesto la pertinencia del acercamiento propuesto por Nussbaum a la tragedia. Por último, y tercero, Nussbaum acude a la palabra trágica teniendo claro que su norte es leer el conflicto trágico en miras a reconsiderar el sentido de lo que estimamos una vida lograda. En otros términos, en la medida en que su apuesta teórica apunta a una reinterpretación del concepto de vida buena, reinterpretación en la cual juega un papel muy importante lo que pedimos del agente práctico que actúa rectamente. A continuación, nos fijamos en lo que mueve a Agamenón y a Antígona como agentes prácticos en sus decisiones trágicas.

II- AGAMENÓN Y ANTÍGONA; DOS PERSONAJES TRÁGICOS

“La tragedia versa sobre personas buenas que caen en la desgracia,
«no por defectos del carácter ni por perversidad,
sino por una especie de hamartía”⁹.

Aristóteles.

Nussbaum no analiza la tragedia considerándola en sí misma, sabe que es inconmensurable. Tampoco lo hace desde el punto de vista de su efecto *aisthético* en el espectador y no se encarga de estudiar los aspectos que son canónicos para los especialistas del tema trágico, esto es, el destino como decreto inevitable, los aspectos de la religiosidad griega y su relación e intervención en la vida de los humanos, la inconmensurabilidad de la sagrada ira de los dioses. En su enfoque no pretende dar explicaciones respecto al modo en que la tragedia contribuye –o no– a la propia formación del carácter. Si se interesa en el género se debe a que indiscutiblemente la tragedia es una vía de acceso privilegiada hacia el escenario de la acción moral en la medida en que nos permite ver la constitución interior de los personajes trágicos, muchos de los cuales se reconocen a sí mismos como seres humanos moralmente rectos, pero a los que vemos atrapados en los dilemas propios de la situación trágica. En este sentido, la grandeza de los tres trágicos reside en haber descubierto cómo penetrar en lo profundo del drama del alma humana mostrándonos cuándo lo razonable desaloja a las pasiones reemplazando al sentimiento por el cálculo razonado, o bien, conduciéndonos al encuentro con agentes trágicos arrebatados que, sabiéndolo, pero sin poder –o sin querer– evitarlo, actúan de tal modo que ellos mismos experimentan el conflicto interior y el propio sufrimiento silente, que no pocas veces el coro trágico descubre y exige. En suma, el interés de la filósofa se centra en las actuaciones de los personajes trágicos en la medida en que le permiten examinar el fondo de las decisiones humanas, valorando lo que podemos aprender a partir de ellas respecto a lo que es importante para la constitución de una vida buena más profundamente humana.

Empecemos por ver lo que hay en lo profundo del alma de Agamenón.

II. 1 EL AGAMENÓN DE ESQUILO.

El *Agamenón* de Esquilo presupone la solidaridad del rey con su hermano Menelao tras el rapto de su mujer, Helena, por Paris el troyano. Pasada una década, la trama trágica empieza con

⁹ *Poética*, 1453a9-10.

la reina que enfrenta el regreso del que lanzó al mar a la flota griega, dirigió por años el asedio y venció vengándose. ¿Cuál es el talante de su carácter? Lo sabemos al escuchar lo primero que dice al estar de vuelta en Argos culminada la sangrienta campaña. Así se expresa Agamenón¹⁰:

“Y por ello debemos
A los dioses eterna gratitud:
Hemos vengado el rapto con castigo
Que ha superado todas las medidas.
Por sólo una mujer, una ciudad entera”¹¹

El asolador de Troya agradece a los dioses –según dice– que todos estuvieran de acuerdo en echar su voto de guerra, su voto de destrucción y de muerte contra Ilión, porque de ese modo, y con el favor divino, él actuó honrando la venganza que él juzga justa. Por su parte, en su interpretación del personaje, Nussbaum destaca que el gobierno de la ciudad y el culto de los dioses, y sólo esos dos únicos compromisos nutren al sistema de valores y creencias del capitán de la armada griega. Un hombre del que puede decirse, que realmente solo le interesa gobernar y que cree en los dioses, en la medida en que teme su poder de trastocar la recompensa de la gloria y del honor que define al éxito de los hombres de gobierno. No obstante, para afinar la pintura del carácter del Átrida también hay que oír cómo habla el corazón rencoroso de su mujer, Clitemnestra, ya convertida en la homicida del marido. Y, vale la pena oírla porque es ella quien rememora cómo se comportó Agamenón, el padre, estando en la posición de tener que sacrificar a la hija de los dos, Ifigenia. Así, respondiéndole al coro, la mujer adúltera, aunque no se excusa del asesinato contra su esposo, recuerda:

“Pero entonces no hiciste nada en contra
De este varón, que, sin darle importancia,
Como si se tratara del destino
de una res, cuando sobran las ovejas
en el rebaño, osó sacrificar
-el parto más querido de mi vientre-
A su hija, para hechizar los vientos
De Tracia.”¹²

¿Quién es en realidad Agamenón? ¿Tiene razón Clitemnestra al recordarlo como un padre insensible o su recuerdo es solo una alharaca? ¿De qué medios se ha servido y de qué modo ha

¹⁰ ESQUILO, *Tragedias completas*, Madrid, Editorial Biblioteca EDAF, 2006, p. 181.

¹¹ ESQUILO, *Tragedias*, Madrid, Cátedra, p. 274.

¹² *Ibid.*, p. 305.

tenido que actuar para ser reconocido como un buen capitán en el mar, el mejor caudillo y un prudente que calcula el bien por todos? El cuerpo de la tragedia nos permite escucharlo reflexionar en un momento crucial:

“Cruel es mi destino si no cumplo,
Pero también cruel si degüello a mi hija,
De mi hogar la alegría,
Y con un chorro de sangre virginal yo mancho
Junto al altar estas manos de padre.
¿Cuál de los dos partidos
Esta libre de males?
¿Y cómo puedo abandonar mi escuadra
Traicionando así mis alianzas?
Pues que este sacrificio,
Que ha de calmar los vientos,
Que esta sangre de virgen,
Con todo ardor deseen,
No es, en verdad, un crimen,
¡que sea para bien!

Nussbaum centra la atención en el posible asesinato de Ifigenia conducida al holocausto por la mano de Agamenón, y las circunstancias propias de la trama trágica hacen comprensible que el propio padre conduzca al sacrificio a la hija. Por un lado, la piedad hacia los dioses exige obedecer lo reclamado por la diosa Artemisa. Por el otro, la responsabilidad del caudillo exige la inmolación, si de ella dependen los vientos favorables que permiten que las naves sigan su curso y vayan a vengar la ofensa sufrida por Menelao. Aparentemente, no hay crimen, sino que estamos ante el doble cumplimiento de la recta obligación por parte de Agamenón, por un lado, para con los dioses y, por el otro, cumpliendo su responsabilidad como príncipe. No obstante, Agamenón no es un autómatas, es un agente con conciencia moral y por eso mismo se plantea el conflicto trágico. Él entiende bien lo que hace; si no elige el sacrificio incurre en impiedad y deshonor su rol de caudillo, si elige el sacrificio comete un crimen terrible contra su propia sangre. No hay partido libre de males y el coro lamenta que el padre se haya convertido en el inmolador de la hija, y, por eso mismo, Nussbaum lamenta que Agamenón se sosiegue, casi que instantáneamente, neutralizando todo dolor emocional con solo pronunciar un nombre: Zeus.

Nussbaum es solidaria del lamento que expresa el coro:

Y sus ruegos, sus súplicas de ¡Padre!,
Sus años virginales...
Para nada contaron para aquellos
Capitanes sedientos de combate.

Ifigenia clama, “¡Padre!”, ¿cómo ha respondido Agamenón a la súplica de su hija? ¿Siente acaso que le ha sobrevenido una nueva desgracia al verse compelido a ofrendarla? Y, suponiendo que lamentara encontrarse en el dilema en que lo colocan las circunstancias ¿Acaso sufre? ¿O simplemente acepta convertirse en el inmolador de su hija con temible apatía? En última instancia, ¿Padece como padre la experiencia del conflicto interior? ¿Experimenta compasión imaginando el sufrimiento que aflige a Ifigenia? En la reapropiación que Nussbaum hace de las tragedias es fundamental interpelar al personaje trágico desde la perspectiva del tipo de respuesta que da ante la situación.¹³ En general, en la interpretación que revaloriza la fragilidad del bien, a la filósofa le importa examinar cuánto hay de beneficioso o de ingenuidad perjudicial, en la ambición humana que aspira a vivir la vida buena estructurándola a partir de la mayor autosuficiencia racional. En este sentido, en el examen de las decisiones de los agentes trágicos importa considerar, por ejemplo, hasta qué punto reconoce Agamenón, que en el trato que ha dado a su hija quizás haya actuado cometiendo un gravísimo error.

¿Quisiéramos comportarnos como Agamenón? El conflicto trágico no es soluble, si por ello entendemos que entre dos compromisos enfrentados hay una escogencia menos lamentable que la otra. Indiscutiblemente, Agamenón ha tomado una decisión que hace de él un personaje paradigmático en cuanto encarna rectamente el rol al que lo atan sus compromisos cívicos. No obstante, lo que nos enseña el conflicto trágico, y de ahí su utilidad fundamental para entender lo que está en juego de cara a los conflictos prácticos que enfrentan los agentes morales, es que en las cosas humanas no cabe simplificar los planteamientos preguntándose, por ejemplo, ¿cuál compromiso es más relevante, el del padre o el del ciudadano? Dicho de otro modo, la cuestión crucial no es preguntarnos si la decisión de Agamenón es condenable o elogiada, pues, en sentido estricto esto no es soluble, caso contrario, no habría tragedia. Lo propio de la situación trágica es que no hay salida exenta de pesar y por eso mismo, lo relevante del conflicto trágico es que pone de manifiesto, que cualquier decisión tomada debería afectar la vida moral del agente trágico, y el reconocimiento de este elemento es justamente el aporte fundamental de los coros

¹³ *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 480.

del *Agamenón* de Esquilo, a la sabiduría práctica. El coro no juzga la decisión tomada por el capitán, pero todo sería distinto si supiéramos que Agamenón ha experimenta una honda conmoción en sus deliberaciones prácticas. Lo que el coro trágico lamenta es que el agente moral olvide totalmente en su propia vida interior los compromisos para con las obligaciones contrarias a las que ha debido prestar obediencia, especialmente teniendo en cuenta que su decisión ha tenido que ser tomada constreñido por el peso de las circunstancias.¹⁴ En lo profundo del carácter del decidido podríamos encontrarnos con el alma de un hombre que sobrelleva conflictos, o bien encontrarnos con la aterradora imagen de hombres sin atributos morales. Leamos a *Antígona*.

II.2 LA ANTÍGONA DE SÓFOCLES.

*“El enemigo nunca es amigo, ni cuando muera”*¹⁵.

Creonte.

*“... y al que tiene en mayor estima a un amigo que a su propia patria no lo considero digno de nada.”*¹⁶

Creonte.

En una simplificación esquematizante de la *Antígona* de Sófocles, la imagen del personaje de Creonte representa el orden, la ciudad, la familia, las leyes, la obediencia al que tiene el poder, y, Antígona, en contraposición, es la más querida de los ciudadanos, la que todos alaban por su incondicional amor fraternal y por la rebeldía ínsita en la piedad de sus actuaciones.¹⁷ De ella, el coro canta que todos la juzgan sensata y ella conoce el sentimiento que los ciudadanos le profesan, el mismo que siente el adivino Tiresias cuando clama a Creonte que guarde el debido respeto¹⁸ y no deje insepulto el cuerpo del cadáver de Polinices.¹⁹ No obstante, Nussbaum elige atender a esta pieza trágica porque, según declara, la obra nos pone frente a “dos intentos

¹⁴ Al respecto, enfatiza Nussbaum: “Al parecer, los coros (del *Agamenón*) piensan que una persona de buen carácter abocada a semejante alternativa [...] aportará a su situación una imaginación vívida y un conjunto complejo de respuestas y reacciones, todo lo cual le permitirá percibirla como realidad que le fuerza a actuar en contra de su carácter [y] No inhibirá tales pensamientos.” (*Ibid.*, p.77). El énfasis de su lectura pone de manifiesto como el coro se sorprende y reprocha la resolución de Agamenón, no por tratarse de una mala decisión sino por su extrema racionalización de la situación. Pues, insiste en notar como el coro reprocha que “tomada la decisión, cuando el caso parece al fin soluble, la obligación contraria no cuenta para nada” (*Loc cit*).

¹⁵ Creonte en *Antígona*, 520, p. 268.

¹⁶ Creonte en *Ibid.*, 185, p. 256.

¹⁷ *Ibid.*, 700, p. 274.

¹⁸ *Ibid.*, 940, p. 283.

¹⁹ *Ibid.*, 1070, p. 289.

distintos de eliminar la eventualidad del conflicto y la tensión simplificando la estructura de los compromisos y apegos afectivos.”²⁰ Para Nussbaum, no hay un personaje benigno y otro perverso sino dos máscaras bajo las cuales se oculta la misma visión moral. Para ver la doble faz trágica Nussbaum nos propone prestarle atención a los cursos de acción de Antígona y Creonte, y desde este enfoque invita a abordar la pieza, planteándonos “determinados interrogantes en torno a los motivos que subyacen en dichos intentos.”²¹ Pero, además, su propuesta interpretativa exige plantearnos “la cuestión de adónde conducen tales iniciativas cuando se desencadena la crisis trágica.”²² Y, como sabemos, el objetivo del tratamiento que la filósofa pide darle a la tragedia, apunta a responder por el sentido de la vida buena, en la medida en que nos preguntemos a qué orientamos la sabiduría práctica ¿Acaso a pensar estrategias para evitar el conflicto práctico? o, como quiere Nussbaum, “más bien debe buscarse un enfoque radicalmente distinto.”²³ A continuación, recordaremos el argumento de la pieza trágica prestando atención a la trama a través de la inserción de algunas interrogantes.

La obra de Sófocles empieza con el diálogo entre las infortunadas hijas de Edipo, Antígona e Ismene, las hermanas de Eteocles y Polinices, los dos desgraciados que cometieron mutuo fratricidio, uno defendiendo y otro codiciando el mismo trono. La famosa trama muestra a Antígona desobedeciendo al *nomos* de la ciudad representado por Creonte, quien mediante edicto ha prohibido la sepultura de Polinices el traidor. ¿Por qué desafía Antígona a Creonte? La interpretación tradicional de la trama enfatiza el carácter paradigmático del conflicto trágico caracterizado por la inevitable oposición entre dos concepciones válidas pero enfrentadas acerca de qué es lo justo respecto a determinada circunstancia. En este sentido, Antígona y Creonte son entonces como las dos caras de una misma moneda, pues, ambos están muy seguros de sí mismos, son determinados y elocuentes, están muy convencidos de lo que ven y, por lo tanto, actúan decididos. Lo justo para Creonte es preservar los valores civiles y nada más. Lo justo para Antígona es lo que demandan los dioses y nada más. Cada posición respecto a lo justo goza de legitimidad. Al sensato Creonte no le cabe en la cabeza que las circunstancias pidan entender lo justo bajo otras exigencias. Antígona no entiende que otros esperen de ella algo más que piedad. Ambos creen que es fácil actuar sensatamente y lo es si, como sostiene Nussbaum, somos

²⁰ *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 90.

²¹ *Loc cit.*

²² *Loc cit.*

²³ *Loc cit.*

capaces de reducir nuestros compromisos y simplificarnos las cosas para evitarle conflictos a la razón práctica. Con razón, respecto a los dos agentes trágicos, Nussbaum nos invita a ver cómo “hay cosas que no reconocen [y] obligaciones que niegan”²⁴. La pregunta que subyace nos hace reflexionar sobre lo hay que perder para alcanzar semejante clase de autosuficiencia personal. Desde esta perspectiva, cabe preguntarse: ¿por qué Creonte no siente algo de compasión por sus sobrinos, Polínicos, el traidor y Antígona, la doliente? La respuesta es que él simplifica.

¿Verdaderamente Creonte calcula de gravedad irreparable contra su autoridad si concede cualquier gesto de perdón al acto de bondadosa piedad de Antígona? Lo primero es reconocer, que aunque Polinices no hubiese muerto por la propia mano de su hermano, la ciudad igual hubiese condenado su osadía causándole la muerte pública por lapidación²⁵. No obstante, Creonte, también omite elementos a tener en cuenta, y simplificando así su decisión con respecto al caso, deja de lado toda consideración de su vínculo familiar y por eso mismo, lo que se echa en falta en el gobernante es justamente la dimensión moral del conflicto interior, que le haga expresar el pesar que le causa su prohibición. Queda claro entonces que la sensatez de la que *se ufana* Creonte consiste en extirpa toda sensibilidad moral. Él, simplemente no siente dolor por la tragedia de sus sobrinos, al punto que abusa de su poder y desea para el cadáver el peor destino. Una decisión excesiva y a la que obviamente no estaba obligado por las leyes civiles²⁶.

¿Verdaderamente Antígona desobedece enferma de piedad y por puro amor filial y Creonte es ajeno a toda compasión porque solo sabe calcular las consecuencias para la estabilidad de su tiranía? En efecto, lo que Creonte cree es que Antígona desobedece por arrogancia. Y en realidad parece obstinación cuando ella le dice: “Sabía que iba a morir, ¿cómo no?, aun cuando tú no lo hubieses hecho pregonar. Y si muero antes de tiempo, yo lo llamo ganancia [...] por el contrario, si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar”²⁷. Con razón, entonces, Creonte cree que debe ser férreo contra la soberbia siendo él mismo soberbio y el único que debe serlo. No obstante, y no es menos cierto que él la condena por un motivo fundamental y que es del todo superfluo. Considerando el asunto, él mismo lo expresa así: “pero verdaderamente en esta situación no sería yo el hombre —ella lo

²⁴ *Ibid.*, p. 91.

²⁵ *Ibid.*, p. 95.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 95-96, nota, 14.

²⁷ *Antígona*, 465-470, p. 265.

sería—, si este triunfo hubiera de quedar impune.”²⁸ En definitiva, lo que le impide al tío sentir compasión es la altivez de la sobrina, dice claramente: “... detesto que, cuando uno es cogido en fechorías, quiera después hermostrarlas.” Y Antígona se ufana de todo cuando hace.

¿Verdaderamente Antígona amaba tanto a su hermano o lo que ama es lo pío y las cosas del mundo del más allá? La respuesta es ni lo uno ni lo otro, Antígona simplemente actúa simplificando las cosas y por eso no se atiene a los límites prescritos para sepultar al traidor, sino que también se excede en su afán piadoso. Debajo del traje de heroína y de la máscara que simboliza el valor del acto de desobediencia contra el exceso de Creonte el tirano²⁹, el rostro de Antígona es también el de la mujer que huye de los sentimientos vivos aferrada a la creencia en los muertos. Sófocles la revela: “... mi alma —dice— hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos”³⁰. Nussbaum nos ayuda a volver a interpretar el poema trágico buscando la voz de fondo que habla de los compromisos con los afectos.

En las intervenciones de Antígona, el sentido de lo justo y de lo piadoso no parece estar reñido con la fuerza de un coraje que raya en el ensimismamiento ególatra y en este sentido, el coraje de Antígona a veces es sospechoso. Además, hay que prestarle atención a la trama trágica cuando nos informa que Antígona e Ismene sólo se tienen una a la otra, y que Antígona se considera a sí misma; “una persona que no está hecha para compartir el odio, sino el amor”³¹. Teniendo esto en cuenta, cabe preguntarse: ¿Por qué Antígona es tan áspera con el único lazo afectivo vivo que tiene, su hermana, Ismene? En realidad, Antígona la desprecia profundamente por su incapacidad para declararse desobediente³² como ella, la menosprecia también por su temperamento más propenso a las lágrimas³³ e incluso por su disposición a ponerse en su lugar, y acompañarla inclusive a cargar las consecuencias de una acción en la que no tomó parte³⁴. Bajo la

²⁸ *Antígona*, 485, p. 266. Como lo comenta en notas al pie, Assela Alamillo, traductor de las tragedias de Sófocles para Editorial Gredos, “es frecuente el juicio negativo acerca de la mujer en la literatura griega”, Cfr. p. 274, nota 32. Así en la *Antígona* de Sófocles la desvalorización de la mujer caracteriza a Creonte. Cfr. *Antígona*, 525, p. 268 y 680, p. 274.

²⁹ *Ibid.*, p. 267. Cfr. *Antígona*, 655, p. 273.

³⁰ *Ibid.*, 560, p. 269.

³¹ *Ibid.*, 520, p. 268.

³² *Ibid.*, 65, p. 251.

³³ Estando Antígona en palacio reconociendo ante Creonte sus acciones desafiantes. En *Antígona* (530), se lee al coro diciendo: “He aquí a Ismene, ante la puerta, derramando fraternas lágrimas. Una nube sobre sus cejas afea su enrojecido rostro, empapando sus hermosas mejillas.” (p. 268).

³⁴ Interrogada por Creonte, Ismene responde: “He cometido la acción, si ésta consiente; tomo parte en la acusación y la afronto”. Antígona, responde: “Pero no te lo permitirá la justicia, ya que ni tú quisiste ni yo me asocié contigo.” Por su parte, Ismene, insiste en solidarizarse en todo con su hermana, diciendo: “En esas desgracias tuyas, no me

máscara del amor, Antígona, la hermana de la hermana viva, no es tan amorosa como ella misma cree serlo. En su relación con Ismene, Antígona también es “creóntica”. Ella es la autosuficiente. ¿Queríamos ser así de autosuficientes? El poema trágico permite ver que el corazón de Antígona no padece ni por Hemón ni por Ismene. El poeta revela que la mente de Antígona no sufre silente dudando ni sopesando con lamentos las consecuencias que tienen sobre otros sus decisiones. A Antígona jamás le ocurre lo que canta la *Ilíada* varias veces desde los primeros versos del primer canto:

“Así habló, y la aflicción invadió al Pelida, y su corazón
Dentro del velludo pecho vacilaba entre dos decisiones:
O desenvainar la aguda espada [...]
O apaciguar su cólera y contener su furor.
Mientras revolvía estas dudas en la mente y en el ánimo [...]”³⁵

Antígona está segura de entender bien. Pero además el tema de fondo que echamos en falta es la ausencia de conflicto interior, imposible, al no considerar y al desplazar de sus deliberaciones los compromisos de amor hacia el prometido y el amor y a la amistad hacia su hermana. En este sentido, Nussbaum enfatiza la importancia de integrar en nuestra decisiones prácticas, sentimientos morales como el amor, la amistad, la compasión y los bienes relacionales, porque al experimentar sentimientos de esta clase, por una parte, es mucho lo que se aprende sobre uno mismo, primer compromiso moral que ineludiblemente hay que tener en cuenta, y, por

avergüenzo de hacer yo misma contigo la travesía de esta prueba.” Antígona sigue sin ser receptiva a los gestos sentimentales de Ismene, de inmediato, le espetta: “De quién es la acción, Hades y los dioses de abajo son testigos. Yo no amo a uno de los míos, si sólo de palabra ama.” Antígona es incapaz entonces de amar verdaderamente a Ismene, pues, puede decirse que sus acciones repelen los sentimientos que la hermana le brinda. Con razón, Sófocles hace que Ismene inmediatamente, exclame: “¡Hermana, no me prives del derecho a morir contigo y de honrar debidamente al muerto!” De seguida, Antígona no deja de ser agria y hostil, ella le contesta a Ismene: “No quieras morir conmigo, ni hagas cosa tuya aquello en lo que nos has participado. Será suficiente con que yo muera”. Las expresiones de amor y plena consciencia de Ismene no cesan, Ismene, le responde, preguntándole: “¿Y qué vida me va a ser grata, si me veo privada de ti?” Ismene tiene los pies en la tierra y el corazón en su lugar, son dos hermanas huérfanas de padre y madre, desgraciadas por la muerte fratricida de sus hermanos, reconocidas como hijas del Edipo, el que tuvo que causarse con la propia mano la ceguera para no ver el espectáculo de saber que había tomado como mujer a su propia madre. Siendo tan desgraciadas, Ismene se aferra a la vida consolándose en compartirla en compañía del amor fraternal. Sin duda, un consuelo en medio de la fatalidad del destino trágico. Así que con sentimiento y razón le expresa a Antígona: “¿Y qué vida me va a ser grata, si me veo privada de ti?”. A lo que Antígona reacciona sin apenas conmoverse, y su respuesta emocional más bien apunta al reproche y a rencor pequeño, recordando que Ismene prefirió la obediencia al edicto que prohibía sepultar a Polinices. Así, a la pregunta “¿Y qué vida me va a ser grata, si me veo privada de ti?” Antígona, responde: “Pregunta a Creonte, ya que te eriges en defensora suya”. Las dos intervenciones siguientes son demoleadoras y en el *Antígona* de Sófocles, leemos: “Ismene: ¿Por qué me mortificas así, cuando en nada te aprovecha? Antígona responde sardónica: con dolor me río de ti, si es que lo hago.”, Cfr. *Ibid.*, 525-550, pp. 268-269.

³⁵ HOMERO, *Ilíada*, Madrid, Ed. Gredos, 1991, Canto I, 188-193, p. 113.

otra parte, porque, como ella dice, suele suceder, por ejemplo, que descubrir un amor exija “denigrar gran parte de lo que antes habíamos apreciado”³⁶ con lo cual nuestro sistema de valores y creencias no solo se enriquece sino que se complejiza. Antígona cree estar segura de entender bien lo que hay que hacer y al no considerar lo que esperan de ella aquellos a los que está unida por relaciones personales, ni siquiera piensa en la posibilidad de la propia falla humana ni en los límites de sus propias convicciones. Ella también representa la autosuficiencia de un carácter incapaz de poner en duda lo que cree saber e incapaz de contaminar el juicio racional con lo que demandan los vínculos afectivos. En cualquier caso, no olvidemos que Nussbaum va a la tragedia en la medida en que abre las puertas de la psique humana.

Agamenón y Antígona, hagamos un balance. ¿Qué caracteriza sus decisiones? ¿Qué nos enseña la sabiduría trágica al confrontarnos con el tipo de decisiones morales tomadas por estos personajes? En suma, visto los motivos, las razones, los resortes que les mueven a la acción, ¿qué pediríamos del agente trágico que actúa rectamente? Hemos visto que lo característico de sus decisiones es que actúan orientándose parcialmente por alguno de sus compromisos morales, desplazando de sus deliberaciones la atención de otros que debían considerarse. En una palabra, simplifican. Simplificando encuentran una salida, solucionan, salen adelante decidiendo fundamentalmente evitar las honduras del conflicto trágico, y esta es una de las razones por las que Nussbaum denomina a Agamenón, y a Creonte tanto como a Antígona, personajes no eróticos. La otra razón se enfoca en ver lo que es objeto de compasión y de piedad para los tres actores morales con miras a determinar qué es lo que realmente les importa en la vida³⁷. A este respecto, parece manifiesto que a Agamenón y a Creonte les importa encarnar cada uno a su modo el rol de defensor de la dignidad civil, y, Antígona, en contraste encarna la “implacable negación de lo civil”. Desde esta perspectiva, en virtud de las circunstancias, los tres priorizan sus roles desatendiendo los vínculos que les unen a relaciones humanas, y que tendrían que importarles en sí mismas. Pero, al decidir, el capitán de la armada y el rey de Argos, son incapaces de ponerse en el lugar de Ifigenia y de Antígona, respectivamente. Antígona, por su parte, es incapaz de imaginar cómo siente Ismene y Hemón. Ninguno de los tres es capaz de sostener el pesar por el destino trágico que les constriñe a tomar decisiones que causan dolor a seres humanos a los que están unidos. Ni la trama ni los coros nos dejan verles reflexionando

³⁶ *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 33.

³⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 477.

sobre lo que pierden o sacrifican. Agamenón y Creonte desconocen el sentimiento de compasión. Antígona solo siente piedad reverencial, su compromiso ni es con Polinices como hermano ni es con la ciudad piadosa. En buena medida su respuesta es movida por su creencia en las obligaciones para con los muertos y por su temor a lo sagrado. Lo que ama y lo que teme es la omnipotencia de los dioses del Hades. En cierto modo su visión moral no está comprometida con las fuerzas humanas sino con nuestras limitaciones ante lo divino. En suma, obviamente, y por su propia forma de representación de una trama teatral, lo que nos enseña la sabiduría trágica, al permitirnos ver la interioridad de los personajes, es que hay que revisar hasta qué punto vale la pena prestar atención solamente al desempeño de nuestros roles sociales fijos, o guiarnos exclusivamente por un cierto sistema de valores que no estamos dispuestos a someter al fuego. En suma, la tesis de Nussbaum es clara; si algo tiene que aprender la razón práctica de la sabiduría trágica es sobre la importancia que hay que dar a nuestras relaciones personales y, en consecuencia, decidir valorando los compromisos afectivos y emocionales que complejizan y enriquecen a nuestros juicios morales. Para respaldar esta interpretación, Nussbaum destaca que también en la filosofía moral aristotélica las relaciones personales entendidas como bienes relacionales tienen un gran peso en la configuración de la vida humana buena. No obstante, como buena aristotélica ella sabe bien que la felicidad “se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores” (EN I, 8, 1098b20) pero aun sabiéndolo en su lectura acentúa el influjo que tiene la *tyché* y el peso de los recursos exteriores y de los bienes relacionales para la propia posibilidad de la felicidad humana. Que este acento es profundamente aristotélico es lo que mostraré ahora.

III. LA FRAGILIDAD DEL BIEN: UNA INTERPRETACIÓN DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA EN CLAVE TRÁGICA O SOBRE LA IMPORTANCIA CRUCIAL DE LOS BIENES EXTERIORES Y DE LOS BIENES RELACIONALES COMO FUNDAMENTOS DEL FLORECIMIENTO HUMANO Y DE LA AUTARQUÍA DE LA VIDA HUMANA BUENA

La tesis de Nussbaum es precisa, el florecimiento humano y la plenitud de una vida buena no puede estimarse adecuadamente sino contamos con la fragilidad inherente a todo lo humano. A este respecto ella sostiene, que Aristóteles así también lo promueve, al admitir la importancia de la *tyché*, que en el contexto de la ética aristotélica tiene que ver con la fortuna o el infortunio, tanto como con la contingencia propia de los bienes exteriores y con la dependencia respecto de

bienes relacionales. A continuación corroboramos que en los tres puntos la tesis de Nussbaum es aristotélica.

III. 1 TYCHÉ Y AUTARQUÍA.

“... muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades [...] y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales percances”³⁸

Aristóteles.

Como pudimos ver, si algo pone de manifiesto la poesía trágica es cómo el azar interfiere en la vida humana en cuanto idéntico a la causalidad divina. Aquí no hay por qué considerar el significado y el sentido que el estagirita desarrolla en torno al azar negándole justamente todo estatus causal, nos basta con atender a su valoración a propósito de la vida buena. Al respecto, dos sentencias simples gobiernan el reconocimiento de la *tyche* en *Ética Nicómaco*, por un lado, sostener que hace falta tomar acciones y decidir y no dejar lo más precioso en manos del azar.³⁹ Por otro lado, el reconocer que aún tomando buenas decisiones pueden sobrevenir obstáculos que impidan, malogren o arruinen buenos proyectos de vida⁴⁰. Razón suficiente para que Aristóteles se plantee el problema de Solón expresándolo en estos términos: “¿No hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, sino que será necesario, como dice Solón, ver el fin de su vida?”⁴¹ Nussbaum tiene razón al proponer una relectura de la ética aristotélica en clave trágica, pues, al tomar en serio la sentencia de Solón, Aristóteles reconoce la fragilidad del bien. Pero la cuestión de Solón no sólo nos permite reconocer al azar sobrevenido que causa infortunio, sino que además Aristóteles advierte cómo el propio planteamiento puede hacernos caer en un sin sentido, y viendo este aspecto de la cuestión, se pregunta: “¿Cómo no es absurdo decir que, cuando uno es feliz, en realidad, de verdad, no lo es por no querer declarar felices a los que viven, a causa de la mudanza de las cosas ...”⁴². Para Aristóteles la imprecisión de Solón al afirmar que un hombre solo puede llamarse feliz al término de la vida, consiste en no poner un límite a la

³⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Ed.Gredos, 2000, *EN.*, I, 9, 1100a5.

³⁹ *EN.*, I, 9, 1099b25, se lee: “Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia.”

⁴⁰ En ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1, 1288b, 40, leemos: “Así que es evidente que también en el caso del régimen político es propio de la misma ciencia considerar cuál es el más perfecto y qué cualidades debería tener para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide.”

⁴¹ *EN.*, I, 10, 1100a10.

⁴² *EN.*, I, 10, 1100a32.

indeterminación del azar. Es verdad que la vida de los seres humanos, su estabilidad y prosperidad pueden malograrse por circunstancias impredecibles que no está a su alcance controlar, pero, aún así cabe adscribir *eudaimonia* a agentes que van comportándose de cierta manera en su vida cotidiana. En otras palabras, el planteamiento de Solón tiene sentido para aquellos que definen la felicidad como mudanza de bienes y males, de fortuna e infortunios, pero, su sentido se atenúa para los que conciben la *eudaimonia* humana como una actividad estable y por eso mismo difícil de arrebatarse. Verdaderamente, Aristóteles le concede a Solón la constancia indeclinable que va asociada a la acción virtuosa, y por eso él mismo sentencia que: “... una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un solo instante [basta] para hacer venturoso y feliz”⁴³. La cuestión, entonces, parece quedar saldada, toda vez que se entiende *eudaimonia* como habituación del carácter conforme a razón y según virtud. Cabe preguntarse: ¿realmente lo está? Es innegable que la estabilidad y la autosuficiencia de la *eudaimonia* humana obedecen a que se trata de una actividad intransferible, pero, para Aristóteles, también esta autosuficiencia tiene sus límites. Por su capital importancia vale la pena leer extensamente el siguiente pasaje que responde a la cuestión con total claridad:

“La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:
 «Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor; la salud, pero lo más agradable es lograr lo que uno ama.» Sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad. Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos.”⁴⁴

La fuerza de la rectitud de la voluntad orientada a la virtud tiene un límite. Sus limitaciones no nos las impone exclusivamente el trágico azar infortunado, sino que también nos las impone la falta grave de recursos mínimos y todas las carencias que limitan nuestras actuaciones en el mundo.

⁴³ *EN.*, I, 7, 1098a20.

⁴⁴ *EN.*, I, 8, 1099a,25- 1099b3.

III.2 SOBRE LA IMPORTANCIA DE LOS RECURSOS EXTERNOS O ACERCA DEL PESO DE LOS BIENES EXTERIORES

“... La felicidad.
Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada;
pero es evidente que resulta más deseable,
si se le añade el más pequeño de los bienes.”⁴⁵

Aristóteles.

Ética Nicómaco dice que hay tres clases de bienes: del alma, del cuerpo y los exteriores (EN, I, 8, 1098b14-15) pero al definir felicidad como un cierto tipo de actividad,⁴⁶ queda excluido identificarla con alguna clase de bien exterior. Es decir, por muchos y diversos que ellos sean, *eudaimonia* no es ninguna entre ellos. Al respecto, la posición aristotélica es clarísima y además contrasta con las ideas corrientes que asocian felicidad a la vida dichosa del que complace sus sentidos, del centrado en el placer, o del que tiene buena suerte (EN, I, 8, 1099b8), éxito o bienes de fortuna y prosperidad material (EN, I, 8, 1098b27). No obstante, que Aristóteles no defina felicidad en término de posesión de bienes exteriores no significa que los excluya, sino que más bien reconoce todo el peso que tienen para la realización de la vida buena. Dicho de otra manera, y calcando una imagen del Gauthier y Jolif, así como en el teatro se necesita de uno que equie al coro bella y suntuosamente para que sea posible lograr la fuerza de la actuación en escena, del mismo modo, el virtuoso necesita estar equipado de un coro de bienes exteriores para que sea más fácil poder realizar acciones bellas. Concisamente, para Aristóteles salta a la vista que la virtud, en cuanto humana, necesita bienes exteriores. Pues, en sus propias palabras; “(...) es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos.” (EN, I, 8, 1099b1-2). ¿De qué recursos se trata? Para establecerlo Aristóteles parte de lo manifiesto y así reconoce que incluso el hombre contemplativo, el más autárquico entre los sabios, en cuanto hombre, es un ser necesitado. La naturaleza humana necesita alimento, casa y abrigo, salud y todos los demás cuidados que sostienen la vida. (EN, X, 8, 1178b, 35ss). Por lo tanto, si entre los bienes exteriores cabe admitir distintas clases, los básicos, por serlo, son primordiales. En otras palabras, no son complementarios sino fundamentales. Así que, ya sea presuponiéndolos o en la búsqueda de su garantía, la segunda clase de bienes exteriores que Aristóteles reconoce tiene que ver con bienes

⁴⁵ EN., I, 7, 1097b15-16.

⁴⁶ EN., I, 9, 1099b27.

materiales tales como las posesiones, las propiedades, en suma, la riqueza⁴⁷. Es a este segundo renglón de bienes al que aplicaría la conocida tesis de la suficiencia de recursos moderados. En efecto, son varios los lugares en *Ética Nicómaco* donde Aristóteles declara que la superabundancia de recursos materiales podría incluso malograr el *telos* de la vida buena, no obstante, que esto no nos ciegue al valorar pasajes como el siguiente de la *Política*: “La propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien).”⁴⁸ Aristóteles no está cifrando la felicidad en la adquisición de posesiones⁴⁹, de instrumentos, de bienes materiales y, en última instancia, en la suma de todos ellos cual elementos que constituyen la riqueza⁵⁰. Lo único que está advirtiendo es que es preciso cierto grado de bienestar material para el sostenimiento de la vida humana y para la realización de la vida buena. Con toda razón en los primeros libros de la *Política*, en parte, Aristóteles se dedica a pensar la configuración de una ciudad capaz de crear condiciones para que sus ciudadanos generen su bienestar y capaz de bastarse por sí misma. En consecuencia, no cabe duda que uno de los principales afanes del ejercicio político debe ser el de conseguir los recursos necesarios para que la ciudad sea garantía de bienestar externo⁵¹. En este sentido, la tesis de la moderación en el orden de los recursos también tiene mucho que ver con lo mínimo necesario para que el bien humano sea realizable. Es decir, indiscutiblemente la tesis en cuestión previene contra el riesgo de la corrupción de la vida buena que puede darse en agentes con exceso de bienes materiales, y al mismo tiempo alerta del riesgo de degeneración debida a los excesos en el ejercicio del poder⁵². No obstante, hay que subrayar que la tesis además tiene que ver con la imposibilidad y el daño que causa a la vida moral buena, el no estar provista moderadamente de los bienes propicios para actuar, y, sobre esta cuestión, Aristóteles es categórico. En *Política* VII, 1, 1323b41, sentencia: “Quede establecido que la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de

⁴⁷ En *Política*, I, 1256b15, leemos: “La riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad.”

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, I, 4, 1253b.

⁴⁹ En *Ibid.*, I, 1253b, 4, leemos: “Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos.”

⁵⁰ En *Ibid.*, I, 4, 1256b15 leemos: “La riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad.”

⁵¹ Respecto al interés del político, en *EN.*, X, 8, 1178a24, Aristóteles hablando de la virtud de la mente, dice: “Parecería, con todo, que esta virtud requiriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requieran por igual las cosas necesarias, aún cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas.”

⁵² En *EN.*, X, 9, 1179a11: Solón. “Quizás también Solón se expresaba bien cuando decía que, a su juicio, el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones”.

virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas.”⁵³ En efecto, es imposible, por ejemplo, acometer grandes empresas de interés público ni hermosas acciones para la ciudad si no se dispone de bienes y no pocas veces será difícil beneficiar a otros para que las realicen si no se cuenta con los medios. En este sentido, Aristóteles no lo dice explícitamente pero de su valorización de los bienes exteriores puede inferirse, que quizás sea penoso verse obligado a pedir ayuda para las cosas más pequeñas, y que sea aún más penoso verse impedido de brindarla.

En síntesis, la vida buena no se identifica con la prosperidad material, pero precisa estar acompañada de cierta dotación moderada de bienes exteriores, pues: Primero, Aristóteles destaca que nadie consideraría bienaventurado al hombre desgraciado, sin alimento, sin abrigo y sin casa. Segundo, Nussbaum acentúa que sufrir penalidades puede erosionar un buen carácter, pues incluso el carácter maduro y estable es vulnerable⁵⁴. Y, aunque Aristóteles piensa que el hombre recto ha de ser capaz de soportar de la mejor manera las penalidades⁵⁵, esto ni le impide ver que la precariedad material muchas veces impide al hombre bueno actuar como quisiera, ni le impide ver el peso que tienen las grandes desgracias en las vidas humanas. Ciertamente, la disposición a actuar virtuosamente no se adquiere por la posesión de algún tipo de bien externo, y, ciertamente, las virtudes no se estabilizan por tener tales o cuales condiciones externas o por poseer tales o cuales bienes⁵⁶, pero, no es novedad admitir que en la formulación de las concepciones morales aristotélicas, además de privar el realismo del sano entendimiento de lo que es manifiesto, hay también cierta trasposición de la forma de concebir instrumentalista. Por lo tanto, funciona la comparación; así como la producción requiere del que produce que cuente con cierta clase de instrumentos para poder realizar su obra, del mismo modo la acción requiere que el que actúa cuente con cierto bienestar exterior y con ciertos recursos y posesiones, que son como sus

⁵³ Cursivas añadidas.

⁵⁴ Respecto al influjo del infortunio, en *EN.*, I, 10, 1100b5-10, Aristóteles dice; “Pero en modo alguno sería correcto seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o maldad de un hombre no dependen de ellas, aunque, como dijimos, la vida humana las necesita”. Hecha esta sensata concesión respecto al carácter necesitado de la naturaleza humana (condición que Nussbaum acentúa y a partir de la cual despliega la tesis del perjuicio que puede ocasionarle al buen carácter las vicisitudes asociadas a la precariedad material o, en general, a la mala fortuna) Aristóteles, inmediatamente se extiende en la tesis de la máxima firmeza y estabilidad del carácter virtuoso. No obstante, y esto es lo que hay que destacar aquí, el acento destacado en la interpretación de Nussbaum encuentra cabal fundamento en la concesión aristotélica. Al respecto, Cfr. *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 423.

⁵⁵ En *EN.*, I, 10, 1100b20, Aristóteles, dice del virtuoso: “... y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y cuadrilátero sin tacha.”.

⁵⁶ Cfr. *Política*, VII, 1323b.

instrumentos para la acción⁵⁷. Desde esta perspectiva vinculada a los límites y requerimientos que tiene la acción virtuosa en cuanto humana, Aristóteles, además añade: “Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos [...] como si se tratara de instrumentos.”⁵⁸ Salta a la vista la problemática que anida en semejante declaración, que requeriría un minucioso análisis dedicado a la cuestión polémica y que, por estas mismas razones no podemos estudiar en este trabajo. Pero, aquí y ahora, la línea citada nos interesa, en la medida en que reconoce que la vida buena tampoco puede realizarse sin contar con todos los otros respecto a los cuales actuamos.

III. 3 SOBRE LA IMPORTANCIA DE LOS BIENES RELACIONALES COMO FUNDAMENTO DEL FLORECIMIENTO HUMANO

“Decimos suficiente no es relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”⁵⁹.

Aristóteles.

Como hemos visto, si algo pone de manifiesto la sabiduría trágica es que el buen vivir humano no puede prescindir de una correcta valoración de los vínculos personales. Al respecto Nussbaum sostiene que “todo esto nos permite valorar la importancia que Aristóteles otorga a la poesía trágica como fuente de aprendizaje moral.”⁶⁰ Para ella, Aristóteles, habiendo aprendido la lección de los trágicos, reconoce a los bienes relacionales entre los que complementan a la felicidad humana entendida como actividad virtuosa. Pero ¿Acaso no son bienes meramente complementarios? Para Nussbaum, no lo son. De los trágicos aprendemos que son primordiales. En efecto, su lectura de Agamenón, Creonte y Antígona muestra que es un error actuar como si no nos importara cuánto afectamos a otro, y, en consecuencia, comportarse de tal manera es reprochable precisamente porque se trata de una acción deliberada y decidida. En suma, la autosuficiencia no es respecto de vínculos y relaciones personales. Ambos son elementos fundamentales de la vida buena y en cuanto tales son bienes que, constitutivamente, son menos autosuficientes y, por lo tanto, más necesitados de atención y cuidados. Con toda razón *Ética Nicómaco* plantea la tensión entre cierta tradición que va tras la “búsqueda de la autosuficiencia que exige una vida solitaria, que no se apoya en estas cosas frágiles ni les atribuye valor

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, I, 1254a3.

⁵⁸ *EN.*, I, 8, 1099b,3-4.

⁵⁹ *EN.*, I,7,1097b7-10.

⁶⁰ *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 404.

ninguno”⁶¹ y la defensa del valor de las “actividades buenas relacionadas con la ciudadanía y la vinculación política” tan valiosas como “las que implican la amistad y el amor personal”⁶². Dicho con otras palabras, para Nussbaum, la centralidad que Aristóteles da a los bienes relacionales no se limita a valorar la importancia de todos los seres humanos con los que nos relacionamos, empezando por aquellos a los que estamos unidos por vínculos de sangre, ni tampoco se limita a la debida reciprocidad y respeto que debemos a los compañeros sentimentales con los que decidimos establecer relaciones amorosas, sino que toca también a la complejidad del entramado de las posibles relaciones de amistad que, como Aristóteles la entiende, se extiende a la denominada amistad civil desplegada en la esfera de la vida política. En este sentido, cuando Nussbaum acentúa la importancia de los bienes relacionales su interpretación subraya el peso que Aristóteles otorga a la vida ciudadana. En su lectura, dicho sucintamente, vivir una vida plena implica tanto corrección en la vida privada, como acción y correcta actuación en la vida pública. Por consiguiente, a objeto de calibrar el peso y la importancia del ejercicio de la vida política en el despliegue de la *eudaimonia* humana, yo diría que respecto a lo político hay que tener presentes al menos dos dimensiones: la individual y la ciudadana.

En lo individual, la importancia de la dimensión de lo político no es periférica a la vida buena sino que es intrínseca y constitutiva del bien humano, en la medida en que importa darse la oportunidad de elegir actuar justa y equitativamente, no como comportamientos elegidos en virtud de otra cosa, como por ejemplo, hacerlo motivado por la aspiración al reconocimiento, sino que el agente lo hace porque sabe que practicando tales virtudes en las ocasiones concretas que así lo exijan, no sólo incrementara la propia agudeza de su racionalidad práctica⁶³, sino que al actuar con justicia sabe que va siendo cada vez un mejor ser humano y esto es lo que le importa. Con razón Aristóteles dice, que vivir bien es lo mismo que actuar bien y verdaderamente esto es lo que va configurando la felicidad humana.

En cuanto a la esfera de la vida ciudadana nuevamente conviene prestar atención a los dos aspectos desde los que se pone de manifiesto la importancia de lo político. Por un lado, me refiero a su valor instrumental y, por el otro a su valor intrínseco o connatural. No es este el lugar para discutir en torno a una posible cartografía de los tipos antropológicos humanos derivada de

⁶¹ *Ibid.*, p.433.

⁶² *Ibid.*, p.432.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, p. 437. Cfr. *Política*, 1280a33.

comparaciones biológicas o más propias de la etología. En sus consideraciones prácticas, Aristóteles parte del individuo que crece, es educado y es ciudadano de una *polis*, y es a éste al que atribuye el ser connaturalmente político en cuanto que animal racional. ¿Qué significa serlo? En el marco de la razón práctica actúa racionalmente el que posee y ejerce su capacidad deliberativa. En consecuencia, cabría pensar que un hombre que prefiriera vivir solo, apartado de sus vínculos y sin amigos, en cuanto capaz de deliberar rectamente, es afortunado. No obstante, Aristóteles es preclaro al declarar que, en cuanto hombre, el ser humano necesita de amigos. No es plenamente *eudaimón* ni es afortunado el hombre que lleva una vida solitaria, sin proyectos compartidos con amigos y apartándose de los asuntos comunes. En este sentido, que el hombre es un ser social⁶⁴ por naturaleza significa, que el ser humano, en cuanto razona, es capaz de deliberar y de hacerlo conforme a la virtud; que es de su interés deliberar sobre asuntos que le incumben a todos los ciudadanos, y que prefiere pasar los días en compañía de amigos a los que le unen intereses en común, y cuya compañía disfruta en sí misma, y en la medida en que contribuyen a su propio enriquecimiento personal y a ser mejor moralmente.

En suma, respecto a “la defensa del valor intrínseco de lo político”⁶⁵ Nussbaum aporta otras tantas consideraciones además de las indicadas. Pues, en sus palabras, “Aristóteles piensa [...] que la participación política del ciudadano es en sí misma un fin o bien intrínseco, sin el cual la vida humana queda incompleta”⁶⁶. En consecuencia, respecto al argumento que justifica la importancia de contar con amigos o de participar en política, bien sea porque los primeros son como instrumentos para lograr muchas cosas o porque la participación redundaría en nuestro propio beneficio, ambos deben ser examinados sin olvidar el valor intrínseco que Aristóteles concede a la amistad y a la política como elementos fundamentales de la *eudaimonía*. Dicho esto, correspondería exponer algunas justificaciones relativas al valor instrumental que Aristóteles concede a los bienes relacionales relativos a la participación y al desempeño en las actividades políticas, ya no en su aspecto personal ni de valor intrínseco, sino en el orden de la configuración de la institucionalidad ciudadana, pero este asunto por su misma centralidad excede los límites de esta sede. Aquí es suficiente retener lo siguiente: Primero, que es una tesis aristotélica aceptar los

⁶⁴ *EN.*, IX, 9, 1169b, 17-18: “Quizás es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros.”

⁶⁵ *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 438.

⁶⁶ *Loc cit.*

límites de la autosuficiencia personal y declarar que necesitamos de amigos y también del poder político en la medida en que estos son como instrumentos de los que depende la propia actuación humana⁶⁷. Segundo, que Aristóteles admite que la ciencia arquitectónica de la política parte de la base, de que cierto azar residual limita sus cálculos prácticos⁶⁸. Tercero, de que no hay régimen político adecuado si no prevé cómo garantizarse los recursos para realizar las acciones políticas, lo que significa que la tesis de la virtud provista de medios y de recursos es común en la moral y en la política aristotélica⁶⁹, y, finalmente. En cuarto lugar, reiterar que, para Aristóteles, así como es propio del que cultiva la vida buena concederle suficiente tiempo a lo que demandan las relaciones personales, también es propio del hombre bueno asumir los compromisos que le demande la ciudad. En este sentido, la belleza inherente a la aceptación de tales responsabilidades estriba en que necesariamente actuamos con otros que no sabemos a cierta ciencia cómo actuarán, lo que significa que la variable de la indeterminación inherente a la vida política pide aceptar los riesgos de la vulnerabilidad, propios de todas las relaciones humanas, pero a gran escala.

*

Ya para concluir este apartado. No puede negarse que, a pesar de reconocer del peso que tienen los bienes exteriores y los bienes relacionales, Aristóteles categóricamente sostiene que la felicidad no está determinada por las vicisitudes de la fortuna, sino que depende, principalmente, de la constancia de la actividad del que actúa conforme a virtud y, en consecuencia, todo lo demás es complementario. En este sentido, del hombre cabalmente feliz, dice, que es el que “siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia” (EN, I, 10,

⁶⁷ Expresamente, en *EN.*, I, 8, 1099^a33- 1099^b3, leemos: “... muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o del poder político”. También importa recordar, *EN.*, X, 7, 1177^a30: “Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como lo demás, de las cosas necesarias para la vida: pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todo lo demás.”

⁶⁸ En *Política*, IV, 1, 1288^b, 40, leemos: “Así que es evidente que también en el caso del régimen político es propio de la misma ciencia considerar cuál es el más perfecto y qué cualidades debería tener para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide.”

⁶⁹ Que no puede darse un buen régimen si no es capaz de garantizarse ciertos recursos mínimos necesarios, es lo que leemos en varios lugares de la *Política*. Por ejemplo, en *Política*, VII, 4, 1325^b, 38, se lee: “... Nos queda [...] por examinar primero qué condiciones debe reunir la ciudad que vaya a ser constituida según nuestros deseos. Pues no puede darse el mejor régimen sin un conjunto de medios apropiados (1288^b39).” Así mismo, refiriéndose a la monarquía y a la aristocracia, en *Política*, IV, 2, 1289^a, 33, dice: “cada uno quiere constituirse de acuerdo con una virtud provista de medios”. Y, en este mismo orden de ideas, en *Política*, I, 6, 1255^a, 14, se lee: “... En cierto modo la virtud, cuando consigue medios tiene también la máxima capacidad de obligar.”

1100b20-23) No obstante, habiendo examinado debidamente el texto aristotélico Nussbaum plantea lo siguiente: “... debemos preguntarnos por la conclusión última a que llega nuestro filósofo en lo que toca a las cuestiones fundamentales [...]: ¿hasta qué punto es vulnerable la vida humana buena, la *eudaimonia*? ¿Qué sucesos exteriores pueden trastornarla? ¿De qué modo y en qué medida hay que intentar ponerla a salvo?”⁷⁰ Y es que, efectivamente, y así lo declara, el plan de su recorrido ha sido: “en primer lugar, examinar la concepción general de Aristóteles sobre la dependencia de la vida buena respecto a las circunstancias y los recursos, así como el grado y naturaleza de su vulnerabilidad en condiciones de privación o calamidad.”⁷¹ Por lo tanto, en sintonía con el enfoque de la filósofa, vale la pena concluir este artículo sobre la fragilidad del bien planteando una cuestión crucial, que es la siguiente: ¿Hasta qué punto pueden soportarse los reveses de la fortuna sin que las aflicciones causadas por las necesidades y las carencias pongan en peligro a la propia virtud humana y también a la propia virtud correspondiente a la buena ciudad?

Conclusiones

El recorrido que hemos ofrecido autoriza a concluir reiterando un pasaje ya citado de Aristóteles. Se trata de *Política* VII, 1, 1323b41, donde el filósofo dice: “La mejor vida tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas.” Definitivamente, en términos de Nussbaum, Aristóteles no es un defensor de la tesis de la buena condición a ultranza, lo que quiere decir que para él no basta con ser un hombre de buena calidad y virtuoso para ser *eudaimón*, pues la felicidad humana simple y llanamente requiere de lo mínimo para que sea posible lo máximo, y en este sentido, el bienestar material obviamente es necesario para el sostenimiento de la vida. Por lo demás, Aristóteles no sólo está afirmando que el hombre en cuanto hombre necesita alimento, casa, cuidados y abrigo, sino que hay que entender que el filósofo no es un defensor de la vida signada por la precariedad material, ni mucho menos de la vida sacrificada marcada por una existencia penosa. En sentido, con toda razón desde su pensamiento puede seguirse la idea de que la falta grave de recursos mínimos puede erosionar el buen carácter, malograr proyectos de vida y limitar gravemente las propias actuaciones en el mundo. La cuestión no es negar que una persona virtuosa puede seguir siéndolo

⁷⁰ *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 403.

⁷¹ *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 404.

durante y aún después de haber sido, por ejemplo, esclavizada, encarcelada y torturada. Obviamente, la pregunta a lugar no es por las singularidades sino por la generalidad de los casos o dicho de otra manera, una cosa es conceder que hay algunos que encuentran en la peor circunstancia la ocasión para ser notablemente virtuosos, pero otra cosa muy distinta es sostener que las malas circunstancias no perturban a los agentes morales y que no hay riesgo de erosión grave del carácter, como si ser virtuoso fuese una segunda naturaleza, que una vez adquirida, ya no puede sino practicarse. La ética aristotélica no cae para nada en semejante posición, pues, por un lado, conforme a los *éndoxa* disponibles, Aristóteles nos recuerda que nadie aceptaría afirmar que el hombre torturado es feliz, y, por otro lado, como ya dijimos, el mismo filósofo está contra semejante tesis moral extrema. Ciertamente –y hay que insistir– para Aristóteles al hombre bueno se lo reconoce porque su carácter no muda como la piel de los réptiles, sino que es capaz de soportar y comportarse de la mejor manera con lo que tiene de cara a los cambios y las vicisitudes. No obstante, como hemos visto, el filósofo también sostiene, que “el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos” Y, además dice, que “los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente.” (EE, VII, 13, 1153b18-27) Por lo tanto, tiene razón Nussbaum cuando se pregunta ¿Pero, por cuánto tiempo puede un hombre soportar y mantenerse firme ante la adversidad y qué clase de impedimentos son tan graves que indefectiblemente entorpezcan la vida moral? Vale la pena responder con un breve rodeo por la atmósfera de la tragedia.

En el *Agamenón* de Esquilo el coro canta el dolor del pueblo que despiden a todos los que van a librar la guerra desencadenada por Helena y canta el dolor de los que ya no regresan y justamente cuando Nussbaum habla de catástrofe y desastre suele tener en mente escenarios de esta naturaleza, es decir, tragedias políticas. En este sentido, es verdad que la tragedia nos enseña que la vida no es apacible, que conlleva dolores, pesares y fatigas. Enseña, que la vida no vale la pena si es como un mar sin olas. *Un mar sin olas, amodorra*. No obstante, aún cabe preguntarse ¿Hasta qué punto es posible el florecimiento, no de la hazaña heroica, sino de la vida buena de los seres humanos comunes y corrientes en contextos de infortunio, adversidad y catástrofe? La respuesta de Nussbaum es muy aristotélica cuando dice: “Los obstáculos a la actividad no le apartarán necesariamente de la *eudaimonia* provocando un cambio decisivo en su vida. Pero si las limitaciones son lo bastante graves y prolongadas, la *eudaimonia* será también afectada, ya sea

por los obstáculos a la actividad buena o por la corrupción de la excelencia misma.”⁷² La conclusión a la que llegamos con Nussbaum es sencilla. Hay admitir que los desastres forman parte de la vida de los hombres, así las penurias de las enfermedades largas y dolorosas, la muerte de los seres queridos, los eventos naturales sobrevenidos que causan ruina, la pobreza extrema. Pero, si a la gravedad de la pobreza extrema o de la esclavitud de los hombres sumamos que estos infortunios se prolonguen en el tiempo o en el peor de los casos, que dure toda la vida, pensar y hablar del despliegue de la vida humana como un proyecto eudaimónico extendido en el tiempo, simple y llanamente carecerá de todo sentido.

⁷² *Op. cit.*, NUSSBAUM, M., p. 457.