

## EL FLORECIMIENTO DE LA VIDA BUENA: PROYECTO DIVINIZADO HUMANAMENTE

JOSÉ ERNESTO PARRA CORTÉS\*

### RESUMEN

Apoyado principalmente en *The Fragility of Goodness* de Martha Nussbaum, el autor del presente trabajo rastrea el concepto de *eudaimonia*, tal como aparece en Aristóteles y en los helenistas, vinculándolo a los conceptos de *tyche* y *ataraxia*. Al final del recorrido, el autor llega a la conclusión de que a pesar de que un cierto platonismo tardío, adoptado por una deformada visión judeo-cristiana, haya dirigido la meta de un perfeccionamiento humano hacia una perspectiva divina trascendente, para el pensamiento griego y helenista la obtención de la perfección armónica en el ser humano está en capacidad de encontrar un estado virtuoso divinizado humanamente en el que intervienen todas las facultades humanas –no solamente las racionales– para lograr una imperturbable paz interior.

---

\* Providence University, Taiwan.

## THE BLOOMING OF THE GOOD LIFE: A HUMANLY DIVINIZED PROJECT

JOSÉ ERNESTO PARRA CORTÉS\*

### ABSTRACT

Following Martha Nussbaum's *The Fragility of Goodness*, this paper traces the concept of *eudaimonia*, as it appears in Aristotle and the Hellenists and it links it with those of *tyche* y *ataraxia*. By the end, the author reaches the conclusion that though a certain late platonism –adopted by a biased Christian viewpoint–, has led the aim of human perfecting in a divine and transcendental perspective, Greek and Hellenist thought allows us to seek perfection in a humanly divinized state, where all human faculties –not only the rational ones– may attain an imperturbable interior peace.

---

\* Providence University, Taiwan.

## 1. INTRODUCCIÓN

SOBRE LA *EUDAIMONIA*, palabra que desde la perspectiva aristotélica podría traducirse como "el florecimiento de la vida buena", se han considerado al menos dos diferentes formas de interpretación, con sus correspondientes métodos posibles para alcanzarla. La *eudaimonia* que le corresponde al hombre conseguir, que para nosotros es superior a la que poseen los dioses y que influye en el hombre mediante la fortuna, sólo se encuentra en el impulso natural hacia la búsqueda de las propias capacidades, apelando a lo mejor de sí mismo, pero sin autotrascenderse a un plano divino según cierta interpretación platónica de cuño judeo-cristiano sospechada por Martha Nussbaum. Así mismo, la capacidad de controlar las perturbaciones que puedan alterar la armonía interna depende del conocimiento que el ser humano alcance de sí mismo. Tal tranquilidad espiritual es un estado *eudaimónico* que el hombre, en su propia contingencia inmanente, consigue gracias a su naturaleza racional, estado que los filósofos helenistas llamaron *ataraxia*.

## 2. LA INMANENCIA "DIVINA-HUMANA" CONDUCE A LA *EUDAIMONIA*

CIERTOS PASAJES DE la *Ética a Nicómaco* (Libro X 6-8) dedicados al contenido de la *eudaimonia* y a la supremacía de la vida contemplativa, están fuertemente influenciados por la ética platónica. Sin embargo, aunque estos pasajes no encajen dentro del contenido general de la obra aristotélica que valora la actividad política como elemento de la vida buena, es imposible descartar que sean auténtica redacción del Estagirita. La actividad contemplativa solitaria del filósofo autosuficiente reflejada en estos pasajes, que es la defendida por Platón en los diálogos medios, no deja de ser un aspecto problemático del pensamiento aristotélico, que es necesario entrar a considerar en cualquier estudio sobre la *eudaimonia*.

Las tesis sobre el florecimiento de una vida buena defendidas por Nussbaum se apoyan sobre una cierta posición *mixta* que sostendría el

mismo Aristóteles<sup>1</sup> según la cual él no intenta armonizar la concepción platónica con la que él mismo sostiene en los Libros I y IX de la *E.N.* El Estagirita habría adoptado un planteamiento similar al de Platón que sostiene con igual validez dos posiciones encontradas: no anula al *Banquete* por introducir al *Fedro*. De la misma manera, tampoco la postura aristotélica que propone la excelencia de la actividad política como vía a una vida floreciente *eudaimónica*, anula la concepción platónica de la contemplación como actividad perfecta que lleva a la verdadera *eudaimonia*. Por el contrario, una y otra postura se erigen como actividades igualmente elegibles para desarrollar un proyecto de vida buena. Ambos caminos estarían propuestos a la consideración del lector. Siguiendo a su maestro, Aristóteles no habría cerrado en una sola respuesta los más grandes interrogantes de la vida humana.

Al tratar de dar una explicación a esta ambivalencia, Nussbaum concluye que en Aristóteles "*no hay modo de alcanzar una fusión armónica entre lo humano y lo divino*"<sup>2</sup>. Esta interpretación sugiere que la propuesta contemplativa aristotélico-platónica equivale a la esfera de lo divino, tal como lo expresa la antinomia con la que titula el apéndice a la parte III, "Lo humano y lo divino", que sugiere ya un enfrentamiento irreconciliable. Sin embargo, se hace necesario tomar en consideración que la postura platónico-aristotélica señala propiamente que para acceder a una vida contemplativa se debe trascender lo humano saliendo de nuestra propia contingencia, y que la vida solitaria del filósofo contemplativo trascienda lo humano situándose en un ámbito divino.

Nussbaum ve alejarse del ideal humano la propuesta platónica que valora la vida racional en una perspectiva de perfección, puesto que optar por ella requiere denigrar y abandonar actividades que son valores para los seres humanos, tales como el servicio, el amor o las pasiones. Tal vez no sería humanamente posible una efectiva elección por tal vida contemplativa<sup>3</sup>. Sin embargo, el ideal de vida socrático hacia el final del *Banquete*, que no es el de un hombre con caracterís-

1. Cfr. NUSSBAUM, MARTHA, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge University Press, 1995, p. 377.

2. *Ibidem*.

3. Cfr. *Ibidem*, p. 160.

ticas propiamente humanas –inmune al sueño y a los efectos del alcohol– no es el de un hombre que trascienda su propia condición humana, sino del que trasciende la condición humana ajena a su modelo.

En la perspectiva nietzscheana, el recurso a un bien imperecedero y estable es el resultado del agobiante dolor y precariedad de nuestras vidas efímeras. Nussbaum considera que este antiplatonismo nietzscheano que propugna por la destrucción del anhelo platónico de la *autotrascendencia* no hace justicia a la concepción platónica que afirma que el verdadero valor no radica en lo que es relativo a una necesidad, sino en lo que es valioso en sí y por sí aunque no hubiera hombres que lo desearan; comparable sólo a lo que es deseable para quien nunca ha experimentado sufrimientos y carencias. En la hondura de la existencia humana, dice la autora "surge un deseo natural profundo y positivo de alcanzar algo más perfecto que lo meramente humano"<sup>4</sup>. Tal formulación está reiterando la tentadora idea de la especificidad del sentido de algunas tradiciones religiosas occidentales, que en la idea de una huida del mundo, le han quitado valor intrínseco a lo natural perecedero del universo real cognoscible. No obstante, otras culturas milenarias en Oriente se han desarrollado bajo el amparo de un sentido inmanente en el que la fragilidad humana juega un papel autorregulador y armónico, hacia una completud totalizante.

La interpretación que haría converger a Platón con Nietzsche podría hallarse más bien en el sentido de aspirar a un mejoramiento de lo que somos<sup>5</sup>, sin trascender hacia la divinidad, sino hacia la perfecta humanidad generada del carácter humano inclinado a la no-satisfacción. Pero intentar una interpretación más allá de lo simplemente humano que satisfaga este anhelo, sería considerar la perfección humana no dentro del politeísmo griego, sino dentro de una consideración religiosa de otro orden. Por eso, dice Ronald L. Hall, Nussbaum "podría ser culpable de hacer una lectura judeo-

---

4. *Ibidem*, p. 161.

5. Cfr *Ibidem*, p. 163.

cristiana del concepto de trascendencia dentro del politeísmo y la filosofía griega"<sup>6</sup>.

Encuadrado en el sentido griego, Kierkegaard interpreta el mito de *psyche* (que cuenta cómo esta princesa, a través de un sueño, escapa de la miserable prisión a que la había sometido *Afrodita* hacia la inmortalidad en brazos de *Eros*) en el sentido de una noción de trascendencia pero en un plano finito. El *espíritu* estaría más asimilado en la conciencia griega con la idea de *psyche* y no de *pneuma*<sup>7</sup>. Los griegos, carentes de una idea de *espíritu* en el sentido infinito, puesto que no tenían la idea del universo como creación (en el sentido bíblico judeo-cristiano), concebían el cosmos como inserto dentro del ser mediante un acto contingencial espontáneo<sup>8</sup>. La imaginación griega no consideraba una radical trascendencia derivada de la vuelta de la creatura al Creador, como lo sería posteriormente en la era cristiana, en Occidente. Para los griegos, la *creación* no hace parte del ser creador. Una cierta lectura aristotélica de la trascendencia no debería tampoco inducir a una consideración externa divinizante del hombre. Este término no hace parte de los conceptos manejados por el Estagirita, ni pertenece a la literatura griega de su tiempo.

Según Aristotéles, una vida vivida según las más perfecta *eudaimonia* es para el sabio la teorización (contemplación), mientras que para el justo es la vida política.

La actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio, y la ausencia de fatiga, humanamente posibles y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente en esa actividad. Esta, entonces, será la perfecta *eudaimonia* del hombre si ocupa todo el espacio de su vida<sup>9</sup>.

6. HALL, RONALD L., "Transcending the Human: A Kierkegaardian Reading of Martha Nussbaum", en *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIV, No. 3, Issue N° 135, Sept. 1994, nota 7, p. 365. (La traducción es nuestra).

7. Cfr. KIERKEGAARD, SÖREN, *O lo uno o lo otro. Crítica de la vida estética. Elogio de la temporalidad*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1980, p. 127.

8. Cfr. HALL, RONALD L., *Word and Spirit: A Kierkegaard Critique of the Modern Age*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

9. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro X, 7, 1177b 17-25.

Sin embargo, esta perspectiva –dentro de los límites de lo meramente humano– comprende, en el texto aristotélico, una aseercción aparentemente sorprendente, que parte de una consideración de la mente como algo divino y no humano, es decir, que en el ser humano confluye también lo divino de manera natural.

Tal vida (la *eudaimonia*), sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él<sup>10</sup>.

Según esto, la mente es divina respecto del hombre<sup>11</sup>; por lo tanto la considera inmortal. El hombre es un compuesto humano y divino. Y si lo más propiamente humano, su mente, es divina, no se hace ya necesario en el hombre *trascender* su propia humanidad ya que quien escoja la vida contemplativa hacia la *eudaimonia* lo hará conforme a su naturaleza, que ya es divina.

Lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz<sup>12</sup>.

Una *trascendencia* tal como la entiende Nussbaum, y más aún *externa e interna*<sup>13</sup> no parece ser la que Aristóteles propone como superación del dato estrictamente humano, dentro del cual, lo más humano es de carácter divino. Así se entiende que él diga que

debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros<sup>14</sup>.

Pues buscar una inmortalidad por medio de la parte no más excelente es un proyecto conseguido a fuerza de imponer no la mente sino la pasionalidad, como lo demostró Hécuba convertida en roca orien-

10. *Ibidem*, 1177b 26-28.

11. *Ibidem*, 1177b 29.

12. *Ibidem*, 1178a 5-9.

13. Cfr. NUSSBAUM, MARTHA, "Transcending Humanity", en *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York, 1990, pp. 365-91.

14. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro X, 7, 1177b 35-1178a 2.

tadora para los marinos tras anular totalmente su parte divina o intelectual al transformarse en perra.

Nussbaum, sin embargo, desliga de lo humano el aspecto divino contenido en el hombre al comentar el texto de 1178b, 10-16<sup>15</sup> en el que Aristóteles establece que la *eudaimonia* perfecta es una actividad contemplativa propia de los dioses y de la parte más excelente del hombre. No obstante, ella cita este texto para respaldar su idea de que las actividades que normalmente se consideran valiosas carecen de valor y son incomprensibles para los dioses<sup>16</sup>. Aristóteles quiere con este ejemplo contrastar el poco valor que tienen los apetitos humanos comparados con los que gozan los dioses en posesión de la *eudaimonia*. En el caso contrario, los animales –que no pueden contemplar, están privados de la *eudaimonia*–.

Bien es cierto que esta *eudaimonia* humana, que acompaña a una vida preñada de escasez, peligros, necesidades y limitaciones, es diferente de la *eudaimonia* de los dioses que carecen de limitaciones. Sería imposible al hombre renegar y eximirse de la propia *eudaimonia* que le corresponde para buscar otra divina, inagotable, ajena por completo a su humanidad; además le sería incomprensible y por lo tanto indeseable. La *eudaimonia* propiamente humana es comprensible si combina lo valorable desde el plano divino y humano; la divina, se supone que desconoce las actividades valoradas humanamente. Que el hombre tienda a su propia *eudaimonia* es

---

15. El texto completo de Aristóteles al que alude Nussbaum en *Fragility of Goodness*, p. 341 (destacando en cursiva lo que no es citado por Nussbaum) es el siguiente: *Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero, ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quien darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. ¿Y cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen como Endimion.*

16. *Ibidem*.



buscarse a sí mismo en lo mejor de sí, no es autotrascenderse sino desarrollar naturalmente lo mejor de sus capacidades.

### 3. LA TYCHE Y SU INFLUJO "DIVINO-NATURAL" EN LA EUDAIMONIA

LA "NATURALEZA DIVINA" que poseería el hombre tiene, para Aristóteles, una implicación directa con la *tyche* que acompaña a la naturaleza humana, para otorgarle al hombre la buena suerte, dato esencial para obtener la *eudaimonia*. El afortunado es *eudaimon* puesto que para Aristóteles la fortuna produce prosperidad, que no es entonces resultado exclusivo de la prudencia y la virtud.

En *The Fragility of Goodness*, Nussbaum, ya se había ocupado de señalar que en la doctrina aristotélica los bienes exteriores de la fortuna son determinantes para consolidar o transformar la vida humana buena y el buen carácter (aspecto ampliamente tratado en los capítulos 11, 12 y 13). Sin embargo, el elemento divino que viene a conformar la vida humana buena no está dado sólo por la mente o alma racional sino por la fortuna. Sin embargo, destrenzar la influencia de la fortuna en la vida buena es un aspecto que bien puede ser ampliado.

En *Ética a Eudemo*, Libro VIII, 2, Aristóteles define la fortuna diciendo que "es una causa imprevisible para el razonamiento humano, como si fuera una cierta naturaleza"<sup>17</sup>. Y distingue dos fuentes de la fortuna: una, naturalmente irracional, como el que canta llevado de su propio impulso; otra, de tipo racional, que consiste en desear lo que se debe y cuando se debe<sup>18</sup>.

Cuántas personas, sin ayuda de la razón, tienen generalmente éxito son afortunadas. Por consiguiente, sería la naturaleza la que haría a los hombres afortunados. ¿O bien, el término fortuna tiene varios significados? En efecto, ciertos actos dependen del impulso y de una acción deliberada para obrar, y otros al contrario. Los afortunados de la primera manera es imposible que lo sean por naturaleza, pues el impulso, siendo también deseo hacia lo debido,

---

17. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, Libro VIII, 2, 1247b 7-9.

18. Cfr. *Ibidem*, 1248a 14-17.

ha logrado éxito, pero el razonamiento era insensato; y cuando parece que el razonamiento de esta persona es incorrecto, mientras que el impulso es la causa, este impulso, por ser recto, los ha salvado; pero a veces, debido al apetito, han razonado de nuevo y han sido desgraciados<sup>19</sup>.

En el segundo caso (el del origen racional de la fortuna) o del deliberar sobre lo que se desea, Aristóteles se pregunta si acaso la fortuna es causa de todo, incluso del pensar y el deliberar.

El entendimiento no es el principio del pensar, ni la deliberación del deliberar. Entonces, ¿qué otra cosa resta sino la fortuna? Así, todo procederá de la fortuna. ¿Pero, no hay un principio fuera del cual no hay otro, y puesto que él es de tal naturaleza, capaz de producir tal efecto? Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera lo divino en nosotros mueve todas las cosas<sup>20</sup>.

Aristóteles ve que el hombre, aunque guiado del impulso irracional, siempre estará animado por la parte divina que hay en él y que le hace conocer y alcanzar el éxito, aún a costa de su irracionalidad; por esta razón, él llama afortunados a:

los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso. Ya a estos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir el entusiasmo, pero no pueden deliberar. Pues aunque racionales, consiguen incluso la rápida adivinación propia de las personas prudentes y sabias; sólo se les ha de negar la adivinación que procede de la razón, pero unos se sirven de la experiencia, otros de la costumbre de la observación, y estos emplean lo divino; ya que la divinidad ve bien el futuro y el presente y aquellas cosas de las que la razón se ha separado<sup>21</sup>.

La intervención de la divinidad en favor del bien de las personas acude a beneficiar la naturaleza humana, ya esté guiada por los impulsos, y así no delibere haciendo acopio de la razón.

19. *Ibidem*, 1247b 27-39.

20. *Ibidem*, 1248a 21-27.

21. *Ibidem*, 1248a 30-40.

Vemos entonces que hay un doble principio divino que actúa en el hombre: el que se ejerce sobre la función intelectual y el que proviene de la fortuna. Por lo tanto, en cuanto a la influencia que ejerce la *tyche*, alcanzar la *eudaimonia* en el sentido aristotélico no requiere *autotrascenderse* hacia una exterioridad de índole divina, sino que incluso, sin apelar a la deliberación racional, el hombre está dentro de la dimensión divina que le conduce al bien. Le basta al hombre seguir su impulso natural que le induce a emplearse en la resolución de llevar a cabo lo mejor de sí.

En conclusión, encontrar el camino a la *eudaimonia* es, según lo anterior, no una búsqueda que escapa de la condición natural humana y niega valores pertenecientes a la estricta esfera humana, sino por el contrario, el desarrollo de la propia naturaleza humana en la que ya está el principio divino (racional o de fortuna) que debe conducir a la persona hacia su mayor bien.

#### 4. LA ATARAXIA: PROPUESTA HELENISTA AL PROYECTO DE LA EUDAIMONIA

EN *THE THERAPY of Desire*<sup>22</sup>, Nussbaum ,continúa el planteamiento defendido en *The Fragility of Goodness*. Aboga por subordinar la incontrolable *tyche* al dominio de una inteligente e inteligible *techne*, como método de una deliberación racional en la que la virtud se constituya como fundamento del obrar en la consecución del bien humano.

Por su parte, T. Irwing es partidario de emparentar la teoría moral ética de Aristóteles con ciertos desarrollos del estoicismo que postulan la idea de que la virtud puede ser ejercida bajo malas condiciones adversas, en las cuales, los actos virtuosos de una persona estarían orientados según la recta razón que busca las causas<sup>23</sup>. Una aproximación al problema de la fortuna en la búsqueda de una vida humana bien vivida ha sido tratado en el desarrollo de las escuelas helenísticas tras el importante papel desarrollado por las éticas platónica y aris-

22. Cfr. NUSSBAUM, MARTHA, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p. 50.

23. IRWING, H. TERENCE, "Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle", en *The Monist*, January, 1990, Vol. 73, N° 1, pp. 76-77.

totélica. Gisela Striker, profesora en Harvard University, en su ensayo "Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle"<sup>24</sup>, intenta aproximar el concepto de *eudaimonia* al de tranquilidad o paz mental. Esta concepción parece ser externa a la tradición que comenzara con Platón o Sócrates y es importante porque, a su juicio, es la única concepción de *eudaimonia* en la ética griega que identifica la *felicidad* con un estado de la mente que depende por entero de la actitud personal o las creencias. Según esta autora, la concepción de la *eudaimonia* en Platón y Aristóteles consiste tan sólo en una actividad valiosa y placentera en sí misma, aunque ellos no pensarán que tal felicidad en sí misma consistiera en complacerse con la propia vida. Esta consideración también vale para los filósofos helenísticos, incluidos los hedonistas. Todas estas teorías griegas, para las que la mente era un atributo divino, no trataron de señalar cuál debería ser la clave de vida que uno debería llevar a fin de tener unas buenas razones para sentirse tranquilo y contento ya que su pretensión no era dar recetas terapéuticas para conseguir un buen estado mental.

En el ámbito latino el concepto de *euthimia* fue traducido como *tranquillitas o securitas* y así fue utilizado por Cicerón y Séneca. Sin embargo, este último volvió al término griego de *ataraxia* (ausencia de preocupación, ansiedad o inquietud) por considerar que era la mejor traducción de *tranquillitas* (tranquilidad de ánimo o imperturbabilidad). Desde Demócrito, quien había definido la felicidad como placer, bienestar, armonía, simetría y *ataraxia*<sup>25</sup>, el concepto de *eudaimonia* quedó unido a la significación de *ataraxia*. Sin embargo, los epicúreos, los estoicos y los escépticos fueron quienes colocaron la noción de *ataraxia* en el centro de su pensamiento. Según Epicuro, la felicidad se obtiene mediante la *aponia* (ausencia de pena y dolor) y por la *ataraxia* que consiste en un equilibrio permanente entre el alma y el cuerpo<sup>26</sup>. Además, supone la ausencia de pena, de temor, y la ausencia de pasiones (*apatía*). Todo lo cual engloba un sentido de libertad.

---

24. Cfr. STRIKER, GISELA, "Ataraxia: Happiness as Tranquility", en *The Monist*, January, 1990, Vol. 73, N° 1, pp. 97-110.

25. DIELS, A., 167, 15.

26. DIÓGENES LAERCIO, X, 136.

Para los estoicos, la moral consiste en el bien supremo; que se logra mediante el esfuerzo en alcanzar la virtud que radica totalmente en la intención. En este sentido, hay una aproximación al sentido aristotélico de la virtud, que consiste en vivir conforme a la naturaleza humana, es decir, conforme a la razón, actitud que armoniza la vida en sociedad y con la naturaleza, tal como lo postulaba Epicteto. Desechar toda falsedad que ponga en contradicción la decisión, asegura un imperturbable estado de la mente lejos del conflicto. En el caso de un escéptico como Pirrón, la *ataraxia* consiste en suspender todo juicio, eliminando así todas preferencias. La concepción de la felicidad depende así de las propias creencias o la ausencia de ellas, mediante lo cual se puede obtener la paz de la mente.

De lo dicho anteriormente se desprende que en general, la noción de *ataraxia* suscita los mismos ideales y problemas en las escuelas filosóficas helenistas que luchan por alcanzar tal tranquilidad y satisfacción. Hay en todos ellos una confianza en que el hombre, en cuanto ser racional, es capaz, en sí mismo, de eliminar las perturbaciones; de igual manera, el hombre está en la capacidad de poder controlar lo exterior a sí mismo que pueda desestabilizar la armonía interna. Tal confianza se deriva del conocimiento que el ser humano alcanza de sí mismo.

Aunque los filósofos helenistas no dan razones suficientes para que uno deba ser feliz, proponen un método para encontrar un cierto estado de paz mental. Esta tranquilidad de espíritu capacita al hombre para alcanzar una armonía entre cuerpo y mente que busca encontrar la totalidad dentro de la contingencia inmanente del ser humano.

## 5. CONCLUSIÓN

A PESAR DE que un cierto platonismo tardío adoptado por una deformada visión judeo-cristiana haya dirigido la meta de un perfeccionamiento humano en una perspectiva divina trascendente, para el pensamiento griego y helenista, la obtención de la perfección armónica en el ser humano no depende de la búsqueda de un estado más allá de su propia naturaleza. La persona, descubriendo y haciendo acopio de sus potencialidades otorgadas de antemano por los dioses, está en capacidad de encontrar un estado virtuoso divinizado hu-

manamente en el que intervengan todas las facultades humanas –no solamente las racionales– para lograr una imperturbable paz interior.