

La felicidad de la excelencia abandonada. A partir de la *Filosofía moral* de Eric Weil

Francis Guibal
Université des Sciences Humaines de Strasbourg

Sólo es virtuoso el hombre feliz!

La virtud forma parte de esas nociones “clásicas” cuyo vigor, fuerza y pertenencia han ido, sin duda, menguando con el paso del tiempo. La conformidad con algún catálogo de conductas definidas por determinados imaginarios sociales nos ha llevado a olvidar en gran parte su sentido original: la capacidad de realizar, con la mayor propiedad —con la mayor justeza—, aquella función que lleva a todo ente a lograr su verdad plena. Mas ¿no se deberá esto, tal vez, a que hemos perdido también el contexto cosmológico y cultural que permite asignarle a las cosas y a los individuos el fin que de-fine su perfección? La remisión de la experiencia humana al vacío de una libertad desnuda ¿hace posible y significativo, aún, recurrir a una disposición pre-ordenada al actuar donde ella logra su plenitud? ¿Acaso no es más que en términos de “virtud” que debemos tratar de restituir al hombre en su “destino”?

Sin embargo, podemos dudar de que incluso el pensamiento sobre la radical originalidad de la libre autodeterminación de los sujetos humanos pueda hacer una total economía de lo que los inscribe dentro de un mundo y una historia sobre las que les es menester

¹ Weil, Eric, *Philosophie morale*, París: Vrin, 1961, p. 197.

buscar el hallarse “tomados”. Vuelven entonces de distinta manera, al nivel sin nivel de la libertad y de su autonomía práctica, las tensiones y las cuestiones que ya poblaron las búsquedas de los antiguos sobre ella y sobre las virtudes: ¿es posible articular —y cómo— los deberes de la bondad y de la fuerza, de la magnanimidad y de la humildad², de la excelencia aristocrática (de los mejores) y de la comunidad democrática (de los iguales sin distinción de condición)?

Para acercarnos un poco mejor a estas interrogantes que continúan siendo nuestras, hemos aquí escogido, por sobre todo, hacer referencia a la obra de Eric Weil y muy especialmente a su *Filosofía moral (Philosophie morale)*. Por razones personales de proximidad y afinidad, concurremos en lo sucesivo con sus tesis. Pero también porque se trata, esta obra, de uno de los raros intentos de conjugar la virtud ética de los griegos con el deber moral de los modernos pensándolos al interior de una filosofía del actuar que cuide de inquirir por la razón y la libertad, por las condiciones y el sentido, por el acervo común y la singularidad siempre plural de la existencia.

El ejercicio de la razón

*La virtud griega es la excelencia, la perfección del individuo según los rasgos de su especie, según las posibilidades que son las suyas*³.

Para el pensamiento griego, la cuestión antropológica del actuar y del actuar-bien que define la felicidad (εὖ πράττειν) no puede ser

² Si Aristóteles cree por su parte que la humildad es una cierta mezquindad del alma, oponiendo a ella la magnanimidad, de la que ha menester todo hombre consumado, Alberto Magno y Santo Tomás, pensadores que tienen una concepción muy distinta del hombre, entendido como persona, y de su destino que lo mueve a compartir, merced a Su gracia, la beatitud divina ya desde esta vida, por el contrario, truecan a la humildad en la genuina magnanimidad (Weber, E.H., “J. Fauler et Maître Eckhart”, en: Fauler, J., *Sermons*, París: Cerf, 1991, pp. 691-693). Siger de Brabante retomará este punto de vista aristotélico que enfrenta la magnanimidad, virtud aristocrática de los “grandes”, con la humildad, virtud propia de los “pequeños”. Si bien más tarde, el Maestro Eckhart le dará un sesgo distinto a la nobleza y al menosprecio de sí, conciliándolas en cierta manera. Más cerca de nosotros, la filosofía del martillo de Nietzsche, con su crítica sin tregua a la “mediocridad cristiana”, deja abierta la cuestión de si es acaso posible —y cómo— darle una impronta política —¿democrática?— a la fuerza autoafirmativa de la excelencia política.

³ Weil, Eric, *o.c.*, p. 159.

abordada sino dentro del marco de una ontología que sea fundamentalmente cosmo-teo-lógica: sólo inscribiéndose dentro del orden jerárquico de un mundo supeditado a la perfección de los astros encuentra la acción su sentido y su lugar. Es la labor del pensamiento percibir y aprehender esta finalidad esencial que rige a todas las cosas y que se le hace presente como algo que proviene del interior: cada ente ¿no debe estar dotado de una aptitud —de una suerte de fuerza a ser activamente ejercida— que lo troque, a fin de hallar el sitio que le conviene y de realizar la tarea para la cual ha sido engendrado, capaz de colmar esa función específica que corresponde a lo que él es? Pues no podría disfrutar de felicidad alguna fuera de este “ajuste”, lo más dúctil y armonioso imaginable, de cada cual con su destino esencial.

Es a partir de estas perspectivas de fondo que Platón retoma, en su *República*, la cuestión del lazo que existe para el hombre entre la justicia y la felicidad. Admitido ya que no hay nada que carezca de una “función” (ἔργον) específica —“aquello que sólo ella puede hacer o que puede hacer mejor que cualquier otro”⁴— y que a esta función le corresponde inevitablemente una “virtud” (ἀρετή) entendida como una capacidad o fuerza para actuar —puesto que “solamente por su virtud propia (οἰκεῖα ἀρετή) se libran los agentes con bien de su función”⁵—, es menester preguntarse qué, de entre todo lo que hay en el seno de la función —y por ende de la virtud—, es lo distintivo del hombre. Lo que nos lleva, en mérito de la identificación platónica del hombre y del alma, a interrogarnos sobre la función y virtud específicas de ésta: dado que el rol de esta fuerza de automovimiento y autoanimación consiste en “vigilar, ordenar, deliberar y todas las actividades del mismo género”⁶, debemos preguntarnos por cuál es esa virtud privativa sin la cual el alma nunca sabría cómo librarse de esta tarea de orientación y gobierno. Y será necesaria poco menos que toda la *Politeia*, para explorar la esencia, a la par simple y compleja de esta “virtud del hombre”, de índole inseparablemente teórica y práctica, ética y política, urdida al mismo tiempo por la temperancia, el coraje, la justicia y la sabiduría.

⁴ Platón, *La República*, I, 353a.

⁵ *Ibid.*, 353c.

⁶ *Ibid.*, 353d.

Aristóteles, al preguntarse a su vez por lo que ocurre con esta felicidad que todos identifican con el soberano Bien⁷, comienza trazando sus vínculos con los éxitos y logros de alguna actividad específica: el flautista, el escultor o el artista, en general “todos los que ejercen una función o una actividad determinada”, nos muestran que “el bien o el ‘exitoso’ residen”⁸ sólo en el ejercicio, tan justo como fuera posible, de un actuar funcional. Pero si todo artista “profesional” —carpintero o cordelero no menos que músico o estatuario— se define merced a la tarea que ejerza ¿puede acaso el hombre en tanto hombre hallarse, acaso, excluido de aquella teleología práctica? El “naturalismo” finalista de Aristóteles le impide ponderar esta hipótesis: “si no hay nada que carezca de una función a realizar” ¿cómo “no admitir que el hombre aparte de todas sus actividades particulares posee, asimismo, una función determinada”⁹? Queda, empero, por precisar —por definir, especificar; ¿particularizar?—, paradójicamente, aquella tarea que corresponde a la “esencia” del hombre.

Evidentemente, no será “el simple hecho de vivir” lo que podrá permitarnos definir negativamente “lo que es propio del hombre”¹⁰. Éste pertenece sin duda al mundo de los entes naturales en general y al de los entes animados y vivientes en particular; pero ni el movimiento ni la vida vegetativa y menos aún la vida sensible se hallan a la altura de aquello que constituye la vida propiamente humana. A ésta la debemos buscar más bien en una cierta manera de conducirse que se supedita a lo que, dentro del alma, participa de la razón. Así, Aristóteles distingue dos tipos o modos de participación: el alma es razonable “por un lado, en el sentido de que se halla sometida a la razón y, por otro, en el de que ella posee tanto a la razón como al ejercicio del pensamiento”¹¹. Dualidad que por otra parte guarda una diáfana jerarquía: lo que le “otorga su sentido más pleno”¹² a esa vida razonable del alma humana consiste en su activo ejercicio, el cual le

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1097b 21-24.

⁸ *Ibid.*, 1097b 27.

⁹ *Ibid.*, 1097b 32-33.

¹⁰ *Ibid.*, 1097b 33-34.

¹¹ *Ibid.*, 1098a 3-4.

¹² *Ibid.*, 1098b 6.

permite orientar, juzgar y gobernar a todas esas potencias anteriores a ella y que por este último motivo se le subordinan.

Si el ἔργον del hombre, si el “oficio” de ser hombre, se define por ello merced a un género de vida acorde con la razón, falta añadir que este fin no será llevado a cabal puerto ni será tal tarea, en verdad, culminada más que por el hombre virtuoso, cuya alma hállase en el punto mismo de actuar “de acuerdo con la excelencia que le es propia”¹³. En efecto, la genericidad común a todos —vale decir, el vivir humanamente— sólo accede a su perfección en y por el individuo de mérito y valía, el “σπουδαῖος”, quien la pone en vigor de un modo pleno y acendrado: así como únicamente “el *buen* guitarrista tañe *bien* la guitarra”¹⁴, sólo el hombre excelente, aquél cuya vida entera se halla perennemente en concierto con la razón, “dentro de una actividad del alma conforme con la virtud, y, en el caso de que fueran varias las virtudes, conforme con la más excelente y perfecta de entre todas ellas”¹⁵, puede poner en práctica plena o verazmente el oficio de ser hombre. Por tal razón, ningún género de vida salvo el de aquélla “realizada hasta su término”¹⁶ y donde llegan a actualizarse del modo más acabado y a florecer de manera ordenada e integral todas las potencias cimeras del hombre, podrá llamarse “feliz”.

Son de advertir, empero, las vacilaciones de Aristóteles en lo que toca a la pluralidad y jerarquía eventuales de la virtud y/o de sus pares. En efecto, el Estagirita parece insistir ante todo en la irreductible dualidad de las virtudes humanas, las cuales se dividen fundamentalmente en “virtudes éticas” y “virtudes dianoéticas”: una es la capacidad de controlar, canalizar, orientar y templar la vida sensible del deseo y de las pasiones —virtud(es) del carácter—, y otra la aptitud de acatar con justeza los dictámenes del mundo del pensamiento razonable —virtud(es) del intelecto del espíritu. Subrayaremos con todo que tal dualidad no es ningún dualismo y que las virtudes éticas, muy especialmente, no son virtudes del hombre excepto por su sometimiento a la regla recta (ὀρθός λόγος) y a su integración consiguiente

¹³ *Ibid.*, 1098b 15.

¹⁴ *Ibid.*, 1098b 11.

¹⁵ *Ibid.*, 1098b 16-17.

¹⁶ *Ibid.*, 1098b 18.

dentro de la realización “espiritual” de la acción humana¹⁷. La pluralidad especificada de las virtudes, en tal sentido, nos remite a “la” virtud de una existencia (humana) inseparablemente sensitiva y sentida, acabada y razonable. Y Aristóteles concilia sin mayor dificultad el plural y el singular en esta su inquisición sobre la vida ética de la siguiente manera: “la virtud consiste en gozar, amar y odiar correctamente (ὀρθῶς) y es evidente que no debemos aprender ni ejercitarnos en nada con mejor razón que en juzgar con rectitud (ὀρθῶς) y en encontrar placer en las disposiciones morales buenas y en las acciones bellas”¹⁸.

Es precisamente esta unidad de sentido y de esencia la que recalca la definición “canónica” de la “virtud” que Aristóteles nos ofrece: “una disposición de la voluntad que ha devenido en habitual y que consiste en un justo medio relativo a nosotros, justo medio determinado por la razón y tal como lo determinaría el hombre de buen juicio”¹⁹. Situada entre la potencia y el acto, la ἕξις consta de una cierta aptitud para actuar cuyo repetido ejercitamiento tiene como integrado al modo de ser del hombre²⁰: ni simple espontaneidad vital, ni imposición de una razón exterior al agente, sino sensibilidad formada y devenida espiritual²¹, califica moralmente a una voluntad que es capaz de desear de una justa manera, merced a una elección deliberada (προαίρεσις), aquello de “valía”, es decir, aquello que encamina al hombre hacia su bien. Premunida, por ende, de un ideal a la par eminente y radicalmente circunscrito a nuestra medida, o bien de un “justo medio” sin exceso ni defecto y de cuya concepción no se sabría distinguir otra cosa que “el arte”: porque “si en el orden de la sustancia y de la definición que expresa la esencia (el τὸ τί ἦν εἶναι) es la

¹⁷ Como con exactitud lo formula Georges Rodier: “sin la virtud ética, la prudencia no es más que una habilidad; sin la prudencia, la virtud ética no es más que una buena voluntad que aspira a la felicidad sin saber cómo alcanzarla” (*Études aristotéliciennes*, París: Vrin, 1923, p. 195).

¹⁸ Aristóteles, *La política*, VIII, 5, 1340a.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1006b36 - 1007a1. El texto griego reza: “Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, μεσότεσι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειε”.

²⁰ Cf. *ibid.*, II, 2, 1104a11-1104b3.

²¹ Cf. *ibid.*, III, 15, 1119b 15-16.

virtud un justo medio, en el orden de la excelencia y de lo perfecto es una cumbre”²². Una cima donde sería menester que la razón dilucide si se puede (o se pueden) hallar un saber normativo o (y) una regla universal... En su ausencia, le cabe al “φρόνιμος” —aquél heredero del legislador platónico, aunque desposeído de su visión ideal— encarnar para nosotros esta regla recta siempre presta a ser descubierta por un discernimiento que no puede ejercerse salvo de modo relativo: “porque el hombre de valía juzga correctamente sobre cada cosa y en cada cosa le pertenece lo verdadero de las mismas...; y sin duda descuellla principalmente en que él ve lo verdadero en todas las cosas como si él fuese su regla y medida (ὡσπερ κανὼν καὶ μέτρον ὧν)”²³.

Σπουδαῖος y/o φρόνιμος, el hombre de la recta virtud pareciera encaminar la existencia hacia su unitaria realización entramando entre sí “un cálculo verdadero y un recto deseo” bajo una norma moral que no prescinda de la “iniciativa y discernimiento personales”²⁴. Sin embargo, a parte del hecho de que semejante sabiduría práctica (φρόνησις) podría menoscabar la adversidad propia de ese “terrible” (δεινόν) con el que se confronta y se mide sin que se deje cautivar por él, no constituye aquélla la eminencia más encumbrada a la que el animal razonable pueda aspirar. Si, en efecto, es la prudencia nada menos que *la* virtud del espíritu encarnado prácticamente, no por eso es, también, sabiduría contemplativa (σοφία), o una virtud del espíritu en su trascendente excelencia. Y Aristóteles al parecer continúa —a su manera, y tal vez de un modo más radical— una cierta tradición

²² *Ibid.*, II, 6, 1007a 6-7. La medida de este “justo medio” (v.g. entre la insensibilidad y la intemperancia o entre la temeridad y la cobardía) es pues de orden cualitativo y no cuantitativo.

²³ *Ibid.*, III, 1113a 29ss. Mediando entre la trascendencia intelectualista del normativismo platónico y la inmanencia anómica del relativismo sofístico, Aristóteles propone una meditación razonable del juicio crítico puesto en situación. Como bien dice P. Aubenque: “la ‘regla recta’ se halla sumamente individualizada en el φρόνιμος... Pero esta *recta ratio* no yace tanto en la prudencia como en el varón prudente. De todos modos, no se invoca al prudente de otra manera que como juez, en virtud a su juicio, a su experiencia, o, brevemente, a su ‘conocimiento’”. (*La prudence chez Aristote*, París: P.U.F., 1963, pp. 50-51).

²⁴ Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action*, París: Seuil, 1986, p. 247, quien nos recuerda que según Aristóteles esa suerte de tacto o de intuición viene a ser ilustrada por “el olfato político de un Pericles” (*ibid.*). Aubenque, a su vez, recalca que la “mirada” del φρόνιμος no se vuelca sobre el mundo ideal sino sobre “una totalidad concreta —el bien total de la comunidad o del individuo” (*La prudence chez Aristote, o.c.*, p. 57).

platónica cuando sostiene, incluso en lo que toca al animal humano, la superioridad de la absolutez teórica sobre la medida del actuar, que es demasiado relativa. Así pues, aún reconociendo que la felicidad sin mengua(s) de la contemplación es “demasiado elevada para la condición humana”²⁵, advierte en el mismo exceso que lo compone, aquello que eleva y transporta lo humano hacia su plena verdad: el “*voûç*”, que no es reducible al hombre, es, al interior del hombre mismo, este más allá del hombre que es de un modo tan señalado “la parte fundamental y mejor de su ser”²⁶, que por fuerza debemos aseverar que es “el hombre mismo en su más alto grado”²⁷. De suerte que “la actividad acorde con la más alta virtud” no es para el hombre, finalmente, la prudencia (política), sino la sabiduría (especulativa), en la cual y en virtud a la cual se ejerce y se actualiza “la virtud de la parte más noble de nosotros mismos”²⁸.

¿Quiere esto decir, entonces, que esta eminencia de una vida teórica que alza al hombre hasta una dicha y sublimidad cuasi divinas y libres de toda dependencia de las contingencias exteriores, constituye desde ya *el fin* y *la felicidad* humanas? Aquello equivaldría a olvidar el hecho de que la contemplación, fuera de pertenecer al orden de lo que nos parece sólo momentáneo y no al de las actividades continuas y en perfecto reposo, no podría dispensarnos de participar en los negocios puramente “humanos”. Como lo recuerda sobriamente Aristóteles, los hombres que han abrazado la teoría “poseen la sabiduría, mas no la prudencia”: si bien es “muy insigne, admirable, difícil y divina” su sabiduría, es ésta al mismo tiempo una “sin utilidad puesto que no son los bienes propiamente humanos”²⁹ aquéllos con los que se halla concernida. Resulta, pues, imposible sustituir el sentido práctico de un Pericles por la sabiduría de un Tales: superior *en sí misma* gracias a su carácter divino y desinteresado, esta última puede ser juzgada a su vez, desde otro punto de vista, inferior *para nosotros*,

²⁵ Aristóteles, *ibid.*, X, 7, 1177b 26.

²⁶ *Ibid.*, 1178a 3.

²⁷ *Ibid.*, 1178b 8.

²⁸ *Ibid.*, 1177a 11-12.

²⁹ *Ibid.*, VI, 7, 1141b 4-8.

trocándose en la práctica su desinterés en una falta de interés, su independencia en indiferencia y su sublimidad en torpeza³⁰.

Aristóteles se rehusa, como se ve, a escoger entre el valor de la trascendencia y la efectividad de la inmanencia, entre la admiración por las realidades divinas (τὰ θεῖα) y la preocupación por la humana complejidad (τὰ ἀνθρώπινα πράγματα). Si bien ambas dimensiones forman parte, igualmente, del existir humano, se dan *empero* a conocer bajo el signo de una *separación* ontológica que impide identificarlas e incluso unificarlas: en lugar de desear enlazar de nuevo y a como dé lugar —¿tentación platónica?— la finitud fenoménica al orden ideal del Bien absoluto, es preciso respetar la distancia que separa tales dominios, que son relativamente autónomos. No pudiendo engendrar su escrutinio otra cosa que, y a lo sumo, una μίμεισις a distancia que no pretende de ningún modo suplir los defectos ni abolir los límites inherentes a la contingencia sublunar: sólo permaneciendo consciente de la im-perfección ontológica que diferencia de una manera absoluta a esta última de la armonía de o de los mundos superiores, logra finalmente el sujeto humano “emplear con bien los defectos del mundo inferior y producir, mientras actúe bien, una norma que es la de la acción excelente”³¹.

Aunque breve, este primer recorrido nos ha permitido percibir en qué consiste fundamentalmente la “virtud” para los griegos y en especial para Aristóteles: “un desarrollo tan completo como fuese posible de la humanidad del hombre en vista de felicidad razonable y de la satisfacción del varón necesitado”³², gracias a un dominio de sí “que no sabe de esclavos interiores y que torna feliz al hombre en su

³⁰ Mi formulación se inspira directamente en la de P. Aubenque (*La prudence chez Aristote, o.c.*, p. 52.), quien contrasta, si no inclusive opone, el pasaje de la *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141b 4-8 con los de la *Metafísica*, A, 2, 982b20 - 983a11 y de *Las partes de los animales*, I, 5, 644b22 - 645a5.

³¹ Lo dice P. Pellegrin en su “Introduction” a la traducción francesa de la *Política* de Aristóteles, París: Garnier-Flammarion, 1990, p. 23. Precisamente, como lo indica en la página precedente, la relación así establecida entre la filosofía práctica (“humana”) y la filosofía especulativa (“divina”) deriva en la articulación de “dominios autónomos, a no dudarlo homotéticos en la medida de que existan entre ellos vínculos imitativos, pero donde ninguno recibe su coherencia o sus reglas de funcionamiento de los demás”.

³² Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 159.

integridad”³³. Para este eudemonismo de la integridad significativa, “la razón, el ejercicio de la razón, la razón llevada a efecto por el hombre mismo en sí mismo, es la felicidad”³⁴; lo que es decir el concierto del hombre con la plenitud de esas potencias suyas puestas en práctica. Y, sin duda, parejas perspectivas entrañan ciertas contradicciones internas, contradicciones cuya aparición incitamos de más en más: aquello que en un nivel ontológico figura como una hesitación entre lo común y lo primero, reviste la forma, en el nivel ético-práctico, de una distancia y alejamiento prácticos de la vida prudentemente compartida de la finitud y el exceso de una excelencia singularmente aristocrática. Pero, más allá de estas tensiones permanentes, es el particularismo aún demasiado “naturalista” de semejante cosmovisión el que nos crea dificultades; todavía nos hace falta el surgimiento explícito de la libertad en su significado y destino conscientemente universales.

La auto-determinación de la libertad

*El deber-ser expresa, para el individuo mismo, la más real de las fuerzas que para él existen*³⁵.

La ambigüedad inherente a la noción misma de virtud reside en el hecho de que designa la cualidad de quien mejor se condice con las prescripciones de una moral socio-histórica particular, junto con la excelencia del aquél cuya libertad, razonablemente universalizada, puede arbitrar sobre toda obligación determinada. Y el riesgo evidente de una teoría moral que se atenga a la descripción de las principales virtudes que concurren en la formación ética del hombre, estriba en que la ausencia de una conciencia histórico-crítica la conduce casi irremediabilmente al intento —contradictorio— “de afirmar un mundo de una moral concreta *evidente*, de certidumbre”³⁶. Por ello es imposible, hablando filosóficamente, hacer cualquier economía con respecto a una reflexión crítica para la cual lo que se halla en cuestión por sobre

³³ *Ibid.*, p. 160.

³⁴ *Ibid.*, p. 49.

³⁵ *Ibid.*, p. 103.

³⁶ *Ibid.*, p. 97.

todo “es el problema del fundamento categorial de la moral”³⁷. Kant, en otros términos, habrá de tomar el relevo de Aristóteles para izar la virtud ética hasta la altura de la conciencia que se obliga a sí misma con entera libertad.

Y, de hecho, todo el comienzo de la *Filosofía moral*, en su búsqueda de aquello que funde a la moralidad humana en la razón universal, obedece a una inspiración fundamentalmente kantiana. Antes de concretarse en deberes y en virtudes plurales, esta moralidad se nos muestra bajo el atavío de un *deber* racional que sólo puede existir “bajo el modo del deber-ser”³⁸. Así, allende la simple efectividad de la existencia virtuoso-feliz, habría una suerte de “hecho trascendental” —el célebre “*Faktum rationis*”— en la libertad que se entrelaza y que se reconoce vinculada, en la vida práctica, con la universalidad de una razón que sobrepasa toda positividad. Tal autotrascendencia de la libertad capaz de razón rinde testimonio de la grandeza postrera del hombre: ahí, y sólo ahí, la condición finita y desvalida, pasiva y sufriente, del animal humano se revela como juzgada y a su vez transida por la energía inconmensurable de una “fuerza lo suficientemente grande como para deslindarlo de la naturaleza, mediante la posibilidad de una muerte deseada con entera libertad”³⁹. No se precisa pues de otra cosa más que del deber y la conciencia del deber en tanto que auto-nomía de la voluntad para poder pensar y experimentar tal trascendencia fundadora que es ella misma infundable.

Precisamente porque esta aproximación reflexiva a la moralidad se orienta prioritariamente hacia tal obligación fundamental, ella no puede sino tornar completamente secundarias tanto a la virtud como a la felicidad, al remitirlas de manera absoluta al *unum necessarium* del deber: “la virtud se define, a este nivel, como esa cualidad que es propia del hombre que colma sus deberes, lo que reduce con nítida evidencia el concepto de virtud al de deber”⁴⁰. Sin duda que, en su empeño por tomar en cuenta, asimismo, la efectuación fenoménica del deber unido a la condición pasional del hombre, esta aproximación encuentra, a su manera, un cierto sentido de la virtud en tanto que

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 103.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 96.

fuerza del alma: la *Doctrina de la virtud* define a esta última como “la fuerza y el designio contenidos con los que se ofrece resistencia a un adversario poderoso, aunque injusto”⁴¹; y esta resistencia interior a las condiciones adversas es también “aquello que nos torna dignos de ser felices”⁴². Sin embargo, queda claro que lo que antaño juzgábase bajo el perfil de una excelencia “auto-télica” se encuentra, ahora, decisiva y netamente sub-ordinado al absoluto verdadero y único que estriba en el mandato del deber o en el imperativo de la razón tal como lo percibe y se lo apropia, en su obediencia incondicionada, la libertad.

Conviene ahora que intentemos dilucidar las dimensiones del vigor excepcional de tan revolucionaria posición antropológica. En ella el hombre se ve a sí mismo des-ligado de su pertenencia sumisa a todo orden, sea cósmico, teológico o socio-histórico-cultural y pre-dado exteriormente. Des-ligamiento que no es por cierto sino el reverso y una suerte de condición negativa de esa remisión a sí capaz de desearse y de orientarse conforme a las exigencias harto radicales de una existencia que se determina libremente atendiendo a los dictados de la razón. En ésta su novedad original y decisiva, la conciencia del deber como ley que articule a la razón con la libertad se trueca en la expresión reflexiva y crítica del “giro antropológico” que le presta a la modernidad su significación de fondo. Y cuyo formalismo, que la aleja de todo contenido particular, nunca se opone, en sí mismo, a la vida efectivamente activa, inventiva y creadora, puesto que, inclusive, constituye la condición de posibilidad de ésta misma: tal sentido de la ley como forma (de vida) es, en verdad, “capaz de conciliar solamente a la espontaneidad con la ley. No es que la ley no sea nada, ni, tampoco, que sea enemiga de los sentimientos y de la vida; sino que, muy por el contrario, los informa”⁴³.

Concretamente, empero, este mismo pensamiento (kantiano) que escinde y separa de la manera ya vista a lo sublime de la libertad

⁴¹ Kant, Immanuel, *Métaphysique des moeurs*. Doctrine de la vertu, Introduction, París: Vrin, § 1, p. 13.

⁴² Kant, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, I, París: Delagrave, 1967, p. 88. Esta obra también ha sido vertida al castellano: Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946. [N.d.T.]

⁴³ Weil, Eric, *Philosophie morale*, o.c., p. 178.

moral tiende, de un modo que pareciera inevitable e irresistible, a desembocar en su propia caricatura moralizante, en el “moralismo”, que es “esa manera de hablar, y también, aunque excepcionalmente, de vivir, que clama por el cumplimiento, ansioso por lo ordinario, de los deberes en tanto que contenido único de la vida humana”⁴⁴. Desatento al mundo, al cuerpo y a la positividad que lo condicionan, este “moralismo” se inclina hacia una suerte de absolutización contradictoria y exclusiva de la negatividad formal y pura: como tal, “gustaría de mantenerse en el mundo; mas, dentro del mundo, desearía evitar todo riesgo de falta, querría derivar una regla positiva de la ley moral formal⁴⁵, aun sabiendo que esta última no mudará nunca de condición”. Y las contradicciones en las que tiende a enzarzarse —y que Hegel fue el primero en analizar magistralmente— señalan menos la falsedad que la abstracción y la unilateralidad de una posición que no conserva de la libertad más que una trascendencia en desplome e incapaz de conducirse dentro del mundo de la vida, mundo en el que, no obstante, hemos de permanecer. Circunscrito a la certidumbre sola y única que tiene de sí (en tanto que puramente “razonable”), el individuo de esta autonomía que se pretende absoluta carece del espíritu mismo de esa ley que lo subyuga y fracasa por ende en su intento de verterla en una vida absolutamente creadora: ¿será acaso verdaderamente moral un hombre que presume de ser moral por antonomasia y que es esclavo, a la vez, de una ley que no consigue cobrar vida en su fuero íntimo?

Por ello mismo, la reflexión moral de Weil tiende a alejarse en este punto de la ortodoxia kantiana, así como a corregirla, añadiéndole, ante todo, un cierto retorno a las perspectivas aristotélicas. El deber ahora se nos revela radicalmente inscrito en una vida a la que no puede juzgar ni transformar precisamente porque ya no le es extraña; y porque esta vida empieza a revestir, a la par, la forma de la felicidad razonable —o, al decir de Weil, la de un “deber de ser feliz en tanto que ente razonable”⁴⁶, en y mediante el ejercicio de la razón universalizante. Por lo que el individuo verdadera y conscientemente moral, lejos ya de cualquier fijación sacralizadora y/o absolutizante de una

⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 101.

ley enraizada en su trascendencia externa, no puede menos que cuestionar lo que semejante tipo de ley entraña de insuficiente e insufriblemente alienante, pues es ley que “rige la vida, pero no deviene la vida”⁴⁷, prohijando sólo una “vida supeditada a la moral”, pero nunca realmente “moral”⁴⁸.

Superando la rigidez dualista del kantismo, la libertad consciente de la ley y de su imperativo apela aquí por ende a una manera de vivir y de ser a la que es menester formar e informar. Así, puesto que la moral ha de ser no sólo juzgada, pensada o fundamentada, sino también vivida, hemos de comprender a la teoría moral misma como “constituida y valiosa para”⁴⁹ un agente finito llamado a convertirse de manera integral en un ente de un sentido razonable. Ya no es que “maltrate la parte sensible” del sujeto moral, sino que lo pone “en su integridad a disposición de la voluntad razonable”⁵⁰. Es entonces que se abre, merced a una libertad que se obliga a sí misma, y en tanto que logro intrínseco suyo, el espacio de una vida educada, inspirada y habitada desde el interior, vida de una espontaneidad que ha sido reconquistada, y a la que se le ha dado forma, deviniendo algo que parece “naturalmente” espiritual: “el hombre moral tendrá reacciones espontáneas, no porque sean el resultado de una inspiración súbita”, sea mágica o mística, “sino porque se volverán, gracias a un ejercicio prolongado, gracias al hábito, una segunda naturaleza”⁵¹. Con lo que la circunscripción de la “naturaleza” aristotélica bajo la “libertad” kantiana se prolonga en una “acción” histórico-espiritual: pues es siempre en situación, y considerada la finitud de la condición determinada, que el hombre consigue orientarse hacia la senda de una universalización más efectiva.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 164. Weil hace por sobre todo suya la herencia de Hegel, pero también las de Freud y Nietzsche, cuando denuncia la “pseudo-razón” encaramada “en el rol de un sobre-mí obsesivo”; razón que crea frente a la vida sensible una “hendidura que no ha de ser colmada, para que así el señor, sin advertir su esclavitud, pueda seguir sintiéndose señor” (*ibid.*, pp. 147 -148).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

La efectuación del universal

El coraje nos compromete a actuar, no sólo de acuerdo con la moral concreta, sino por encima de esta moral⁵².

El que nos veamos impelidos, a partir del deber kantiano y su trascendencia, a redescubrir —si bien de distinta manera— la medida e inmanencia aristotélicas, manifiesta que semejante filosofía moral se conoce, se quiere y es, irreductiblemente, histórica y razonable. Consciente de las variaciones socioculturales que afectan, inevitablemente, a la vida de los hombres, no se mantiene, empero, insensible al hecho de que a través de los cambios mismos se hace patente la humanidad del hombre en tanto que simultáneamente finita y razonable. Lo dado contextual no deja de cambiar, pero permanece el hecho de que lo dado existe y de que es para el hombre el lugar y la ocasión de una acción formadora (del mundo y de sí). Y el que la acción humana no se lleve a cabo sino encarando, de una manera a la par necesitada e interesada, a esa circunstancia contingente que no puede ser eliminada nunca y que siempre permanece determinada, le permite argüir en tal sentido que “el hombre no cambia”⁵³ y que existe, innegablemente, una “naturaleza humana”⁵⁴: “el hecho de que el hombre... esté determinado funda el concepto de una naturaleza... Tal naturaleza no ha sido dada de una vez por todas, pero su dación no se extingue nunca, permaneciendo cognoscible en su subsistencia”⁵⁵. Sin embargo, esta subsistencia de la dación natural no se renueva sin que vayan aparejadas la historicidad y la transformación de las condiciones socioculturales que nos remiten al (a los) sujeto(s) mismo(s) de tales modificaciones: la misma actividad de los hombres en el seno de la historia “presupone un sujeto subsistente”⁵⁶, a saber, la idea del hombre en tanto que, y de un modo inseparable, “determinado y razonable

⁵² *Ibid.*, p. 116.

⁵³ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 156.

(libre)”⁵⁷. Y ello a pesar de que, a la inversa y de una manera correlativa, conviene reconocer la historicidad constitutiva de esa misma noción: “la idea de la universalidad y de los derechos del hombre *ha* penetrado en nuestro mundo...”⁵⁸, mundo en el que aquélla nos permite comprender, juzgar y orientar en adelante la historia de los hombres, así como el devenir de sus culturas y morales, merced al universal de la razón. En todo caso, es al interior de tales perspectivas filosóficas que debemos seguir desde ahora a Weil en éste su regreso a las “virtudes” clásicas, que es en los términos de una(s) libertad(es) que obra(n) en la savia misma de la historia.

En efecto, la libertad que se obliga a y se deja determinar por la razón experimenta ante todo aquello que *se* debe a sí misma para, sobre esa base, serle fiel a su esencial dignidad; pero este deber (relativo a sí mismo) primordial está llamado, igualmente, a expandirse en deberes varios (relativos al otro) que le procuran una efectividad viviente. Y aquéllos acaso ignorarían cómo imponerse sin unas “virtudes” correspondientes que los vuelvan practicables. Es por tal razón que podemos hallar en la obra de Weil a las cuatro virtudes cardinales clásicas —la temperancia, el coraje, la prudencia y la justicia—, aunque pensadas e introducidas como respuestas al mandato único de una libertad tocante al mundo. Mas, dejando de lado lo concerniente a la temperancia —esa virtud que canaliza y modera el deseo carnal para incitarlo a consagrarse a y a satisfacerse con aquello que conduzca al hombre a su excelencia propia—, retomaremos simplemente algunas de las indicaciones de Weil acerca de la articulación de la prudencia con la justicia, si bien, eso sí, insistiendo sobremanera en la mediación inquebrantable del coraje.

Si la prudencia es para Weil una sabiduría propiamente práctica y no una simple habilidad pragmática, tal “‘virtud’ que perfecciona a las demás”⁵⁹, al velar por su éxito en el mundo participa en parejo

⁵⁷ *Ibid.*, p. 157. Todo el pensamiento de Weil se reúne, cual metal imantado, alrededor de esta idea antropológica de la finitud libremente capaz de razón; tales lineamientos se manifiestan con claridad en las pp. 46-48 de su *Philosophie morale*, y más aún en la eximia introducción —“Philosophie et violence”— a su *Logique de la philosophie*, París: Vrin, 1950.

⁵⁸ Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 157.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 122.

grado del rigor incondicional del deber; es sólo en y gracias al discernimiento, al arrostramiento y a la represión resuelta de la violencia en el seno del mundo y del hombre que la libertad puede acoger y tornar efectivo el mandato de la razón⁶⁰. Por lo que aquella sabiduría de lo acabado tiene por correlato la aspiración hacia una justicia (más) universal que no ganaría el vigor ni la efectividad debidos fuera de y sin el auxilio de la virtud del hombre justo: deseosa toda ella ora de legalidad e igualdad (cualitativa no menos que cuantitativa), ora de un reconocimiento que ha de reinventarse perennemente entre los miembros de la comunidad, la búsqueda de la equidad consérvase, aquí y ahora, en medio del frágil equilibrio que se tiende entre el ya fue y el aún por venir de un mundo que haya de ser compartido con mayor justicia; y, así, se la puede denominar sin reservas, como lo hace Aristóteles “la virtud entera”, “empero no simplemente (ἅπλως), sino en nuestra relación con los otros”⁶¹. Entre ambas virtudes, empero, hace Weil hincapié en la posición decisiva del coraje como la capacidad de encarar con nobleza los riesgos que impone la adversidad (Aristóteles), como la aptitud de desear y de articular la razón y la vida, lo sensible y el sentido, el orden y la complejidad: un coraje que no es aquél de las aventuras arbitrarias, sino, todo lo contrario, el de la invención siempre riesgosa del universal razonable unido a lo concreto de la circunstancia y de su azarosa condición efímera; un coraje propio de quien acepte participar en el mundo de los seres vivientes actuando “no sólo según la moral concreta, sino incluso allende esa moral, a la cual se sabe obligado a tornar más universal y, de esa suerte, más moral”⁶². Por lo demás, lo esencial para esta “moral de los vivos”⁶³ reside en la actitud misma de una libertad capaz de “anudar” al máximo esas “virtudes” que se ve obligada a poner en ejercicio

⁶⁰ Sobre este lugar central que ocupa la prudencia en la filosofía de Weil, me remito a la aproximación que propusiera en: “Entre Aristote, Kant et Hegel: la pensée weilienne de la prudence”, en: *La prudence des anciens comparée à celle des modernes*, Besançon: Université de Besançon, 1995, pp. 223-246.

⁶¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 3, 1130a 9 y 1129b 26-27. Antes he abordado este sentido que le otorga Weil a la justicia y al derecho en una contribución, aún en prensa, —bajo el título de “Histoire, raison, action”— en la Semana Europea de Filosofía que tuviese lugar en Lille en noviembre de 1997.

⁶² Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 116.

⁶³ *Ibid.*, p. 140.

conjunto: “la prudencia”, con su evaluación exhaustiva de los riesgos con los que es menester enfrentarse, “dirige de tal modo el coraje” del actuar efectivo en y sobre una circunstancia a la par mundana y sociohistórica, “en vista de la justicia”⁶⁴, vale decir, en el horizonte práctico de un mundo mejor y más equitativamente compartido por los iguales.

La forma del deber encárnase así en la efectividad de la vida, de una vida “virtuosa” que le concierne “al hombre entero”⁶⁵, a la vez “razón y sensibilidad, voluntad y carácter”⁶⁶, tal vida se halla animada y regida por ese señor eminentemente liberal que es la libertad razonable, que “para permanecer con vida, deja vivir lo que controla y en cuya ausencia se tornaría vacía e inútil”⁶⁷. El discurso, lejos de oponerse a la vida, reprimiéndola, la remite a ella misma al formarla, informarla y universalizarla; tarea infinita del “yo” a la par que del “mí”, del sujeto razonable y del carácter sensible⁶⁸. De esa manera, se realiza y se urde el periplo “lógico” que nos guía desde la certidumbre vivida hasta la vida razonable mediante la abstracción del universal: “el discurso nos señala la doble mediación que, a partir de la pérdida de nuestra certeza moral, conduce primero a la reflexión moral y luego a la exigencia de una moral vivida”⁶⁹. Finalmente, y desde ese momento, el sentido antiguo de la perfección lograda y la moderna tentativa de una libertad remitida a sí misma, se reconcilian en esta vida unificada que es algo así como la virtud de las virtudes: “una virtud que es una puesto que, en ella, la vida del ente finito y razonable se

⁶⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁸ Frente a cierto dualismo kantiano, Weil subraya la unidad —dialéctica y siempre en devenir— del hombre: “Yo soy el carácter y soy, al mismo tiempo, la razón; puesto que yo, carácter razonable, puedo ser educado y puedo hacer de la razón algo viviente. así como del carácter algo razonable” (*ibid.*, p. 151).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 162. Esta meditación del discurso referida a la vida se evoca también en la p. 159: “la reflexión moral se funda en la vida moral, la cual comprende mediante tal formalización de sí misma que es una forma vivificante y vivida del hombre, quien sólo de esa manera *es*”.

desea y se vuelve uno”; una virtud que se manifiesta finalmente como “la perfección del hombre en su integridad, la satisfacción del ser sensible en medio de la felicidad del ser razonable, la felicidad del segundo dentro de la justificada satisfacción del primero”⁷⁰. A ese respecto, convendría que preguntásemos por lo que en realidad diferencia a este “individuo moralizado”, en el que “la moral es real”⁷¹, del σπουδαῖος ο del φρόνιμος aristotélicos, quienes también constituyen la verdad concreta y viviente de la ética. La respuesta general yace, evidentemente, en que se trata de ese sujeto *libre* y autoconsciente que conduce al deber al logro pleno de su sentido. A lo cual completaría yo merced a los puntos siguientes, sin duda correlativos: (i) La vida aquí descrita, al ser la vida de la libertad, no sólo se encuentra en constante devenir (moral), sino que es también, y de manera constitutiva, la conciencia del abismal y siempre amenazador riesgo del *mal* en tanto la posibilidad violenta que mora en el corazón del hombre: “el individuo, al tiempo que construye su discurso, encuentra al otro de ese discurso únicamente en sí mismo, y tanto más conscientemente cuanto mayores sean los progresos de su reflexión”⁷². El otro de la moralidad no es solamente la opacidad propia de la a-moral adversidad del mundo y/o de la vida, sino también y ante todo la resistencia o perversidad siempre posible de esa libertad que, en mérito a que es capaz de razón, es capaz, así mismo, de ejercer eventualmente una violencia pura cuando elige hacerlo “*con conocimiento de causa*”⁷³. Así pues, es menester, como dice Weil al comentar a Kant, que hayamos “reconocido (de ese modo) al enemigo *dentro* de nosotros” para descubrimos por esos mismos oficios como “capaces de progresar”⁷⁴. (ii) Por otra parte, esta vida, al estar comprendida dentro de un marco histórico y no sólo natural, se bifurca en invención y *creación* práctica(s), la(s) cual(es) concurre(n), manteniéndose, conscientemente, “en

⁷⁰ *Ibid.*, p. 162. Resulta notable que esta virtud viviente sea pensada como la reconciliación, post-kantiana, de una libertad histórica inseparablemente histórica y finita.

⁷¹ *Ibid.*, p. 158, tesis 58.

⁷² *Ibid.*, p. 161.

⁷³ Weil, Eric, *Logique de la philosophie. o.c.*, p. 61.

⁷⁴ Weil, Eric, *Problèmes kantians*, París: Vrin, 1970, p. 174. Ya he insistido un poco sobre este punto en mi artículo titulado “L’*intolérable*”, en: *La tolérance et les droits de l’autre*, Ginebra: Labor & Findes, 1992, pp. 201-226.

los límites y bajo el imperio de la ley moral y sometida al contexto de una moral histórica”⁷⁵ determinada, y bregando por tornar posible su surgimiento en y desde esta condición socio-histórica de las “formas distintas y superiores de vida”⁷⁶. Lo que nos remite, fundamentalmente, a un género de acción en donde la inspiración ético-espiritual, incitada por el sentido inobjetivable de la ley (universal), acepta empero inscribirse —para de esa manera perturbarlas, derribarlas y transformarlas— en las estructuras e instituciones políticas propias de la humana convivencia⁷⁷.

Como se ve, la *Filosofía moral*, gracias al giro antropológico de la modernidad y de su remisión a la libertad autoconsciente de los sujetos razonables, redescubre el sentido tradicional de la virtud (griega), entendida ésta como la disposición adquirida de desarrollar y ejercer “excelentemente” la o las potencias de existir y de actuar que concilian al hombre con el mundo y con la historia. Y si, de pareja manera, el pensamiento kantiano ha sido centralmente convocado y retomado (en tanto que atinente a la reflexión autoconsciente del reclamo moral), no se ha hecho esto sin la previa crítica e interna superación de la abstracción con la que Kant tiende a enclaustrar su descubrimiento del deber. Pero, antes incluso de Kant, ya la estela de Maquiavelo y sus herederos cobijaba a este renacido sentido de la virtud: la libertad se trueca en *virtud* sólo cuando consigue la fuerza y la aptitud de resistir con resolución los embates de la fortuna, moderando así el concurso de la imprevisible violencia e imponiendo, tanto como sea posible, la soberanía de la razón. Y, a pesar de un resto de moralismo kantiano, es evidente en la obra de Hegel que esta virtud se inspira en una libertad cuyo ejercicio mismo conduce a enlazar al más justo con las vicisitudes del mundo y con los azares de la contingencia histórica: ¿qué es la virtud (*Tugend*) hegeliana sino “la personalidad ética, es decir la subjetividad cuya particularidad completa se encuentra pe-

⁷⁵ Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 168.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 166. Este punto —expuesto por la tesis 21 de la *Philosophie morale, o.c.*, p. 162ss.— lo he desarrollado en mi ensayo intitulado “Raison, liberté, effectivité. Une introduction à la *Philosophie morale* d’Eric Weil”, en: *Cahiers philosophiques* del CNDP, (junio, 1995), pp. 77-94.

⁷⁷ Lo que conduce, lógicamente, a que la *Philosophie morale* desemboque en la *Philosophie politique*, (cf. París: Vrin, 1966).

netrada por su vida sustancial”⁷⁸, y que se confiesa por eso mismo capaz de arrostrar a “los deberes exigidos por las circunstancias en que se encuentra”⁷⁹? Si el actuar aristotélico es un tener (un carácter ya templado) que reviste un modo determinado de ser que se muestre en concordancia con el espíritu en lo que toca a la negatividad, esto acaso la vuelve capaz de un actuar histórico tan libre y razonable como sea imaginable? ¿Debemos por consiguiente reducir estos análisis de Weil a la “repetición” pura y simple del pensamiento dialéctico-especulativo? Nos queda, pues, por examinar esta última cuestión.

La autosuperación de la moral

*La moral de la reflexión es superada merced a la magnanimidad*⁸⁰.

La cuestión de su autosuperación —de su “*Selbst-aufhebung*” o de su “*Selbst-überwindung*”— puebla y modela, sin duda desde su origen, la experiencia y pensamiento morales; la política, la religión o la cultura pueden de ese modo revelárenos como los lugares y/o formas de integración relativizadora de la exigencia ética en sentido propio. Weil, siguiendo a Hegel y Aristóteles, y en oposición a pensadores tales como Kant o Levinas, no desconoce esas posibilidades que se abocan de por sí más a sentar la posición, especificidad y eventuales límites de la “conciencia” que a provocar merma alguna en su originalidad⁸¹. Sin embargo, no se trata de explorar unas figuras de la superación a las que nos sentiríamos tentados, quizás, a juzgar en la “exterioridad”; sino de ahondar más bien, a la par que en la vida virtuosa, en aquello que, en intensidad y puesto que viene del interior, invita a esta vida a escaparse y a sobrepasarse. Con lo cual se aproxima Weil, paradójicamente, al derrotero de un Nietzsche, derrotero al que, por otra parte, es denodadamente alérgico. Baste hacer mención

⁷⁸ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia* de 1817, § 436.

⁷⁹ Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, § 150.

⁸⁰ Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 211.

⁸¹ Aparte de la *Philosophie politique*, es preciso citar la *Logique de la philosophie* y el modo como esta obra apareja la categoría de la “Conciencia” con aquéllas de “Acción”, “Sentido” y “Sabiduría”.

de su tesis 23⁸² que enuncia de un modo claro el vínculo final de la vida moral con la vida, la virtud y la felicidad del individuo: “La vida moral perfecciona la vida del individuo, quien logra la virtud y la felicidad dentro de ella.”⁸³ Ahora bien, conviene subrayar que no hablamos aquí de *las* virtudes particulares o determinadas, entendidas como “las actitudes permanentes del que actúa de acuerdo con tal deber particular”⁸⁴; esas múltiples virtudes —honestidad, coraje, bondad, etc.— son indispensables para el despliegue de la vida práctica del hombre moral, en sus aspectos diversos, en el mundo y relativamente a los otros. Mas a lo que aquí se apunta es a algo distinto y aún más profundo: al paso, en y a través de la vida moral, hacia una realización final que le concierna al ser-para-sí del sujeto moral y que pueda definirse como la “perfección del individuo dentro de la felicidad de esa perfección”⁸⁵ o la “perfección vivida del individuo en su totalidad una”⁸⁶; en suma, el regreso, una vez terminado el recorrido, de una subjetividad viviente o de una vida subjetiva a la conciencia de sí. Resulta con todo típica del pensamiento de Weil la escisión en la que se pliega continuamente: en su andar desde la relatividad sociocultural hasta la incondicionalidad del deber hacia sí mismo, se ha dejado remitir en un primer momento al despliegue plural de los deberes-virtudes hacia el otro, para volver luego a la perfección virtuosa-feliz donde ha de consumarse la vida moral del individuo. Así, no es que exista una oposición dualista entre el interior y el exterior, sino una remisión recíproca donde húndese y profundízase el sentido de cada una de esas dimensiones: un “esfuerzo” —y ésta es una de las cimas de la *Filosofía moral*— paradójico (del concepto) por seguir, y permitirle conservar su rumbo, a la vida moral hasta que ésta se enhieste por sobre sí misma.

Weil comienza por reconocer la agudeza y la verdad de la tesis clásica que afirma que el ejercicio de las virtudes es el único camino que nos lleva a una real felicidad: las virtudes-cualidades toman feliz

⁸² Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 195ss.

⁸³ *Ibid.*, p. 195.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 197.

al hombre que las practique; sobre lo que no hay ni resto de duda. Pero, a despecho de esto, es menester ir todavía más lejos para que podamos sostener que, en sentido pleno, “sólo el hombre virtuoso es feliz”⁸⁷. La felicidad razonable, que se perfila bien frente a la satisfacción empírica (a la cual, por cierto, no se opone, puesto que la necesita), es la virtud misma, es decir, la vida del hombre que ha logrado su realización suma; una vida que se ha librado del yugo externo de la ley moral gracias a que, más bien, se ha dejado transformar y penetrar por ésta, volviéndose plenamente moral. Esta virtud feliz, esta felicidad virtuosa son, finalmente, los bienes privativos del “hombre reconciliado consigo mismo” en tanto que ser inseparablemente “apasionado y razonable”: “la felicidad es la virtud, la virtud es la felicidad del ser razonable dentro de su existencia condicionada y acabada”⁸⁸. Aun cuando, debido a los problemas del hombre y de la historia, no todo haya sido resuelto, aun cuando la violencia permanezca constantemente al acecho en su adversidad, el individuo efectivo acaricia, en y por su vida moral, un logro de sí que lo reconcilia sin reservas consigo mismo, y con un grado tal de razón que la misma libertad goza con su conducta y halla en él deleite. Cómo no pensar en la última y admirable proposición de la *Ética*: “La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella.”⁸⁹

Sin embargo Weil, para así evocar mejor el sentido último de la virtud como la vida que ha alcanzado la unidad de la perfección consumada, no hará mención de Spinoza sino de Aristóteles y de Descartes. Del primero recordará su “μεγαλοψυχία”, aquella magnanimidad o grandeza de alma que estriba en el justo sentimiento de sí, de la propia valía y honor; virtud, pues, del hombre noble, del hombre que es, se sabe y se juzga “digno de grandes cosas”⁹⁰. Del segundo

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 198.

⁸⁹ Spinoza, Baruch, *Ética*, libro 5, proposición 42. Quizá sorprenda que Weil no cite a Spinoza; y, en efecto, su aparente ausencia en el discurso explícito de Weil no deja de despertar interrogantes.

⁹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, o.c., IV, 7, 1123b 15.

esgrimirá su “generosidad”, que es la justa estimación de sí mismo en tanto que libertad resuelta a valerse de su libre arbitrio para emprender y llevar a cabo lo que aquélla discerna como lo mejor⁹¹; virtud del individuo soberanamente autónomo, que procura “que estimemos en muy poco los bienes de los que podemos ser desposeídos y que, al contrario, estimemos sobremanera la libertad y el señorío absoluto que tengamos sobre nosotros mismos”⁹². Nobleza, honor, grandeza de espíritu o dominio de sí, parecen aquí una delicada flor, antigua, moderna, nacida de élites aristocráticas, y conjurada, quizás, para incitarnos a pensar y a vivir una virtud de excepción y orgullo. Pero el comentario de Weil no nos lleva, en lo absoluto, por ese camino.

En efecto, estimar nuestra libertad tanto como a nosotros mismos dignos de lo más grande y excelso, no implica que nos coloquemos únicamente “más allá de todo lo que el exterior pueda ofrecer o rehusarnos”, sino que nos situemos, todavía más fundamental y radicalmente, “más allá de las propias ‘virtudes’”⁹³. La nobleza, aristocracia y grandeza reales sobrepujan no sólo al prestigio ficticio de la exterioridad, sino también a las más sutiles ilusiones de una interioridad fascinada por lo que cree ser “su propia divinidad”⁹⁴ y su falso esplendor. La virtud efectiva, por el contrario, se desinteresa de ella misma así como de todas sus virtudes particulares, encaminando al magnánimo, al generoso o al liberal, vale decir, a quien ha ido más allá o progresado “por sobre sí mismo”⁹⁵, a donde la existencia recibida y acogida se funde con la libertad en un deseo de felicidad razonable. Tal y como lo comprobara y expresase con desusado brío un Eckhart, “la

⁹¹ Cf. Descartes, René, *Tratado de las pasiones*, artículo 153.

⁹² *Ibid.*, artículo 203.

⁹³ Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 199.

⁹⁴ Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, París: Aubier, 1939, 1941, t. 2, traducción de Jean Hyppolite, p. 187. Esta crítica al estéril narcisismo que acecha al “Alma bella”, es, en Hegel, correlativa a una salida de sí (*Enttäusserung*) sin la que no habría para él verdad especulativa alguna; sin embargo, cabría preguntarse si acaso tal menosprecio de sí no resulta a la postre, en la esfera del idealismo absoluto, una forma oblicua de volver a sí (*Erinnerung*). Hay traducción castellana: Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México: F.C.E., 2ª ed., traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. [*N.d.T.*]

⁹⁵ Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 199.

cumbre más alta de lo sublime yace en la sima más profunda de la humildad⁹⁶, de una humildad sin mala voluntad que coincide con las verdades de la pobreza y del desprendimiento y que le permite a todo aquél que consiga estar “en una claridad completa con respecto a sí mismo”, hallarse, también, “en una claridad completa doquiera esté y con quienquiera que esté⁹⁷”.

Lejos pues de complacerse, de manera orgullosa y narcisista, consigo mismo, la felicidad de la vida virtuosa se aferra a ese examen sin reservas que le otorga la posibilidad e incluso la efectividad de una avenencia razonable lo mismo consigo misma que con el mundo y los otros. Ni existe elitismo alguno en una actitud que, muy por el contrario, comprueba su solidaridad esencial con la humanidad común de todos y de cada individuo: el magnánimo “no vela más que por una cosa, que es evitar el desacuerdo consigo mismo. No se toma ni por santo ni por héroe: sabe harto bien que es un ser humano, desvalido, proficuo en pasiones, en violencia; acepta el destino común de la humanidad, y como el hombre que es, inserto en la historia y la naturaleza, desea realizarse”, formarse e informarse para así gozar de un “equilibrio interior que sea el suyo”, acercándose lo más posible y sin “modelo que imitar” a su “perfección⁹⁸”, siempre finita, de hombre capaz de una apertura razonable. Pero la virtud-felicidad de semejante individuo carecería de sustento si remitiera a la moral a la sola integridad de una vida (artística, cultural, etc.) significativa, sin comprometerla a su vez con la participación laboriosa, militante o democrática a la historia y a la vida comunitaria compartida por todos y por cada individuo. Todo ello con la certeza de fondo de que la grandeza probada en el corazón mismo de su vida no podría, en esencia, serle

⁹⁶ Maestro Eckhart, *Sur l'humilité*, texto francés y postfacio de Alain de Libera, París: Arfuyen, 1988, p. 6. Como lo comenta A. de Libera, “el pobre, el humilde y el noble son un solo y mismo hombre, el desposeído, el hombre ‘sin atributos’ (*Eigenschaften*)... el despreocupado” (*ibid.*, p. 66). La cercanía de la ‘magnanimidad’ de Weil con el ‘desasimiento’ de Eckhart no debe ocultar el hecho de que Weil hace gala de una actitud ético-antropológica, distante lo mismo de toda teología de la deificación (Eckhart) que de toda sistematización dialéctico-especulativa (Hegel) y/o cualquier ontología del dejar-ser (Heidegger).

⁹⁷ Maestro Eckhart, *Les traités et le poème*, traducción de G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, París: Albin Michel, 1996, p. 58.

⁹⁸ Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 199.

extraña a ninguno de sus humanos congéneres: en efecto, tal vida “no constituye un territorio cerrado, sino que, ofreciéndose a todos, invita a cada hombre a volverse un aristócrata del corazón”⁹⁹.

Ni simple ideal formal, ni elitismo para individuos excepcionales, ni intelectualismo reservado únicamente para los espíritus “cultivados” o “inteligentes”, esta realización virtuoso-feliz de la existencia no se olvida tampoco de la violencia, del malestar ni del “eterno lamento de la sufriente humanidad”¹⁰⁰; pues lo que se busca y se tiende a lograr comprende también la finitud, entendiéndose por ello lo trágico, de las condiciones materiales más efectivas —y con la más aguda conciencia de las transformaciones que éstas concitan. Y ello sin falsos heroísmos sobrehumanos, sino permitiendo, simplemente, que la humanidad del hombre-lo empuje hasta una verdad nunca colmada ni satisfecha; así, haciendo tal cosa, un ser viviente tan moral(izado) como fuese posible “ya no es más un mero hombre, sino que es más hombre que aquéllos que viven en medio del goce animal y de la contienda de sus apetitos arbitrarios”¹⁰¹. Un hombre tan hombre como cualquier otro, mas libre sin duda de los estereotipos que lo pervierten, empequeñecen e impostan, y que deja que se desarrollen en y a través suyo todas las potencias razonables y significativas de la existencia.

Al término de un camino que le ha permitido al pensamiento elevarse del “concepto moral”, al “contenido de la moral” y a la “vida moral”, la figura del magnánimo nos pone frente a una virtud-felicidad que alcanza una plenitud e intensidad de existencia ciertamente insuperables; como si la moralidad, con lo que entraña de desgarramiento, tensión y esfuerzo, accediese con ella a una verdad en la que se superara sí misma. A pesar de ello, si esta “actitud pura”¹⁰², en lo

⁹⁹ Morel, G., *Éclats de sens*, París: L'Harmattan, 1998, p. 152. Estas páginas de G. Morel sobre la “inanimidad” de “lo cotidiano” y de la integridad efectiva de la “vida espiritual” o “metafísica” me parecen muy cercanas a la actitud ya sobriamente descrita por E. Weil, para quien “todo hombre puede alcanzar lo que de aristocrático tenga” la vida sentida, dado que la moral sólo exige que “se le ofrezca a todo individuo esta posibilidad” (*Philosophie morale, o.c.*, p. 201).

¹⁰⁰ Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 203.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰² *Ibid.*, p. 210.

que comporta “de irrefutable e invencible”, fuese *un* resultado, no será para Weil *el* resultado último de la existencia sentida; aquélla, dice, no es más “una solución de hecho”¹⁰³. Puede que conduzca a la moral de la reflexión hacia su superación viviente y vital; “pero es la reflexión moral la que toma conciencia, mostrándonos que esta superación no es arbitraria”¹⁰⁴. Así pues, si bien el discurso teórico puede reconocer sin dificultad en ella a una realización que eleva a la subjetividad por encima de ella misma, no puede, empero, detenerse ahí; la larga marcha a la que se obliga tiene que traspasar todavía los meandros de la política, asumida como una “moral en marcha”¹⁰⁵, y luego los de la sistematicidad filosófica, entendida como el trabajo del “sentido”, antes de que alcance, por fin, a esa “sabiduría” que “acepta a todas las cosas en su verdad”, tornándose de ese modo “libre para la vida en un mundo que es mundo merced a la seguridad de la razón”¹⁰⁶.

Tal como y ha sido repensada en la *Filosofía moral*, la virtud siempre conserva la idea, legada por su origen griego (ἀρετή), de una disposición adquirida por el (los) ejercicio(s), que se ha vuelto habitual y que nos vuelve capaces de poner en práctica las conductas que nos guían a la completa excelencia. Sin embargo el giro antropológico de la modernidad, y, en especial, la “revolución” operada por Kant en el dominio moral, subordina a la inconmensurable originalidad de la libertad en tanto que capaz de autonomía razonable, a esta orientación propia de una ontología finalista; de suerte que la virtud sería por fuerza una mera modalidad del deber. Pero la inclusión de esta subjetividad obligada en la finitud del mundo y, ante todo, de la historia, nos invita después a retomar la noción helénica del ajuste funcional, si

¹⁰³ *Ibid.*, p. 211.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 213.

¹⁰⁶ Weil, Eric, *Logique de la philosophie, o.c.*, p. 442. Al hacerlo Weil se inscribe como dijéramos en la tradición “sistemática de los filósofos —en especial Aristóteles y Hegel— que intentan pensar la verdad de la moral subordinándola a los horizontes más concretos de la práctica política y de la teoría metafísica o especulativa. Pero, precisamente porque Weil se rehusa a circunscribirse a las perspectivas ontológicas y/o teológicas de esa sistematicidad, optando más bien por una sobria lógica antropológica, podemos decir que hace un mayor y mejor hincapié en lo que la actitud moral, llevada a su verdad última, comporta de irreductible y de insuperable.

bien no sin remitirlo antes a una práctica resueltamente inventiva y creadora en su transformación de las condiciones existentes. Por fin, al término de tan largo periplo, nos hallamos con la felicidad, que connota la virtud consumada del varón magnánimo, de una excelencia abandonada y desasida de sí misma; que es la grandeza de una simplicidad sin fisuras; que es la realización de una libertad cuyo íntimo júbilo se constriñe a ponerse, del mejor y más justo de los modos, en ejercicio y a obrar en el seno mismo de la común condición y su finitud.

Este recorrido sobremano breve nos ha permitido tal vez entrever aquello que podríamos calificar como el “estilo” weiliano de ejercicio del pensamiento, con su modo tan particular de articular una invocación a la historia con la práctica de la responsabilidad intelectual. Una invocación a la historia, en mérito a que nada surge *ex nihilo*, y apoyada en los reconocidos análisis clásicos que brindan sea Aristóteles, Kant, Descartes o Hegel. Aunque con una preocupación constante por re-pensar este legado así como de darle una forma personal de coherencia que sea inseparablemente actual y razonable; pues Weil se ejercita —tanto como nos estimula a ello— en la práctica del pensamiento discutiendo *con* todos los grandes autores de la tradición. ¿Y cómo negaremos que lo que vemos brotar finalmente ante nosotros no es otra cosa que un pensamiento vigorosamente original que recalca a su manera la problematicidad y la pertinencia de una noción que los griegos, al elaborarla en su contexto sociocultural, nos transmitieran, y a la que hemos nuevamente re-cuperado en toda su prístina frescura, confrontándola al mismo tiempo con las exigencias y lo novedoso de nuestro mundo?

Desearía terminar con unas palabras más sobre este último punto, palabras que temo, desgraciadamente —e inevitablemente— pecarán de demasiado alusivas. Sólo recientemente hemos conseguido que “nuestras” modernas sociedades se hallen signadas por el incremento de una competencia mediática y cultural no menos que económica, orientada en principio (¿?) hacia la superación de todos en general y de cada individuo en particular bajo normas comunes que procuran la igualdad (¿?) de los sujetos sociales: es así que André Gorz desprende una tendencia de las presentes estructuras a “alentar a cada miembro para que perpetuamente se renueve y supere a sí

mismo en la cooperación competitiva con sus pares; siendo esa búsqueda individual de la excelencia un objetivo compartido por todos". Gorz no ignora por lo demás las contradicciones que acoge semejante dinámica, donde la igualdad es sólo "de principio" y donde "la excelencia" define a lo sumo una pura competencia funcional. Sea como fuere, es dable presumir que nuestras sociedades de la competitividad y la competencia no pueden hacer, por sí solas, el debido balance de este sentido renovado de la "virtud", ni tampoco de sus múltiples facetas o de su pertinencia ético-política, todo ello necesario para su supervivencia misma, tanto como para que en ella predominen las "riquezas de lo posible" sobre "las miserias del presente"¹⁰⁷; la reflexión vigorosa y austera de un Eric Weil podría, sin duda, contribuir en ese esfuerzo.

(Traducción de Camilo Thorne)

¹⁰⁷ Gorz, A., *Misères du présent, richesse du possible*, París: Galilée, 1997, citado por F. Galichet, *L'éducation à la citoyenneté*, París: Anthropos, 1998, p. 175.