



El papel de la virtud y la fortuna en la vida buena aristotélica

Daniel Malvasio

Departamento de Filosofía de la Práctica – UdelaR.

dmalvas@adinet.com.uy

I

Existe cierto acuerdo en que la posición de Aristóteles respecto al fin último de la vida humana –esto es, su particular visión de la eudaimonía-, no sólo ha resultado ser una de las propuestas éticas que más discusiones suscitó a lo largo de la historia de la filosofía, sino aquélla que aun es capaz de recibir un interés no despreciable de parte de la reflexión contemporánea, y no simplemente como objeto de curiosidad.¹

Por ello, lo que motiva nuestra consideración de la perspectiva aristotélica no es el examen de su influencia, relevante para la historia de las ideas filosóficas, sino más bien defender una lectura de la misma que requiere someter a crítica la pertinencia de cierta interpretación generalmente aceptada, en lo que respecta al lugar de la virtud y la fortuna en la consecución de la vida buena y que en definitiva permite confrontar dos versiones alternativas de la ética del filósofo.

En ese sentido, la tarea específica que el trabajo asume es la de exponer argumentos, cuya razonabilidad –se entiende- radica en contribuir a hacer más comprensibles ciertos pasajes de la ética aristotélica², o volverlos más consistentes con algunos supuestos metafísicos de su sistema.

¹ A modo de ilustración baste citar las palabras de Bernard Williams, de que “(...) *Aristotle’s Ethics still serves as the paradigm of an approach that tries to base ethics on considerations of well-being and of a life worth living*”, Cfr. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985, p. 34. [Trad. Esp. “(...) *la Ética de Aristóteles todavía sirve de paradigma para un modo de aproximarse a la ética que trata de basarla en consideraciones de bien-estar y en el valor de una vida que valga la pena vivir*”, *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monte Ávila, 1997, p. 56].

² Se toma como texto principal la *Ética nicomaquea*. Las citas corresponden a la traducción española a cargo de Julio Pallí Bonet, Madrid, Madrid Editorial Gredos, 1993 y se consulta la traducción al inglés de W. D. Ross, *The Works of Aristotle*, vol. II, The University of Chicago, 1952, pp. 333-436.

² 1098 a 16-20.

Pero, aunque apenas señaladas, de no menor importancia son las indudables consecuencias que se siguen de la lectura propuesta, para las discusiones en curso sobre la justicia distributiva.

Acreditada entonces la importancia filosófica de tal motivación, es preciso suponer en primera instancia que la intención básica de Aristóteles habría sido la de rearticular –a partir de elementos arraigados incluso en el sentido común- una cierta idea del buen vivir, crecientemente socavada por un conflicto que amenazaba su consistencia y se traducía en sustanciales divergencias en el modo de concebir la vida que orienta la práctica moral.

Es posible calibrar así en todo su alcance, la gravedad del desafío al que tuvo que hacer frente el filósofo, tal y como aparece representado por su autoexigencia de dar cabida en su proyecto teórico, a la vez, a motivos tan contrapuestos, como son, por un lado, la idea de la inevitable fuerza del destino que oprime la vida humana (realizada por la herencia trágica), y que el modelo socialmente exitoso de la felicidad como prosperidad refuerza, agravando su vulnerabilidad a los golpes del azar, y por otro, el requisito de autosuficiencia y completitud, notas que la ética en que se inscribe la reflexión de aquél, establecía como condiciones de lo que hace a la vida digna de ser vivida.

De cualquier modo, el programa aristotélico de reunir tales líneas en tensión es lo que ha sido en sí mismo valorado, incluso por muchos de sus críticos, aunque también es cierto que algunos intérpretes contemporáneos califican el resultado alcanzado por Aristóteles, como francamente inestable, o aún inconsistente.³

En apreciaciones similares se afinsa la estrategia de aquellos que, desde una perspectiva moderna (aunque no sólo⁴), pretenden deshacerse del problema, ya sea negando que la eudaimonía connote una vida subjetivamente satisfactoria, ya sosteniendo que el compromiso con la virtud no lleva exactamente a la felicidad, y que ha conducido a hacer el corte de tipo categorial, tan característico de filosofía moral de sesgo kantiano, entre la idea del buen vivir y el llamado punto de vista moral.

Por el contrario, una de las razones que –a nuestro entender- aún justifica el interés en Aristóteles, reside en su asunción de que la vida que es éticamente buena, tiene que ser de alguna manera “beneficiosa” o “conveniente”⁵ para el agente⁶ que la lleva, y por consiguiente, en la particular

³ Ambas conclusiones corresponden, en ese orden, a Julia Annas y a Terence Irwin, Cfr. *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993, p. 364 y “Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle”, en: *Monist*, Vol. 73, Issue 1 (1990), p. 59.

⁴ Así, Martha Nussbaum incluye en tal intento, además de a Kant, a Platón y al “teórico de la buena condición”. Cfr. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; trad. esp. Antonio Ballesteros: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, p. 415.

⁵ Para contribuir a elucidar la posición de Aristóteles, vale la pena recurrir la caracterización que realiza Thomas Nagel de la misma como aquella que define “la vida moral” en términos del “buen vivir”, distinta

forma en que procura integrar elementos tan heterogéneos como la virtud, los diversos bienes externos y la suerte, aunque su efectiva configuración en la coherente totalidad que es el tipo de vida más valiosa que propone, exhiba ambigüedades, que son precisamente el centro de la discusión en curso.

La principal surge ya de la extensa exposición del libro I de la *Ética nicomaquea* dedicada a determinar la naturaleza de la eudaimonía como fin último, donde se puede apreciar que si bien Aristóteles en principio rechaza identificarla con la disposición virtuosa (entre otros posibles candidatos que examina), no obstante, a modo de conclusión reconoce que tal fin no sólo depende de la virtud –al menos como condición necesaria–, sino que en parte está constituido por la actividad de acuerdo con la misma, durante la vida entera.⁷

Son justamente las implicaciones de esta afirmación las que generan las dificultades más serias para hacer plenamente inteligible la propuesta aristotélica, y que han dado lugar a las observaciones críticas de vacilante o aun de inconsistente, formuladas en contra de la misma.⁸

En lo que sigue, nuestra estrategia argumental requiere ocuparnos de elucidar dos cuestiones suscitadas por la idea de que la acción virtuosa constituye el núcleo de la vida buena.

La primera tiene que ver con determinar exactamente en qué consiste la exigencia de corrección inherente a tal tipo de acción, y que pasa por la discusión en torno a cuál es el criterio de evaluación propio de la “praxis”, conceptualmente distinguida por Aristóteles de la demanda de éxito objetivo, como medida propia de la perfección de la actividad poiética.

Con respecto a tal asunto, aunque en principio se considera atractivo para el propósito del trabajo, el intento de Terence Irwin de interpretar la noción aristotélica de corrección, en términos de la idea de obtención de un resultado objetivamente apropiado, se le planteará una objeción que apela a consideraciones del propio Aristóteles y al mismo tiempo, se discrepará con la conclusión de aquél a favor de la salida dada por el estoicismo al embrollo.

Es por ello que creemos más prometedora la dilucidación de la segunda cuestión a los efectos de hacer más plausible la lectura propuesta de Aristóteles.

tanto de la que –inversamente– define el buen vivir en términos de la vida moral, como de la opción que hace prevalecer el buen vivir sobre la vida moral o la que al revés da preeminencia a la vida moral sobre la buena vida. Cfr. *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986, p. 195.

⁶ En este sentido, es posible entender la perspectiva ética aristotélica centrada en el bien-estar, como un caso de la visión más general del enfoque del valor moral que acentúa su carácter de “relativo a” –o “bueno para”– el individuo humano, aunque esto no implica reducirlo al estado subjetivo de sentirse bien, ni dar por buena la acusación del estatuto meramente “prudencial” de las demandas de la ética aristotélica.

⁷ 1098 a 16-20.

⁸ Ver nota 3.

Ésta directamente refiere al tópico de cuán indispensables resultan ser los bienes externos en sentido amplio para llevar una vida buena, en tanto condiciones y medios que hacen posible la realización de la práctica virtuosa, y que deriva en la pregunta de hasta qué punto la calidad moral de esa vida es sensible a la privación o pérdida –debida a los infortunios-, de tales recursos.

La respuesta –adecuada, según nuestro juicio- a ella, requerirá reivindicar la atribución a Aristóteles de una visión del punto de vista moral en abierta contraposición con la dominante en la filosofía moral de sesgo kantiano, en lo que tiene que ver con el papel dado a la suerte moral en la evaluación de las acciones.

II

Así, en cuanto al problema del sentido de la corrección moral, cabe consignar que hay una reconocible dificultad en entender el preciso significado de “kalón”, que figura por ejemplo en la afirmación clave de Aristóteles, de que “[l]as acciones virtuosas son nobles y se hacen por su nobleza”⁹, o también – según diversas traducciones al uso- por su “excelencia” o “belleza”.

Lo más relevante del caso es que, sea lo que sea que “kalón” signifique en detalle, ha sido entendido como haciendo referencia al propósito o télos intrínseco característico de la virtud, y en particular, de la acción virtuosa realizada por una persona plenamente virtuosa, y que pone de manifiesto la insuficiencia de tomar en cuenta, para el punto de vista de la evaluación moral, ya no sólo la mera ejecución exterior del comportamiento, sino también incluso la posesión por el agente de una estructura disposicional y motivacional unificada, si no se cumple la condición de que tal acción sea perseguida por sí misma.¹⁰

Ahora bien, una lectura tan fuertemente “inmanentista” del requisito de la acción virtuosa, podría dar lugar al equívoco de que basta con que se pueda aplicar una descripción de la acción, en términos subjetivamente mentados por el agente, para que la misma sea correcta, es decir, que se considere “bien hecho” o “adecuado” lo que él tiene razones para hacer en determinada circunstancia, de acuerdo con sus creencias y deseos.

Este punto es especialmente subrayado, por ejemplo por Irwin¹¹, como razón para plantear la posibilidad de otro modo de interpretar la corrección, más cercana a la idea de consecución de un resultado apropiado en términos objetivos, y que –él aduce- cuenta con la evidencia aportada por los fragmentos

⁹ Op. cit., 1120 a 23-24.

¹⁰ Annas lo llama “the inner fact about virtue” y llega a plantear que la noción de realizar una acción virtuosa por motivo de lo *kalón* se aproxima a la idea kantiana de cumplir con el deber por razón de cumplirlo. Cfr. *The Morality of Happiness*, p. 370.

¹¹ “Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle”, p. 60.

en los que Aristóteles procura clarificar qué es la rectitud moral, mediante las analogías médicas, o de ejemplos de otras artes, poniendo de manifiesto la común dificultad de determinar regularmente el “medio” y el requerimiento de apreciar lo particular que se verifica en ambos casos.

Si esto fuera así, sería posible atribuir con similar sentido, a la actividad productiva y a la praxis excelente, la aspiración a alcanzar un logro objetivo, -aunque en el segundo caso, debieran cumplirse adicionalmente otras condiciones-, lo que además tendría el mérito de ayudar a entender la problemática declaración del propio Aristóteles, de que la virtud también es elegida con vista a obtener la felicidad, y no sólo por sí misma.

No obstante, aparte del atractivo intuitivo que esta sugerencia de Irwin pudiera tener, lo cierto es que presenta un serio obstáculo en tanto pretendida manera de concebir la adecuación propia de una realización excelente, debido a que lleva a ciertas consecuencias que parecen apuntar en otra dirección, que la que indican muchos textos de Aristóteles con referencia a la praxis.

Así, en pasajes centrales de la *Ética nicomaquea*¹², la virtud es caracterizada por constituir algo digno de elogio o censura, esto es, por su capacidad de ser el objeto apropiado de reacciones morales; condición que –a su vez- supone que, no sólo los actos, sino incluso la disposición virtuosa de la que ellos emanan, sean voluntarios, en el sentido de estar de alguna manera, bajo el control del agente.

Sin embargo, se puede llegar a poner en duda que para Aristóteles, a todas las instancias de acciones que son virtuosas y en las que al mismo tiempo, fuera posible identificar un supuesto logro objetivo alcanzado, se les pueda aplicar de manera coincidente el atributo de voluntariedad (y por tanto, el de responsabilidad), al considerarlas indistintamente desde un punto de vista u otro, razón por la cual –nos parece- se complica el intento de suponer la existencia de una conexión interna entre el hecho de que una acción sea susceptible de alabanza (o censura) moral, y la constatación de su éxito (o fracaso) “real”.

Es más, sería posible encontrar ejemplos de actividades cuya aspiración a la excelencia fuera entendida en términos de éxito, que exhiben incluso una abierta discrepancia en el merecimiento de la atribución de responsabilidad o eximición de ella, según se ponga el acento en el aspecto del logro o en el de la corrección.

Así, sería razonable de acuerdo con Aristóteles, considerar errores excusables, aquellos fracasos del sujeto actuante en producir el resultado objetivo por medio de su acción, en tanto intervenciones técnicamente ineficaces en las situaciones del caso, precisamente en la medida en que las

¹² 1102 b 40.

mismas están sometidas a la variabilidad de las circunstancias y no derivan de la incapacidad del propio agente, para poner en ejecución la destreza que posee.

En cambio, cuando Aristóteles se refiere a la evaluación inequívocamente moral, valiéndose del sentido más intuitivo de excelencia, dice por ejemplo que el hecho de que el sujeto actúe debido a la ignorancia, no es razón para volver necesariamente a la acción menos susceptible de censura, ni para absolver de responsabilidad a su autor, si se trata de conocimientos cuya posesión es exigible al hombre virtuoso y cuyo uso efectivo debería estar bajo su control.

Formulada de otro modo, la cuestión que perturba la lectura –sugerida por Irwin– que acentúa el sentido “externalista” del logro virtuoso, es que sólo si hubiera una correspondencia total entre los elementos que dan cuenta de los diferentes grados de eficacia de la acción y la razón que la hace merecedora de encomio o censura morales, sería posible afirmar que existe una coincidencia nociónal fuerte entre los criterios de éxito y de rectitud, de la virtud; lo que parece no suceder.

Por lo cual, el propio Irwin es llevado a concluir que *“[e]n la medida en que insistimos en el éxito, volvemos más difícil afirmar que la virtud es digna de elogio, ya que hacemos más difícil pretender que ella está bajo nuestro control”*¹³, en contraposición al carácter que Aristóteles precisamente le atribuye.

III

No obstante, el fracaso de “esa” forma de lectura externalista de la corrección propia de la virtud, no supone reconocer a la salida estoica como la más coherente –como plantea tal intérprete–, quien pretende demostrar la mayor razonabilidad del expediente de reducir dicha corrección, y con ello, el propio bien, a un estado interior del sujeto, inmune a las circunstancias, las que sólo pueden incidir en el aspecto exterior del éxito.

Por el contrario, nuestra línea de argumentación se propone defender que el valor de la ética aristotélica, reside justamente en la inserción del criterio de la corrección, en el marco de consecución del buen vivir, entendido como logro de un determinado resultado teleológicamente evaluable y dependiente de condiciones externamente dadas.

Ello pasa por reivindicar primeramente, una interpretación del pensamiento ético de Aristóteles que le atribuye la defensa de una particular

¹³ “Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle”, p. 65; “[t]o the extent that we insist on success, we make it more difficult to claim that virtue is praiseworthy, since we make it more difficult to claim that virtue is up to us”. Traducción de DM.

idea del punto de vista moral, para después derivar lo que a nuestro juicio podría ser una manera de resolver la cuestión de la dependencia del actuar y del vivir, con respecto a los diversos bienes sujetos a la fortuna.

Por lo que refiere al punto de la perspectiva moral, se entiende que Aristóteles admitía como objeto apropiado de evaluación, aún los aspectos de la acción afectados por la constitución del agente y por las circunstancias, y que exceden el ámbito de lo que estrictamente depende de su querer.

Como una razón a favor de esto, se puede mencionar que hay en el propio análisis aristotélico de la voluntariedad de la acción¹⁴, un escollo para las lecturas que pretenden –por el contrario- restringir la responsabilidad moral sólo a aquello que está bajo dominio efectivo del agente.

En efecto, de sus palabras queda claro que no hay una exacta correspondencia entre las condiciones que determinan la voluntariedad de la acción y las que justifican la adscripción de responsabilidad, en el sentido de que alguien cuya acción no es voluntaria, porque lo que ha hecho parcialmente depende de condiciones que no están completamente bajo su control, aún puede plenamente ser susceptible de elogio o recriminación.

De acuerdo con recientes reflexiones éticas que refieren al tópico de la suerte moral¹⁵, el aludido punto de vista evaluativo que se adjudica a Aristóteles, supone aceptar –en contra de lo que constituye el enfoque kantiano- que elementos centrales de la moralidad no son inmunes a azar, de modo tal que habría que admitir que, aún la intervención de factores que no están enteramente en manos de los propios agentes, son normativamente relevantes para hacer una diferencia en nuestras estimaciones del valor ético de sus acciones y vidas.

En consecuencia, es claro que la línea de lectura que aquí se promueve, es discrepante con la que atribuye a Aristóteles haber realizado una decisiva distinción, como es la de separar el bien o el mal moral, de los sucesos favorables o desfavorables que a uno le sobrevengan, la cual sin duda cuenta con el respaldo del pasaje de la *Ética nicomaquea* que expresa que “(...) en modo alguno sería correcto seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o maldad de un hombre no dependen de ellas, (...)”.¹⁶

Sin embargo, y a pesar de ello, resulta aún más reveladora a los efectos de nuestro argumento, la afirmación que inmediatamente sigue en el texto –a saber, que “(...), la vida humana las necesita”-, la que aquí se interpreta en el

¹⁴ *Ética nicomaquea*, III, 1 básicamente.

¹⁵ Referimos a los inaugurales artículos de Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp.20-39; “Postscript”, en Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany: State University of New York Press, 1993, pp. 251-258 y de Thomas Nagel, “Moral Luck”, en *Mortal Questions*, New York, Cambridge University Press, 1979; trad. esp. Carlos Valdés: “La suerte moral”, en: *La muerte en cuestión*, México, FCE, 1981, pp. 51-72, así como a la discusión suscitada por ellos.

¹⁶ 1100 b 5-9.

sentido de que dichos acontecimientos, si bien no determinan la estricta cualidad del vivir como “actividad”, sí contribuyen a, o afectan la cualidad de bien-estar, en tanto “estado” alcanzado en el transcurso de la vida como un todo.

Básicamente, ello supone hacer uso de una distinción intuitiva, entre los aspectos de actividad y de resultado de la vida, que se considera clave para el propósito de asentar la idea de que la ética de Aristóteles considera a cada uno de ellos, elementos igualmente relevantes y entre sí irreductibles, en la estimación de la calidad de la misma, en oposición a la lectura que privilegia el carácter puramente intrínseco de la rectitud moral del actuar.

Y como razón a favor de la interpretación que se promueve, es posible tomar en cuenta aquellos textos aristotélicos que más acentúan el perfil eudaimonista de su concepción, según el cual, la naturaleza de la vida humana excede con creces la excelencia interna de la actividad –aunque parcialmente la constituye-, y también requiere para su florecimiento, tanto de apropiadas condiciones naturales y sociales, como de experiencias subjetivas correlativas, a pesar de que se deba reconocer que la efectiva ocurrencia de tales circunstancias y estados en el sujeto, está determinada en parte por acontecimientos causalmente fuera de su poder.

Una vez establecida tal premisa, el siguiente paso del argumento consiste en dar cuenta, de modo consistente con ella, del núcleo problemático referido al papel que los bienes de la fortuna tienen en la vida valiosa, y apelando para ello también a premisas suplementarias.

Una de éstas surge de suponer, sin posibilidad ahora de fundamentación, que Aristóteles se inclina en la *Ética nicomaquea* por la idea de que el fin último y perfecto es un bien de tipo complejo, según el criterio que distingue entre fines “inclusivos” y “dominantes”¹⁷, de modo de concluir que aquél concibe la felicidad como un tólos que combina diversas actividades y bienes, en contraposición a la lectura intelectualista que enfatiza su simplicidad y autarquía.

Así, la breve fórmula que mejor resumiría el sentido del enfoque eudemonista de Aristóteles, sería el párrafo de esa obra, en el que dice que se puede llamar feliz “(...) *al que actúa de acuerdo con la virtud perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos (...)*”¹⁸.

No obstante, es claro que ella todavía deja en pie el problema más relevante de determinar cómo se articulan los distintos componentes de la

¹⁷ Planteado inicialmente por W. Hardie, Cfr. “The Final Good in Aristotle’s Ethics”, en: *Philosophy* 40 (1965), pp. 277-295, y retomado entre otros por J. Ackrill, Cfr. “Aristotle on Eudaimonia”, en: Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley and Los Angeles, California, pp. 15-33.

¹⁸ *Ética nicomaquea.*, 1101 a 14 – 16. Se cambia la forma interrogativa que tiene en el texto, por la afirmativa, a los efectos de la exposición.

eudaimonia, y también que la dilucidación del mismo resulta clave en el tema de la relación entre virtud y bienes exteriores.

En principio, las afirmaciones de Aristóteles al respecto, no dejan lugar a dudas de que los elementos de la eudaimonía no tienen igual rango, en cuanto a la contribución que hacen a ella, al decir por ejemplo que “(...) *las actividades de acuerdo con la virtud desempeñan el papel principal en la felicidad (...)*” y también que “(...) *las actividades rigen la vida (...)*”.¹⁹

De todos modos, aunque aclaratoria, tal proposición no resulta aún una explicación suficiente para la cuestión que se estima central, esto es, la determinación exacta del valor de que son portadores los bienes externos, y que ha dado lugar a distintas hipótesis interpretativas, cuyas razones se examinan.

Como supuesto necesario de la forma que se propone de contestarla, se asume como fundamental la distinción hecha por Julia Annas²⁰ entre, por un lado, la idea de que dichos bienes son doblemente instrumentales, en tanto auxiliares de la realización de la actividad excelente conducente a la felicidad, y por otro, la de que ellos importan por sí mismos para ésta. Esto es así, porque se piensa que tal distinción es capaz de iluminar específicamente la modalidad de valor con que dichos bienes intervienen en la vida –y que no resulta capturada por la discusión que versa simplemente sobre el lugar que ocupan como “medio” para, u “objeto” de, las acciones.

Y, desde ya cabe enunciar que lo que el argumento en desarrollo pretende, es fundamentar la tesis de que tales bienes poseen para Aristóteles un valor irremplazable en cuanto a su contribución a la felicidad, en razón de constatar que la visión alternativa, resulta menos plausible aún, por sus consecuencias para lo que se estiman son las intuiciones de orden metafísico del filósofo.

Pues, aunque es innegable que si se considera que los bienes tienen un valor por sí mismos (en el sentido indicado), surge la dificultad de arreglárselas con la exigencia teórica de autosuficiencia de la vida buena, que Aristóteles plantea, no lo es menos que la idea de la mera instrumentalidad de los mismos, parece llevar a un resultado menos convincente todavía.

En primer lugar, esta perspectiva no congenia fluidamente con lo que se supone constituye una razonable reconstrucción del trasfondo antropológico y metafísico del pensamiento aristotélico.

Brevemente explicitado, se puede sostener que de acuerdo con éste, el tipo de ente que es el humano tiene una naturaleza mixta, que supera en alcance las potencialidades y virtudes que definen el rango general propio de lo

¹⁹ Op. cit, 1100 b 10-11 y 1100 b 34 respectivamente.

²⁰ Cfr. *The Morality of Happiness*, p. 378.

viviente (incluido la animalidad), pero a la vez, está por debajo de la exclusiva excelencia asequible sólo a lo divino, lo que determina que si bien el hombre es capaz de desplegar una modalidad de ser más activa y menos vulnerable al mundo que le rodea, que la de los simples seres vivos, ella jamás adquirirá la forma de una existencia no sometida a las diversas contingencias y sin necesidad de ese mundo para su plenitud, como la del ente perfecto.

De ahí, que se pueda juzgar pertinente afirmar como tesis distintivamente aristotélica, que los bienes externos adquieren un valor propio, y así el reconocimiento de que tienen la capacidad por sí mismos de añadir un plus a la felicidad, o de provocar su privación, independiente incluso del necesario aporte que hacen a la realización de la actividad virtuosa.

Esto es lo que Annas, en el citado libro, plantea como argumento crítico de la lectura instrumentalista²¹, a la que hace responsable de tener que asumir las consecuencias intuitivamente chocantes, que surgen cuando se consideran los efectos de la carencia o disminución de los bienes externos, sobre las posibilidades de conducir y lograr una vida buena.

Así, por un lado, ella observa en contra de John Cooper²², quien se inscribe en esa línea de interpretación, que cuando Aristóteles habla por ejemplo, de que la pérdida de los buenos hijos afecta la felicidad de un hombre virtuoso, ello debería entenderse según tal hipótesis, en el sentido de que, sobre todo le priva de la oportunidad de ayudarlos en el curso de sus vidas (esto es, de una condición para la práctica de cierta virtud), mientras que normalmente consideraríamos que ello constituye por sí mismo algo terrible.

Y aún más, concluye con una gran carga retórica que, según tal lectura,

*“la persona virtuosa torturada en la rueda dejaría de ser feliz sólo debido a que su perspectiva de futuras actividades virtuosas es lejana [, y no porque] ciertamente ser torturado en la rueda deba ser intrínsecamente malo, si algo lo es”.*²³

Y en segundo lugar, afirma más en general que habitualmente no comparamos entre sí los bienes externos únicamente en función de su posible contribución a la actividad excelente:

“por ejemplo, pensamos que la salud tiene que ser sencillamente preferida a la enfermedad [, mientras que s]egún esta interpretación tales comparaciones son erróneas, y la persona virtuosa no las hará: ella preguntará sólo si la salud o la enfermedad contribuirán más a la futura actividad

²¹ A la que llama la “internal-use view”, *The Morality of Happiness*, p 378.

²² “Aristotle and the Goods of Fortune”, en: *Philosophical Review*, 94 (1985), pp. 173-97.

²³ *The Morality of Happiness*, p. 380: “(...) the virtuous person broken on the wheel fails to be happy only because his prospect for future virtuous activity are dim [but not because] surely being broken on the Wheel must be intrinsically bad, if anything is”. Traducción de D M.

virtuosa. Preferirá la primera por el mayor rendimiento a este respecto, y si no hay ningún modo de elegir entre ellas, será indiferente".²⁴

Por tal motivo, la mencionada autora plantea la que denomina "external-use view"²⁵, que considero tiene el mérito no sólo de resolver los aspectos contra intuitivos recién aludidos de la visión alternativa, sino de estar más en consonancia con lo que son las intenciones metafísicas más profundas de Aristóteles sobre la necesidad constitutiva de los recursos externos para la vida humana.

Pero especialmente, a nuestro juicio dicha perspectiva tiene el mérito de hacer posible que el virtuoso tenga una razón independiente para obtener tales bienes por sí mismos, aún en el curso de una acción virtuosa y sin dejar de emprender su realización por motivo de ella, y que evitaría así convertir la distinción aristotélica praxis-poiésis en una dicotomía entre tipos de acciones mutuamente excluyentes.

Sin embargo, tal visión debe hacerse cargo del problema planteado con relación al carácter autosuficiente de la felicidad. Pues, si a partir de cierto nivel mínimo de bienes, alguien es feliz y está en condiciones de ejercitar sus virtudes, cabría suponer que un aumento en la disponibilidad de los mismos, le permitiría perfeccionar la excelencia y la calidad de su felicidad, algo cuya autosuficiencia precisamente excluiría.

A modo de respuesta al mismo, es posible extraer de la propia oposición aristotélica *theoria-praxis* como candidatas a constituir la eudaimonia, una razón para sostener que sólo la perfecta autarquía de la contemplación, conforme al elemento divino, de suyo insensible a los bienes externos implicaría un conflicto con sus variaciones, mientras que las eventualidades inherentes a la vida del animal político, necesariamente hacen que su felicidad sea siempre un frágil equilibrio abierto a las contingencias, por supuesto que sin ignorar el valor de la virtud para Aristóteles, único capaz de brillar por sí mismo aún en las más adversas condiciones de vida, pero nunca comparable con el modo en que lo hace la "buena voluntad".

Pero, lo que importa sobre todo es expresar nuestro acuerdo con la conclusión de que, si bien es verdad que ambas perspectivas sobre los bienes fueron sugeridas por Aristóteles, y "(...) conducen a dificultades que el propio

²⁴ Ibidem., p. 380: "(...) we think that health is straightforwardly to be preferred to disease, for example [, while that o]n this interpretation such comparisons are mistaken, and the virtuous person will not make them: he will ask only if health or disease will contribute more to his future virtuous activity. He will prefer the one with the greater yield in this respect, and if there is nothing to choose between them he will be indifferent". Traducción de DM.

²⁵ Ibid. p. 381.

Aristóteles no resuelve”, hay en su obra razones fundamentales para pensar que “[é]l parece más inclinado a la visión de tipo externo” .²⁶

Es más, al volver a plantear la otra tesis considerada esencial de la interpretación que se propone, como lo es la del peso de la fortuna en la vida del hombre bueno, es preciso tener presente que, en primera instancia se procuró defender la idea que rechaza atribuir a Aristóteles, una perspectiva kantiana del punto de vista moral, lo que se espera resulte en lo que sigue más convincente, al acotar los términos del enfoque aristotélico sirviéndonos de categorías propias de la filosofía actual.

Al respecto, se puede afirmar que el pensamiento de Aristóteles gana en inteligibilidad a la luz de la distinción semántica, reflejada por uno de los usos más aceptados de los términos *moral* y *ética* en el contexto de la filosofía moral de nuestros días²⁷, en busca precisamente de clarificar el punto de contraste en asuntos de la práctica entre el aristotelismo (en sentido amplio) y el kantismo.

Y específicamente con referencia al tópico de la incidencia de la suerte, se entiende que tal oposición se manifiesta en que, si bien Aristóteles aceptaría que la evaluación estricta de la moralidad de las acciones, requiere la adopción de un punto de vista que haga abstracción de aquella, es posible interpretar que su concepción ética global subordina tal tipo de valor a la consideración normativamente más relevante de la vida buena, con respecto a la cual reconoce a la fortuna un papel no despreciable.²⁸

Pero todavía más, si se aceptan como supuestos razonables el que para Aristóteles existen casos de adscripción de responsabilidad, aún cuando no haya una estricta voluntariedad de la acción, y a la vez, que hay una necesaria contribución de los recursos externos al florecimiento de la vida humana, sería posible avanzar y afirmar que ambas tesis lo comprometen con una particular perspectiva del agente moral.

Con ello se pretende sostener que, aunque sea cierto que el logro de la vida buena en parte está constituido por la actividad excelente, el disponer de los bienes sin los cuales no es posible –o es muy difícil- la práctica de la virtud, pero sobre todo, el recibir la formación y educación requeridas para llegar a ser un sujeto virtuoso, son hechos que, en un importante grado, están más allá del propio control de los sujetos humanos.

Lo cual, expresado en vocabulario kantiano en préstamo, no significa sino el rechazo de Aristóteles a toda idea de una naturaleza nouménica del

²⁶ Annas, *Ibid.*, p. 383. “(...) lead to difficulties which Aristotle himself does not solve”; “[h]e seems more inclined towards the external kind of view”. Traducción de DM.

²⁷ Por ejemplo, es el caso de Bernard Williams y Paul Ricoeur, por mencionar a dos autores con perspectivas filosóficas bien disímiles.

²⁸ En esto seguimos el análisis de Bernard Williams en *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp.20-39 y en “Postscript”, en: Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany: State University of New York Press, pp. 251-258.

agente, dado que sólo una condición tal hace conceptualmente necesaria la negación de la suerte moral, y por el contrario, implica el reconocimiento de que la constitución de la identidad del sujeto moral depende de su inevitable y azarosa inserción no sólo social²⁹, con los consiguientes compromisos normativos de reciprocidad.

Finalmente, en lo que refiere a las discusiones en curso sobre la justicia distributiva, el hecho de reivindicar que el punto de vista moral sea sensible a los factores debidos a la suerte moral, no supone tener que asumir las implicaciones sociales no igualitarias propias de una concepción política como la de Aristóteles, sino que hace posible abogar por una forma de igualitarismo más exigente, en tanto que focaliza su atención moral en las condiciones de bienestar (“igualdad de resultados”) y sobre todo promueve demandas de igualación que necesariamente deben tomar en cuenta la incidencia de dichos factores y compensar a los de alguna manera desfavorecidos en esos términos.

Bibliografía

- Ackrill, J. L., “Aristotle on Eudaimonia”, en Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley and Los Angeles, California, 1980, pp. 15-33.
- Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Annas, Julia, “Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics”, *Ethics* 105 (1995), pp. 241-257.
- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. esp. Julio Pallí Bonet, Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- Aristotle, *The Works of Aristotle*, translated into English under the editorship of W. D-Ross, Chicago: The University of Chicago, 1952, vol. II, pp. 333-436.
- Cooper, J., “Aristotle and the Goods of Fortune”, en: *Philosophical Review*, 94, (1985), pp. 173-97.
- Guariglia, Osvaldo, *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997.
- Irwin, T. H., “Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle”; en: *Monist*, Vol. 73, Issue 1 (January 1990), pp. 59-79.
- Irwin, T. H., “Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness”, en: M. Schofield y G. Striker (ed.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (trad. esp. Julieta Fombona: “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, en: *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Manantial, 1990, pp. 211-50).
- Irwin, T. H., “Prudence and Morality in Greek Ethics”, *Ethics* 105 (1995), pp. 284-295.

²⁹ A pesar de las resonancias comunitaristas, ello no implica suscribir en detalle a todas sus tesis interpretativas de Aristóteles.

- MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, 1999 (trad. esp. Beatriz Martínez de Murguía: *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001).
- MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.
- Nagel, Thomas, "Moral Luck", en *Mortal Questions*, New York, Cambridge University Press, 1979 (trad. esp. Carlos Valdés: "La suerte moral", en: *La muerte en cuestión*, México, FCE, 1981, pp. 51-72).
- Nagel, Thomas, *The View From Nowhere*; New York, Oxford University Press, 1986.
- Nelkin, Dana, *Moral Luck*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Summer 2001), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/moral-luck/>.
- Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986 (trad. esp. Antonio Ballesteros: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995).
- Ricoeur, Paul, "Le soi et la visée éthique", en: *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 199-236.
- Striker, Gisella, "Greek Ethics and Moral Theory", *The Tanner Lectures on Human Values*, The University of Utah, 1987. <http://tannerlectures.utah.edu/lectures/striker88.pdf>
- Verhaegh, Marcus, "Contemplation and Politics in the Life of the Aristotelian Philosopher", en *Ethic@*, vol. 1, Nº 1, Jun. 2002, pp. 15-25. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/>
- White, Nicholas, "Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics", en: *Ethics* 105 (1995), pp. 258-283.
- Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.
- Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp.20-39.
- Williams, Bernad, "Postscript", en Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany: State University of New York Press, 1993, pp. 251-258.