

**SOBRE LA CORRECCIÓN MORAL Y LA VIDA BUENA
EN ARISTÓTELES: ALGUNAS DISCREPANCIAS CON EL
PROFESOR GUARIGLIA.**

DANIEL MALVASIO

**Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UDELAR
Instituto de Profesores "Artigas", CFE**

Este artículo es una reelaboración sustantiva del trabajo presentado en el seminario de Maestría "La dialéctica entre felicidad y virtud en la ética: de Aristóteles a John Stuart Mill", dictado por el Profesor Osvaldo Guariglia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, en el año 2004.¹

En el mismo Guariglia expuso con claridad y erudición las tesis fundamentales que articulan la ética aristotélica y sus implicaciones, sin omitir considerar los pasajes más oscuros del texto que desafían nuestra comprensión, con respecto a los cuales desplegó una línea argumentativa que dejaba entrever una fundamentada interpretación de inequívoco sesgo kantiano.

Esta percepción fue confirmada al leer en su libro *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, que cuando el filósofo afirma que el hombre prudente

(...) sabe juzgar no solamente lo que bueno para él sino para cualquier ser humano (...) [Guariglia sostiene que con ella] Aristóteles se ha aproximado hasta casi coincidir con uno de los principios formales

1 También cursé el seminario titulado "Las concepciones de la vida buena: los modelos clásicos y su recepción en la discusión actual".

*sobre el que más se ha insistido en la filosofía moral del presente siglo: el la imparcialidad [de modo que] las diferencias entre una concepción kantiana de la razón práctica y la concepción aristotélica se hacen muy tenues (...).*²

O también cuando entiende que si bien la cuestión del

fundamento racional del juicio moral que atribuye la dignidad de ser un fin en sí mismo a determinadas acciones (...) seguirá, a [su] juicio, siendo enigma dentro del marco de la ética aristotélica (...) [considera que ésta] se acercó (...) hasta casi coincidir con [la] solución de la moderna ética cognitiva postkantiana³, en abierto desacuerdo con] la ética neoaristotélica que preconiza (...) la reducción de la concepción aristotélica al mero hábito cultural, vaciándola de la fuerte impronta racional [que la caracteriza].⁴

Aquella percepción y afirmaciones como las precedentes fueron la motivación del trabajo final del seminario, y son el desafío para la lectura alternativa de la ética de Aristóteles que ahora defiendo al responder a las críticas que acentúan sus debilidades –e incluso inconsistencias- y que se fundan en el supuesto de que la perspectiva estoica representa una visión más atractiva y plausible.

El trabajo se concentrará en dos cuestiones especialmente controversiales, que tienen que ver con la afirmación de que la acción virtuosa es constitutiva de una vida humana óptimamente valiosa, pero a la vez, que la consecución de ésta necesita de los recursos externos dependientes de las contingencias de la suerte.

A modo de breve introducción, en la sección (I) son explicitados los términos del problema bajo discusión.

La parte (II) se ocupa de determinar en qué consiste la corrección propia de tal tipo de acción, ya que si por un lado su criterio de evaluación en tanto que “praxis”, es distinguido por Aristóteles del que se focaliza en la calidad del resultado producido, por otro también parece no descartar por completo el requerimiento de que se alcance algún tipo de logro.

2 (1997), pp. 305-306.

3 Entendemos que se refiere a las teorías éticas contemporáneas posteriores a Kant –entre otras, a la ética del discurso- que básicamente comparten supuestos del enfoque kantiano.

4 Op. cit., pp. 177-178.

Se ha objetado que la interpretación “objetivista” de la corrección específica de la virtud, aunque sugerida por las numerosas analogías con las artes planteadas por Aristóteles, se contrapone con su afirmación de que las acciones virtuosas son precisamente dignas de elogio por su carácter voluntario, lo que no ocurre con la obtención de los resultados externos que no está bajo el control del propio agente.⁵

A pesar de ser una razón atendible, se expondrá una argumentación a favor de la importancia del logro objetivo que la práctica excelente debe alcanzar, que a la vez responda a la objeción señalada.

Finalmente, la parte (III) refiere a la relevancia de los recursos externos, el acceso a los cuales está más allá del control del agente, para perseguir con expectativa de éxito la vida feliz en sentido aristotélico, y se pretende mostrar la plausibilidad de la lectura que les da un valor intrínseco, en tanto condiciones sin las cuales no es posible el ejercicio de algunas de las virtudes, lo que permitiría concluir que el carácter valioso de esa vida es sensible a la privación o pérdida de los mismos –debidas a los infortunios.

Para ello es necesario atribuir a Aristóteles una visión del punto de vista moral en abierta contraposición a la dominante en la filosofía moral de orientación kantiana, en lo que tiene que ver con el papel dado a la suerte moral en la evaluación de las acciones.

I

Existe un amplio consenso en que lo que Aristóteles afirma con respecto al fin último de la vida humana –su particular visión de la eudaimonía–, no sólo ha resultado ser una de las propuestas más influyentes y más debatidas lo largo de la historia de la filosofía moral, sino que aún constituye una reserva de intuiciones y razones

5 Esta es la principal razón de Terence Irwin (1990) para sostener que la concepción estoica de la virtud es la que mejor expresa en términos de consistencia la posición de Aristóteles, exactamente a la inversa de quienes desde la antigüedad afirman que la tesis estoica sobre los indiferentes preferidos termina por hacer que la diferencia con aquélla sea sólo verbal.

a la que recurren los distintos neo-aristotelismos en el marco de la reflexión contemporánea.⁶

Más allá de los intereses histórico o actual que se puede adoptar con respecto a la ética de Aristóteles, el propósito de este trabajo se limita a exponer razones que sustenten cierta interpretación, cuya aceptabilidad –se entiende– radica en que es capaz de hacer más comprensibles ciertos pasajes de su obra⁷, a la luz de ciertos rasgos culturales de la época y de supuestos relevantes de su filosofía.

Es preciso asumir en primera instancia que la intención básica de Aristóteles habría sido la de rearticular –a partir de opiniones arraigadas en el sentido común de la época– una cierta idea del buen vivir, crecientemente socavada por un conflicto que amenazaba su coherencia y se traducía en sustanciales divergencias en el modo de concebir la vida que orienta la práctica moral.

Se puede calibrar así en todo su alcance la gravedad del desafío al que tuvo que hacer frente el filósofo, tal como aparece representado por la autoexigencia de dar cabida en su teorización a motivos tan contrapuestos, como son por un lado, la idea de la inevitable fuerza del destino que oprime la vida humana y la hace vulnerable a los golpes del azar (asumida por la tradición poética trágica y por los ideales sociales de la época que identifican la felicidad con la prosperidad) y por otro, los requisitos teóricos de autosuficiencia y completitud que su propia reflexión establecía como condiciones sin las cuales la vida no es digna de ser vivida.

Es por esa razón que el proyecto aristotélico de hacer compatible ambas perspectivas en tensión ha sido positivamente valorado, incluso por muchos de sus críticos, aunque también es cierto que algunos de ellos aducen que la posición defendida por Aristóteles, es francamente inestable⁸ o aún inconsistente.⁹

6 Así Bernard Williams señala 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”, (1985), p. 34. [Trad. Esp. (1997), p. 56. “(...) 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”].

7 El texto fuente de referencia será la *Ética nicomaquea*.

8 Julia Annas (1993), p. 364.

9 Terence Irwin (1990), p. 59.

En apreciaciones similares se afinca la estrategia de aquellos que, desde una perspectiva moderna (aunque no sólo¹⁰), 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, lo que ha conducido a hacer el corte categorial, tan característico de filosofía moral en sentido kantiano, entre la idea del buen vivir y el llamado punto de vista moral.

Por el contrario, una de los motivos que –a nuestro juicio- 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”¹¹ para el agente¹² que la lleva, y por consiguiente, en la particular 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.¹³

10 Martha Nussbaum incluye en tal intento, además de a Kant, a Platón y al “teórico de la buena condición”. (1986), p. 329 (trad. esp. (1995), p. 415).

11 Thomas Nagel (1986, p. 195) clasifica la posición de Aristóteles como aquella que define “la vida moral” en términos del “buen vivir”, y en tal sentido la distingue tanto de la que –inversamente- define el buen vivir en términos de la vida moral, como de las opciones 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.

12 En este sentido, es posible entender que la perspectiva ética aristotélica se centra 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, aunque esto no implica reducirlo al estado subjetivo de sentirse bien, ni aceptar que las exigencias éticas tengan un carácter meramente “prudencial”.

13 1098 a 16-20.

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.

II

Por lo que refiere al tópico de cuál es el sentido de la corrección moral, hay una reconocible dificultad en captar 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”¹⁴, 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 detalle¹⁵, 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, lo que pone de manifiesto la insuficiencia de tomar en cuenta, para el punto de vista de la evaluación moral, ya no sólo el mero 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.¹⁶

Ahora bien, una lectura “inmanentista” de lo requerido por 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

14 Ética nicomaquea 1120 a 23-24.

15 Irwin (2011, p. 240) señala que las tres interpretaciones –estética, psicológica y moral– rastreables en el corpus aristotélico con relación al término “kalón”, demuestran la especial complejidad para captar su(s) significado(s) y sus posibles traducciones.

16 Annas (1993, p. 370) 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.

razones para hacer en determinada circunstancia, de acuerdo con sus creencias y deseos.

Esta dificultad es reconocida por Terence Irwin¹⁷ como una razón para entender la corrección moral, en términos más aproximados a la idea de consecución de un resultado apropiado, y que –él aduce– cuenta con la evidencia aportada por los fragmentos en los que Aristóteles procura clarificarla, mediante analogías médicas, que hacen hincapié en la dificultad de determinar regularmente el “medio” y el requerimiento de apreciar lo particular que se verificaría en ambos tipos de actividades.

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 la segunda se deberían cumplir condiciones adicionales), lo que también permitiría además echar luz sobre la problemática declaración del propio Aristóteles, de que la virtud también es elegida con vista a obtener la felicidad.

No obstante, aparte del atractivo intuitivo que esta sugerencia pueda 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 tiene implicaciones que parecen apuntar en una dirección distinta, de la que indican muchos textos de Aristóteles con referencia a la praxis.

Así, en pasajes centrales de la *Ética nicomaquea*¹⁸, 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, son 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 parece complicarse el intento de suponer la existencia de una conexión

17 (1990), p. 60.

18 1102 b 40.

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 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 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 nocional fuerte entre los criterios de éxito y de rectitud de la virtud; lo que parece no suceder.

Por lo cual, Irwin concluye 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 sostener que ella está bajo nuestro control”¹⁹, que es precisamente la condición que la define según Aristóteles.

19 (1990), 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”.

Ello es una razón de peso a favor de la lectura de sesgo “proto-kantiano”, porque sólo si se entiende el valor moral de una acción como algo intrínseco a ella e independiente del resultado efectivamente alcanzado, es posible salvaguardar su carácter virtuoso, pese a su fracaso en lograr el efecto intencionado –salvo en el caso de que se deba a un error del cual el agente sea culpable.

Sin embargo, una interesante réplica a favor del “externalismo” es formulada por Jennifer Whiting²⁰ al sostener que es posible a la vez evitar que tal “ineficacia” de la acción comprometa o menoscabe su excelencia y la del agente, sin tener que asumir que el fallido desempeño es completamente irrelevante al evaluar en cada caso la ejecución virtuosa.

Para ello propone entender “la elección de la acción virtuosa por sí misma [apelando a la propia] explicación de Aristóteles de [lo que implica] amar a la persona virtuosa por ella misma”²¹, es decir, debido a que es cierto tipo de persona –y no por la utilidad o placer que brinda.

La analogía radica en concebir la elección de la acción virtuosa “simplemente porque es cierto tipo de acción y en la medida en que es precisamente la acción que es (...)”²², la que es definible con independencia del motivo que tiene el agente para realizarla.

Ello se vuelve plausible si nos atenemos a la propia distinción que hace Aristóteles entre quien realiza una acción “en el modo en que una persona virtuosa la haría”²³, esto es, que su único motivo sea elegirla por sí misma y aquel que simplemente la realiza sin ser virtuoso.

Por la misma razón que en el caso de la relación de amistad, si alguien elige llevar a cabo una acción en apariencia virtuosa debido al placer que le acarreará, ello implicaría que la acción no sea genuinamente tal, o que lo sea sólo por casualidad, en la medida en que es realizada simplemente con vistas a obtener una recompensa

20 (2002).

21 Op. cit., p. 274. “(...) choosing a virtuous action for itself on Aristotle’s account of loving a virtuous for herself”.

22 Ibidem, p. 276. “(...) *simply* for being actions of a certain sort and insofar as each is just the action it is (...)”.

23 Ética nicomaquea, 1105b 5.

externa –que por esa razón se podría obtener independientemente de la acción.

Sin embargo, de ello –aduce la autora– no se sigue que no se pueda identificar a cada clase de acción virtuosa como tal por referencia a un contenido conceptual propio²⁴, en parte constituido por el “(...) objetivo externo al que [aquella] típicamente se dirige”.²⁵

A modo de ejemplo, si la acción generosa se caracteriza dar una cantidad correcta de dinero a la persona que lo merece en la circunstancia debida, lo que efectivamente recibe el beneficiario constituye el resultado externo exactamente pretendido y requerido por tal clase de acción, empíricamente distinguible de la indebida concesión gratuita recibida por una persona que no la merece.

De acuerdo con la explicación anterior, se desprende que lo que además se exige al individuo plenamente virtuoso es que al llevar a cabo la acción, identificada como tal y tal por un resultado intrínsecamente definido, su único motivo sea lograr el resultado en cuestión.

Ella se ajusta también al requisito de que la acción virtuosa en Aristóteles, y en general en la ética antigua, no puede tener ninguna connotación consecuencialista, ya que el propósito del agente consiste en “conseguir (...) los bienes, más que en los bienes mismos [o] un buen estado de cosas (...) dado que estos no tienen una conexión esencial con [su] actividad”²⁶, en la medida en que podrían serles concedidos por otro.

Por una razón similar, la explicación propuesta puede dar cuenta sin dificultad del rechazo a cualquier concepción del actuar virtuoso en términos de un modelo de racionalidad entendida como maximización de un estado de cosas, ya que el propósito del mismo es actuar y vivir de cierto modo, lo que resulta claro sirviéndonos de la pregunta de Annas de “(...) por qué [alguien] querría maximizar

24 Conceptualmente independiente de que sea el tipo de acción que realizaría un agente virtuoso al elegirla por sí misma.

25 Whiting (2002), p. 277. “(...) by appeal to the external ends at which virtuous actions of various sorts typically aim”.

26 Annas (1993), p. 37. “(...) getting (...) goods, rather than just the goods themselves [or] a good state of affairs (...) by the fact that they have no essential connection to (...) activity”.

[su] actuar valientemente[, si está] actuando valientemente cuando le es exigido".²⁷

Sin embargo, vale la pena advertir apelando nuevamente a Whiting que aunque la

*explicación [propuesta] incluye apuntar a cierto tipo de resultado externo en la noción de elegir la acción virtuosa por sí misma, [lo hace de] de un modo diferente al que pretenden las concepciones estoicas[, pues en estas] lo que se elige por sí mismo es (...) la aspiración y no el resultado externo al que se aspira[, ya que] aquello que el sabio estoico elige por sí mismo es apuntar-a-cierto-tipo-de-resultado-externo.*²⁸

A nuestro juicio este punto debilita el argumento de Julia Annas, quien pretende extraer una razón ética sustantiva a favor de la concepción estoica de la felicidad, a partir de considerar que el uso por Aristóteles de los términos griegos "telos" y "skopos" como sinónimos, pasa por alto que sólo el primero –pero no el segundo– "(...) sugiere la actividad del agente, su hacer u obtener algo"²⁹, privándose de la distinción clave que manejan los estoicos entre "ser feliz" –entendido como conseguir serlo– y la "felicidad" como algo y estado obtenido.

Se concluye además que, pese a las dudas que pueda suscitar la lectura externalista de la corrección virtuosa, ello no implica tener asumir –como plantea Irwin– que la versión estoica sea la única salida coherente para Aristóteles, dado el explícito rechazo de éste a concebir la vida buena en términos de algo interno al sujeto, inmune a las circunstancias que sólo pueden incidir en el aspecto del irrelevante resultado externo.

27 Op. cit., p. 38. "Why would I want to maximize my acting courageously (...) ? I am at acting courageously when it is required".

28 (2002), p. 280. Las expresiones en negritas sustituyen las itálicas del texto en inglés. "This account builds aiming at a certain sort of external result into the notion of choosing a virtuous for itself, but it does so in a way different from that in which Stoic accounts seek to do so. On Stoic accounts, what is chosen for itself is ultimately *the aiming and not the external result* at which one aims: what the Stoic sage choose for itself is *aiming-at-a-certain-sort-of-external-result*".

29 (1993), p. 34.

III

En sentido contrario, nuestra línea argumental considera que la ventaja de aceptar la versión antes propuesta de la bondad moral, radica precisamente en la posibilidad de su articulación con una concepción del buen vivir que también haga hincapié en el logro de ciertos resultados, cuya evaluación no puede dejar de tener en cuenta la esencial intervención de factores azarosos.

Ello pasa por reivindicar primeramente, una interpretación del pensamiento ético de Aristóteles que le atribuye la defensa de una particular idea del punto de vista moral, para después derivar lo que a nuestro juicio podría ser la manera de resolver la cuestión de la dependencia del buen actuar y vivir, de los diversos bienes sometidos a la fortuna.

Por lo que refiere a la perspectiva moral, se entiende que Aristóteles admitía como objeto apropiado de evaluación, aún aquellos rasgos de la acción afectados por la constitución del agente y por circunstancias que exceden el ámbito de lo que depende de su elección.

Una razón a favor de esto la ofrece el propio análisis aristotélico de la voluntariedad de la acción, que implica un escollo para las lecturas que pretenden –por el contrario– restringir la responsabilidad moral sólo a aquello que está bajo dominio efectivo del agente.

Pues, de sus palabras queda claro que no existe una exacta correspondencia entre las condiciones que determinan el carácter voluntario de la acción y las que justifican la adscripción de responsabilidad, en el sentido de que alguien cuya acción no es estrictamente voluntaria, porque lo que ha hecho depende en parte de causas que no están bajo su control, aún puede ser objeto de elogio o recriminación moral.

En el marco más general de la reciente reflexión sobre el tópico de la suerte moral³⁰, se puede decir que el mayor alcance que supone el punto de vista evaluativo de Aristóteles con respecto al de la ética kantiana, pone en evidencia que el primero admite como normativamente relevantes, eventos cuya ocurrencia no está en manos del propio agente.

30 Bernard Williams (1981) y (1993); Thomas Nagel (1979) y la discusión suscitada por ellos.

En consecuencia, es claro que la lectura que aquí se defiende, discrepa con la que atribuye a Aristóteles una estricta separación entre por un lado los únicos factores que hay que tomar en cuenta en la evaluación moral y los sucesos (favorables o desfavorables) que simplemente sobrevienen, apelando al 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 (...)”.³¹

Nuestro desacuerdo se apoya en hacer notar que en el mismo pasaje Aristóteles agrega que “(...) la vida humana necesita” de tales vicisitudes, de modo que aun si se admitiera que las mismas no determinan estrictamente la calidad del vivir como “actividad”, es innegable que favorecen u obstaculizan el logro del bien-estar como resultado alcanzado, que también hace al valor de la misma vida.

Básicamente, esto supone que la distinción intuitiva entre los aspectos de actividad y de resultado de la vida es clave para el propósito de establecer la idea de que la ética de Aristóteles considera a ambos no sólo relevantes, sino también mutuamente irreductibles, a la hora de estimar la calidad de una vida, en oposición a la lectura que privilegia de modo excluyente la dimensión interna de rectitud moral.

31 1100 b 5-9. Eric Brown presenta una interpretación novedosa para “explicar por qué Aristóteles considera que los bienes externos son necesarios para la actividad virtuosa y para la felicidad”, apelando a “la distinción de Aristóteles entre deseo y elección”, y asumiendo que “elegimos la actividad mientras que simplemente deseamos la buena suerte y los bienes que acarrea [argumenta que] Aristóteles piensa, por un lado que la elección virtuosa exige desear o querer los bienes externos que no pueden ser elegidos, debido a que la virtud está (...) constituida por la correcta apreciación del valor, y por otro, que nuestra capacidad de elegir virtuosamente disminuye cuando no obtenemos lo que deseamos”. (2005), p. 58. “(...) I develop my account in terms of Aristotle’s distinction between wish and choice. On my view, he wants us to choose activity while we merely wish for good fortune and the external goods that good fortune brings. But as I shall argue, Aristotle also believes, first, that choosing virtuously requires wishing for external goods that cannot be chosen, because virtue is partly constituted by the correct appreciation of value, and second, that our capacity to choose virtuously is diminished when we do not get what we wish for. These previously unacknowledged claims about the relation between wish and choice help to explain why Aristotle believes that external goods are necessary for virtuous activity and thereby happiness”.

A favor de la interpretación que aquí se promueve, se hace hincapié en los textos de Aristóteles que más claramente exponen el sesgo eudaimonista de su concepción, según el cual la vida plenamente humana exige la actualización de potencialidades regida por el estándar de excelencia, pero a la vez necesitada para ejercerse efectivamente de apropiadas condiciones naturales y sociales, pese que el acceso a ellas está fuera del control del agente.

El siguiente paso del argumento consiste alegar que el reconocimiento del papel que los bienes de la fortuna desempeñan en la vida valiosa según la *Ética nicomaquea*, adquiere mayor fuerza en conjunción con la idea de que el bien supremo posee una naturaleza compleja, tal como lo concibe la interpretación del fin “inclusivo” al representarlo como un todo que consiste en la combinación de diversas actividades y bienes jerárquicamente ordenados, en contraposición a la versión del fin “dominante”³² que privilegia el carácter excluyente de la actividad contemplativa.

Así, la breve fórmula que mejor resume el sentido eudaimonista de la ética aristotélica, es sin duda el párrafo de la *Ética nicomaquea* en el que pregunta retóricamente por qué no llamar feliz “(...) al que actúa de acuerdo con la virtud perfecta³³ y está suficientemente provisto de bienes externos (...) durante toda la vida”.³⁴

Tal visión de la eudaimonía como bien inclusivo enfrenta el problema –considerado por Aristóteles– de cómo ponderar el valor (instrumental o constitutivo) que tienen en ella los elementos que comprende y así juzgar la influencia de cada uno en su logro, mantenimiento o pérdida.

Esta parece ser la razón del profesor Guariglia para argumentar minuciosamente que el filósofo rechaza la posibilidad de reducir el concepto de bien “a la unidad” y sostiene su carácter “abierto”, en la medida en que “(...) se trata de un término polisémico”³⁵ que no sólo excluye la univocidad semántica, sino incluso la posibilidad consi-

32 Alusión a la conocida distinción discutida por la reciente bibliografía, planteada inicialmente por W. Hardie (1965) y continuada –entre otros– por J. Ackrill (1980).

33 “Teléion” aparece traducido como “completa” o como “suprema”.

34 *Ética nicomaquea*, 1101 a 14 – 16.

35 (1997), p. 163 y sigs. La primera parte del capítulo “El concepto de bien” toma como texto central fragmentos de la *Ética a Eudemo*.

derar un significado como primario, en términos de cual definir todos los demás.

De ello extrae como conclusión fundamental que Aristóteles reconoce la existencia de varios “*bienes en sí mismos* de distinta naturaleza” –por ejemplo, la virtud³⁶, el honor, el placer-, cuya dignidad no reside en que sólo son deseables con vistas a la eudaimonía.

Sin embargo, para Guariglia lo anterior “no invalida el hecho de que Aristóteles concibiera todos los objetos pasibles de ser fines como formando una jerarquía natural que desembocaba (...) en la eudemonía como fin último (...)”, según el criterio de “los grados de perfectibilidad (...)”.³⁷

Entendemos que con esta afirmación recobra sentido la posibilidad de establecer una jerarquía fundada en la eudaimonía concebida como el único bien supremo hacia el cual convergen y contribuyen los demás, y que no se trata simplemente de justificar la circunstancial elección de cierto fin en un caso particular.

Asumida esta premisa, en lo que sigue nuestro propósito es ofrecer otras consideraciones a favor de la naturaleza compleja del fin último que, sin negar la premisa de Aristóteles de que “(...) las actividades de acuerdo con la virtud desempeñan el papel principal en la felicidad (...)”³⁸, otorguen un peso relevante a los bienes externos en su logro.

Al respecto, las dos cuestiones más discutidas han sido por un lado, la de si los bienes externos solo son medios para, u objetos de la acción virtuosa, o incluso un rol más importante, y por otro, si la calidad de la vida feliz se ve afectada por el acceso a recursos cuya posesión se debe a la suerte.

La interpretación más intuitiva de acuerdo con la evidencia textual de Aristóteles es que éstos son necesarios para la felicidad sólo en cuanto son condiciones de la virtud, de modo que juegan un papel instrumental en la realización de la actividad excelente y a través

36 Op. cit., p. 174. Según Guariglia esto vuelve comprensible la afirmación de Aristóteles de que la acción virtuosa sólo se realiza por motivo de lo noble, con independencia de cualquier otro fin ulterior.

37 Ibidem, p. 177.

38 Ética nicomaquea, 1100 b 10-11.

de ésta en la felicidad misma, de la cual esta actividad es un elemento esencial.³⁹

De modo que la suerte afecta de dos maneras diferentes lo que hay digno de elogio en la eudaimonía, indirectamente al dificultar e incluso imposibilitar la práctica de cierta virtud, y de forma directa en la medida en que los bienes que dependen de ella, parecen tener en sí mismos un valor tal que pueden acrecentarlo o menoscabarlo.⁴⁰

Ambas maneras son reconocidas por Aristóteles cuando sostiene la necesidad “de los amigos o la riqueza o el poder política”, ya que sin ellos “es imposible hacer el bien”, a lo que agrega también que “la carencia de ciertas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha”.⁴¹

Pues, aunque Aristóteles niega expresamente apelando al caso de Príamo que incluso los más severos infortunios sean capaces de corromper al individuo que es plenamente virtuoso, discrepa con las opiniones que anticipan la visión estoica, al considerar que pese a soportar con nobleza el sufrimiento, el valor de su vida se vería en cierto modo menoscabado si se lo compara con el de quien cuenta con suficientes recursos para emprender las diversas acciones virtuosas.

No obstante, persiste la duda de si como pretende Sophie Botros ello implica no sólo que Aristóteles difiere de Kant al “introducir la suerte en la valoración moral”, sino también al no restringirla al “ejercicio de la virtud como el único objeto apropiado de elogio”.⁴²

39 Por esa razón Julia Annas (1993) los considera que su función es doblemente instrumental. p. 378.

40 En su recensión de Nussbaum (1986), Botros (1987) señala que aquélla sólo considera la contribución indirecta de los bienes a la eudaimonía y que de esa manera no llega a captar que para Aristóteles la suerte tiene influencia relevante en su logro; sostiene además que aunque Nussbaum “no está perturbada, como un kantiano puro, por la idea de que el ejercicio de la virtud es vulnerable a la suerte, sigue siendo (...) kantiana al rechazar la idea de que alguien podría merecer elogio no por ser virtuoso, sino debido a que, por medio de la pura suerte, se realiza efectivamente en el mundo”, p. 113. “(...) not at all disconcerted, as are Kantian purists, by the idea that the exercise of virtue is vulnerable to luck, nevertheless remain sufficiently Kantian to deplore the idea that an individual might merit praise not because he is virtuous but because, through sheer good luck, he is flourishing in some absolutely worldly way (...)”.

41 1099b 1-5.

42 La autora plantea el argumento para concluir que “(...) la lectura de Nussbaum

Si bien la interpretación de que los bienes externos contribuyen de modo irremplazable a la felicidad enfrenta un escollo en la autosuficiencia exigida por Aristóteles a aquello que pretenda constituir el bien del hombre, no menos problemática es el resultado de minimizar tal contribución a la luz de sus ideas acerca de la naturaleza humana.

Pues en la medida en que el tipo de ente que es el hombre tiene una naturaleza mixta, que por un lado supera en alcance las capacidades y virtudes propias de lo viviente y de lo animal, pero que es a la vez, inferior a la excelencia asequible sólo por lo divino, es razonable atribuirle la capacidad de autodesarrollarse de modo más activo y de llegar a ser menos vulnerable que los demás seres vivos, sin que ello implique que pueda aspirar a una existencia plena libre de necesidades y de las diversas contingencias mundanas, como la del ser perfecto.

A partir de este supuesto antropológico se seguiría que lo distintivo de la ética aristotélica, reside justamente en el valor que adquieren los bienes externos para añadir o privar por sí mismos un plus de felicidad, más allá de su reconocido papel instrumental en la realización de la actividad virtuosa.

Críticamente Annas hace ver que si los bienes fueran importantes sólo como medios⁴³, habría que interpretar la referencia de Aristóteles al efecto sobre la felicidad de un hombre virtuoso que ha perdido sus buenos hijos, exclusivamente como una privación de la oportunidad de ayudarlos en el curso de sus vidas, cuando intuitivamente lo consideraríamos un hecho por sí mismo terrible.

Del mismo modo, de acuerdo con esa visión

*la persona virtuosa torturada en la rueda dejaría de ser feliz sólo debido a que se desvanece su expectativa de futuras actividades virtuosas [y no porque] ciertamente ser torturado en la rueda deba ser intrínsecamente malo (...).*⁴⁴

de Aristóteles puede no ser tan anti kantiana como pretende". (1987), p. 112. "(...) Nussbaum's reading of Aristotle may not be as anti-Kantian as she claims".

43 Ejemplificada por John Cooper (1985), pp. 173-97.

44 (1993), 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".

Exagerando las cosas, señala que desde la perspectiva instrumental de los bienes, en el caso de la salud, el principal interés de la persona virtuosa será averiguar

*si [ella] o la enfermedad contribuirán más a la futura actividad virtuosa [y p]referirá la primera por el mayor rendimiento a este respecto, y si no hay ningún modo de elegir entre ellas, será indiferente.*⁴⁵

Por tal motivo, propone la “external-use view”⁴⁶, que no sólo resuelve los puntos más extravagantes recién aludidos, sino que está 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, lo particularmente atractivo es la posibilidad de que el hombre virtuoso tenga una razón independiente para obtener tales bienes, aún al emprender una acción virtuosa por motivo de ella misma, sin tener que asumir una visión dicotómica de la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiésis* volviéndolas mutuamente excluyentes.

Sin embargo, el carácter autosuficiente atribuido por Aristóteles a la felicidad haría imposible suponer que un hombre que cuenta con la cantidad justa de bienes y cuya vida es feliz practicando las virtudes, experimentaría un sensible salto de calidad en ambos sentidos a partir de que accede a disponer de ellos con mayor abundancia.

Una respuesta tentativa es posible apelando a la contraposición aristotélica entre *theoria* y *praxis* como candidatas rivales a ser la *eudaimonia*, lo que permitiría circunscribir la autarquía perfecta a la contemplación propia del elemento divino, excluyente de todo bien externo, mientras que los acontecimientos inherentes a la vida política, hacen que la autosuficiencia de su felicidad sea siempre un logro frágil –pese a la firmeza exhibida por la virtud.

En un argumento similar sobre la idea de autonomía en Aristóteles, Jonathan Lear señala que debe entenderse en el contexto

del debate en la polis[,] a través del cual la razón humana establece sus propias pautas de lo que constituye una buena vida[, lo que juzga

45 Op. cit., p. 380: “(...) 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”.

46 Ibidem., p. 381.

que es] *fácil de entender mal si se interpreta a Aristóteles a la sombra de Kant [dado que para aquél dicho debate] debe tomar en cuenta los hechos biológicos de la existencia humana, la naturaleza del deseo y las emociones del hombre.*⁴⁷

En última instancia es posible establecer con mayor precisión la diferencia entre los puntos de vista acerca del valor de Aristóteles y de Kant apelando a la manera en que los conceptos de moral y ética son mayoritariamente entendidos y usados en la filosofía moral contemporánea.

Tal contraste se manifiesta en que, si bien para Aristóteles la valoración de la corrección moral de las acciones requiere hacer abstracción de los elementos cuya incidencia se debe a la suerte, es razonable sostener que para él tal perspectiva es secundaria con respecto al enjuiciamiento del valor de la vida como un todo, en el que no es posible dejar de lado las circunstancias afectadas por la fortuna.⁴⁸

Entendemos que esos diferentes “objetos” y regímenes de evaluación son la razón de que Aristóteles admita que es posible imputar responsabilidad a un agente moral aún en casos en que una determinada acción suya no cumple estrictamente con las condiciones que definen la voluntariedad.

De modo que, aunque la posibilidad de lograr una vida buena depende de una elección de cuya corrección el agente moral es responsable, el hecho de disponer de los bienes sin los cuales no es posible llevarla a cabo y de recibir la educación requerida para llegar a adquirir la disposición virtuosa, son hechos que están más allá de su control.

En términos kantianos, ello significa la incompatibilidad de la ética aristotélica con una concepción de la agencia moral en términos de un espectral sujeto en sentido nouménico, ya que por el contrario

47 (1995), p. 62. La cita completa reza: “(...) I think we can see Aristotle as committed to the autonomy of human reason in this sense: through debate in the polis, human reason is setting its own standards of what constitutes a good life. This point is easy to miss if one is reading Aristotle in the shadow of Kant. For in Kant’s anatomy of the psyche, reason has a “pure” form distinct from, and often set over against, human desires and passions. Aristotle does think that the debate on the good life must take into account basic biological facts of human existence, the nature of human desire, the emotions, etc”.

48 Bernard Williams (1981) y (1993).

su densa identidad sólo puede constituirse a través de la necesaria inserción natural y social.

Bibliografía.

- Ackrill, J. L. (1980), "Aristotle on Eudaimonia", en Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley and Los Angeles, California, pp. 15-33.
- Annas, Julia (2004), "La vida feliz, antigua y moderna", *Una brevísima introducción a la filosofía antigua*, México, Océano.
- Annas, Julia (1993), *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press.
- Annas, Julia (1995), "Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics", *Ethics* 105, pp. 241-257.
- Aristóteles (1993), *Ética a Nicómaco*, trad. esp. Julio Pallí Bonet, Madrid: Editorial Gredos.
- Aristotle, (1952), *The Works of Aristotle*, translated into English under the editorship of W. D- Ross, Chicago: The University of Chicago, vol. II, pp. 333-436.
- Botros, Sophie (1987), "Precarious Virtue, The Fragility of Goodness Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy by Nussbaum, Review", *Phronesis*, Vol. 32, No. 1, pp. 101-131.
- Brown, Eric (2005), "Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness", J. Cleary and G. Gurtler (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XXI, Brill, Boston, pp. 57-81.
- Cooper, John (1985), "Aristotle and the Goods of Fortune", en: *Philosophical Review*, 94, pp. 173-97.
- Guariglia, Osvaldo (2002), "Eudemonismo y virtud en la ética antigua: Aristóteles y los estoicos", *Diálogos*, 80, pp. 1-47.
- Guariglia, Osvaldo (1997), *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Guariglia, Osvaldo (1996), *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE.

- Guariglia, Osvaldo (1992), *Ética y Política según Aristóteles*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, dos tomos.
- Guariglia, Osvaldo (1986), "¿Moral Del Deber o Moral De La Virtud?". *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 18, No. 52, pp. 95-110.
- Guariglia, O. y G. Vidiella (2011), *Breviario de ética*, Buenos Aires, Edhasa.
- Hardie, W. F. R. (1965), "The Final Good in Aristotle's Ethics", *Philosophy*, Vol. XL. No. 154, pp. 277-295.
- Irwin, Terence H. (2011), "Beauty and morality in Aristotle", en J. Miller, *Aristotle's Nicomachean Ethics. A critical guide*, United Kingdom, Cambridge University Press, pp. 239-253.
- Irwin, Terence H. (1990), "Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle", *Monist*, Vol. 73, Issue 1, pp. 59-79.
- Irwin, Terence H. (1986), "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. (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, Terence H. (1995), "Prudence and Morality in Greek Ethics", *Ethics* 105, pp. 284-295.
- Lear, Jonathan (1995), "Testing the limits: the place of tragedy in Aristotle's ethics", en R. Heinaman, (ed.) *Aristotle and moral realism*, London, University College London, pp. 61-84.
- MacIntyre, Alasdair (1999), *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, (trad. esp. Beatriz Martínez de Murguía: *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001).
- MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Nagel, Thomas (1979), "Moral Luck", en *Mortal Questions*, New York, Cambridge University Press. (Trad. esp. Carlos Valdés: "La suerte moral", en *La muerte en cuestión*, México, FCE, 1981, pp. 51-72).
- Nagel, Thomas (1986), *The View From Nowhere*, New York, Oxford University Press.
- Nelkin, Dana (2001), *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 (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press. (Trad. esp. Antonio Ballesteros: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995).
- Striker, Gisella (1987), "Greek Ethics and Moral Theory", *The Tanner Lectures on Human Values*, The University of Utah. <http://tannerlectures.utah.edu/lectures/striker88.pdf>
- Verhaegh, Marcus (2002), "Contemplation and Politics in the Life of the Aristotelian Philosopher", en *Ethic@*, vol. 1, N° 1, pp. 15-25. <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/>
- White, Nicholas (1995), "Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics", *Ethics* 105, pp. 258-283.
- Whiting, Jennifer (2002), "Eudaimonia, external results, and choosing virtuous actions for themselves", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXV, N° 2, pp. 270-290.
- Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Williams, Bernard (1981), *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 20-39.
- Williams, Bernard (1993), "Postscript", en Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany: State University of New York Press, pp. 251-258.