

# ARISTÓTELES Y LA CONDICIÓN DEL HOMBRE AFORTUNADO:

LA DOCTRINA DE LOS BIENES EXTERNOS  
Y EL CARÁCTER PERMANENTE DE LA BUENA SUERTE  
EN *ÉTICA EUDEMIA* VIII 2

## ARISTOTLE AND THE NATURE OF THE FORTUNATE PERSON:

THE THEORY OF EXTERNAL GOODS AND THE PERMANENT  
CHARACTER OF GOOD LUCK IN *EUDEMIAN ETHICS* VIII 2

### IVÁN DE LOS RÍOS

Universidad Andrés Bello  
Fernández Concha 700  
Las Condes  
Santiago de Chile  
Chile  
i.delosrios@unab.cl

### RESUMEN

Desde el punto de vista de su investigación sobre la suerte (*tyché*) y la casualidad (*automaton*), la filosofía de Aristóteles presenta una sugerente contradicción entre el carácter puntual de lo fortuito en los escritos físicos y la exigencia de una prosperidad externa permanente como condición necesaria de la felicidad (*eudaimonia*) en los escritos éticos. Este problema

entronca directamente con la elucidación de la naturaleza del hombre afortunado (*eutychés*) en *Ética Eudemia* VIII 2. El objetivo del presente artículo es aproximarse a este núcleo de problemas desde el tratamiento de *Ética a Nicómaco* (EN), *Ética a Eudemo* (EE) y *Magna Moralia* (MM), centrando la atención en: i) qué papel juegan la fortuna (*tyché*) y los bienes externos (*ta ektos agatha*) en la consecución de la felicidad; y ii) en qué consiste la condición de “afortunado” o *eutychés* atribuida a cierto tipo de individuos. En otras palabras: por qué algunos seres humanos, expuestos a los avatares de la fortuna como cualquier agente racional y moral, parecen verse favorecidos siempre o la mayor parte de las veces por el decurso de los acontecimientos.

*Palabras claves:* suerte (*tyché*), buena suerte (*eutychia*), felicidad (*eudaimonia*), bienes externos (*ta ektos agatha*), hombre afortunado (*eutychés*).

### ABSTRACT

From the perspective of his research on luck (*tyché*) and chance (*automaton*), Aristotle’s philosophy presents an interesting contradiction between the unusual nature of chance in the physical writings and the demand of a permanent external prosperity as necessary condition for happiness (*eudaimonia*) in the ethics. This problem is related to the elucidation of the nature of the fortunate person (*eutychés*) in *Eudemian Ethics* VIII 2. The paper attempts to approach these problems paying special attention to *Nicomachean Ethics* (NE), *Eudemian Ethics* (EE) and *Magna Moralia* and trying to elucidate: i) what is the role of fortune and external prosperity in the fulfillment of happiness; and ii) what does it mean for certain human beings to be “fortunate”. In other words: why certain rational and moral agents, exposed to the vicissitudes of fortune as anybody else, seem to be favored by circumstances always or for the most part.

*Key words:* Luck (*tychê*), Good Luck (*eutychia*), Happiness (*eudaimonia*), External Goods (*ta ektos agatha*), Fortunate (*eutychés*).

Recibido: 29/11/2013

Aceptado: 14/02/2014

## I. LOS GRADOS DE LA FELICIDAD Y EL CONCEPTO DE TELEIA EUDAIMONIA

A lo largo de sus escritos éticos y principalmente en la *Ética a Nicómaco* (en adelante *EN*), Aristóteles distingue entre diversos “grados de la felicidad” (Eriksen 79; Hardie 345). El nivel excelso de vida buena accesible al ser humano constituye la dimensión suprema del agente racional y moral, cuyo rasgo genuino es el intelecto o entendimiento. En este sentido, “lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente (*ho kata ton noûn bios*), si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz” (Aristóteles *EN* X, 7, 1178a5-8).<sup>1</sup> Tanto es así, que el filósofo reconoce como secundaria la felicidad derivada del ejercicio de las virtudes exclusivamente morales: “La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esa virtud son humanas” (1178a9-10). En efecto, si la felicidad es una actividad acompañada de virtud, parece razonable que la felicidad perfecta sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa y, por ende, conforme a la mejor parte del ser humano:

<sup>1</sup> Todas las traducciones al español de la *Ética Eudemia* y de la *Ética a Nicómaco* proceden de la versión para Gredos de J. Pallí Bonet. En el caso de *Magna Moralia* sigo la traducción de P. de Azcárate.

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa, y esta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto (*noûs*) ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta (*he teleia eudaimonia*). Y esta actividad es contemplativa (*theoretike*), como ya hemos dicho. (Aristóteles 1177<sup>a</sup>12-18)

Si existe un tipo de actividad cuyo ejercicio proporciona un grado de prosperidad perfecta, por lo mismo existirán niveles de felicidad imperfectos. De hecho, Aristóteles no solo habla de *eudaimonia* sino de *teleia eudaimonia*, *i.e.* de una felicidad perfecta o completa (EN I, 13, 1102a1; VII, 13, 1153b16-17; X, 7, 1177<sup>a</sup>17; b24; X, 8, 1178 b7) que parece identificarse con un grado de perfección atribuible a los seres humanos. En efecto, la investigación que impulsa las éticas es el bien del hombre y su felicidad (EN I, 13, 1102<sup>a</sup>15ss.). Este detalle es importante por cuanto el propio Aristóteles reconoce un tipo de felicidad superior correspondiente a las entidades divinas e inalcanzables para los mortales.<sup>2</sup> La felicidad perfecta accesible al hombre constituye, pues, el interés principal de la investigación aristotélica en sede ética y es por ello que el término *eudaimonia* suele referirse a los grados supremos de la misma o *teleia eudaimonia* (Eriksen 49): una actividad que constituye el fin último y supremo de la vida humana (EN I, 7, 1097<sup>a</sup>28-b1; 1097b20-21; I, 10, 1101<sup>a</sup>18-19; X, 1, 1176<sup>a</sup>31-32); lo más deseable en absoluto, sin necesidad de añadir nada (EN I, 7, 1097b16); la más noble y hermosa de todas las cosas (EN I, 9, 1099<sup>a</sup>24-25.); aquella actividad que nos honra y embellece y a la que nunca nada le falta (EN I, 7, 1097b15-16; IX, 9, 1169b19-20; 1170b17-18; 1176b5; MM 1184<sup>a</sup>27-29). Esa, en fin, que perseguimos y ejercitamos sin

<sup>2</sup> Aristóteles declara que la felicidad es el mayor de los bienes humanos y añade: “decimos humanos, porque podría, quizá, existir una felicidad propia de algún ser superior, por ejemplo, un dios” (EE I, 7, 1217<sup>a</sup>22-24).

tregua a lo largo de toda la vida (*EN* I, 7, 1098<sup>a</sup>18-20; I, 9, 1100<sup>a</sup>4-5; I, 10, 1101<sup>a</sup>14-16; X, 7, 1177b25). La felicidad que interesa al filósofo es, por tanto, la felicidad perfecta que puede ser lograda por los seres humanos y que ha de ocupar el arte de la existencia durante toda la vida.<sup>3</sup> En este punto emerge la pregunta que me interesa desarrollar en el presente artículo: siendo la felicidad completa ejercida a lo largo de toda una vida el tipo de *eudaimonia* que compete al ser humano, ¿cómo interpretar el requisito de permanencia de la buena fortuna que Aristóteles establece en sus escritos éticos como condición necesaria de la felicidad? Es decir, i) si la felicidad que incumbe al hombre es perfecta, y debe ser ejercida y realizada a lo largo de la totalidad de su vida; y ii) si toda felicidad, en cuanto sometida a las condiciones posibilitantes y limitativas (Vigo 54) de la dimensión situacional del agente racional, requiere de una cierta dosis de fortuna o prosperidad externa,<sup>4</sup> entonces, para ser posible, la felicidad perfecta necesita de una continua contribución de los bienes procedentes de la fortuna, esto es, de una buena suerte constante que se extienda a lo largo de una vida entera: “¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuerdo con la vida perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos no por algún período fortuito, sino durante toda la vida (*teleion bion*)?” (*EN* I, 10, 1101a14-16). El hombre feliz habrá de mantener durante toda su existencia la estabilidad interna de su actividad virtuosa y deberá contar, además, con la ayuda mínima indispensable de los bienes externos. Solo entonces podremos decir que está en posesión del supremo grado de la felicidad:

<sup>3</sup> Sobre las connotaciones temporales o cualitativas de la expresión “vida completa” (*bios teleios*), ver. Arleth, Eriksen (49 ss.), Dudley (193-203), Irwin (1985) y Verbeke (1951).

<sup>4</sup> La prosperidad externa (*ta ektos gatha*) aglutina las condiciones sin las cuales no es posible el ejercicio pleno de la virtud. En su total ausencia, la felicidad es inaccesible. Aristóteles se refiere a estas condiciones en *EE* I, 2 1214b15, *EN* I, 8, 1099<sup>a</sup>31; IV, 3, 1123b17 y *EN*, VII, 13, 1153 b21; X, 8, 1178b34. Sobre la doctrina aristotélica de los bienes externos, *vid.* Cooper (“Aristotle on the goods”), Donini (88-93) y Verbeke (“Happiness”).

Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos . . . Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros <la identifican> con la virtud. (Aristóteles *EN I*, 8, 1099<sup>a</sup>31-b8)<sup>5</sup>

Una de las posibles respuestas al dilema de la permanencia o durabilidad como condición de la felicidad perfecta es interpretar la propuesta aristotélica en términos distintos de los cronológicos. Aristóteles afirma que la felicidad exige una virtud perfecta y una vida entera (*aretês teleias kai biou teleiou EN I*, 9, 1100<sup>a</sup>4-5) y que ambos factores han de ser completados, además, por la cantidad adecuada de bienes externos. En efecto, ante la ausencia de prosperidad externa la felicidad perfecta es inalcanzable.<sup>6</sup> Igualmente, aquel que gozara de los mayores dones de la fortuna pero no supiera o no quisiera orientar su vida conforme a la virtud y, en concreto, a la mejor de todas ellas, tampoco alcanzará jamás la excelencia de una vida lograda. Sin embargo, existe, al parecer, una

<sup>5</sup> Confróntese este pasaje con *EN I*, 10, 1100<sup>b</sup>22; *Política* 1323 b21-29; *EE VI* (*EN VII*), 13, 1153 b 21-22; *MM II*, 8, 1206<sup>b</sup>30-34)

<sup>6</sup> Vale la pena insistir en este punto: el hecho de que Aristóteles reserve un margen de exposición al azar en su concepción de la felicidad no significa que acepte la identificación entre felicidad (*eudaimonia*) y buena fortuna (*eutychia*) sugerida por la opinión común en *Física* II 6. Antes, al contrario, el modelo eudaimonista aristotélico pivota sobre la minimización de los factores externos que irrumpen en la ejecución de la propia existencia, a la par que exhibe una tendencia a la interiorización del concepto de felicidad: Vigo habla de una “Verinnerlichung der Glückseligkeit” (453). La felicidad no es producto del azar, sino un objetivo accesible en el despliegue racional de la propia existencia y una tarea constante que demanda ejercicio virtuoso. Aristóteles localiza en el orden racional la sede del ejercicio y el fundamento de posibilidad de la consecución de una vida buena. Ello no impide, sin embargo, que esa vida, en cuanto despliegue en lo fáctico, esté ya siempre expuesta al azar y la indeterminación. El hombre prudente y sabio, por tanto, no concentrará sus esfuerzos racionales en la dimensión externa y variable del mundo que lo contiene, sino en el territorio más firme, si bien nunca infalible, de su interioridad.

tercera condición que atañe a la duración cronológica de la existencia. Un hombre podrá ser considerado feliz —sugiere Aristóteles— cuando haya alcanzado una cierta cantidad de años, pues, como sabemos, muchos son los avatares a los que están expuestas nuestras vidas y el más sabio y feliz de todos los hombres podría ver truncada su prolongada dicha en el intervalo de un solo día: quien sufra las penas del rey Príamo o padezca desgracias sin pausa perderá, sin duda, todo acceso a la llamada felicidad perfecta (*EN I*, 9, 1100a ss.). Ciertamente, el hombre virtuoso es aquel que sabe sobreponerse al infortunio y afrontar la adversidad con nobleza y serenidad (1100b31-33) y, en este sentido, jamás llegará a ser completamente desdichado:

Así, si las actividades rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil. Nosotros creemos, pues, que el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército de que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices. Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será inconstante ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser grandes y muchos (*all'hypo megalôn kai pollôn*), después de los cuales no volverá a ser feliz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un período largo y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes y hermosos bienes. (Aristóteles *EN I* 10, 1100b33-a13)

Aristóteles apela una vez más al tiempo cronológico de la propia vida. Del mismo modo que es necesaria una vida prolongada para ejercitar la virtud correctamente y gozar de cierta prosperidad externa, el hombre sabio y feliz que vea su dicha quebrada necesitará tiempo para recuperar, al menos, los bienes externos que le han sido arrebatados. Su estabilidad

interior y su virtud, en cambio, quedarán intactas.<sup>7</sup> La duración de la vida y la calidad de la misma hasta el momento de la propia muerte —¿e incluso después de la muerte? (*EN I*, 10, 1100<sup>a</sup>10 ss.)— parecen ser factores fundamentales a la hora de denominar feliz a un individuo, como recuerda Mansion (84). Si esto es así, la expresión “vida completa” ha de ser entendida, entonces, en términos cronológicos. Ahora bien, he sugerido más arriba que tal vez el único modo de escapar a la contradicción entre la puntualidad de lo fortuito y la exigencia de perdurabilidad de la buena fortuna en las éticas sea concebir dicha expresión en un sentido distinto. Diversos especialistas se han ocupado de este problema con detenimiento<sup>8</sup> y, siguiendo sus análisis, encontramos varias ocurrencias de la expresión en *EN I* y *X*. En el libro primero, Aristóteles nos habla del bien del hombre como actividad del alma acompañada de virtud: de la mejor y más perfecta de las virtudes, caso de ser varias estas últimas, y, además, a lo largo de una vida entera (*EN I*, 7, 1098<sup>a</sup>18-20; *I*, 9, 1100<sup>a</sup>4; *I*, 10, 1101 a14-16). En el libro *X*, el estagirita señala que la felicidad perfecta ocupará el espacio de toda una vida, “porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto” (1177b25-26). *Metafísica V*, 16 por su parte, ofrece diversos sentidos del término “perfecto/completo” (*teleion*). En primer lugar, un sentido cuantitativo, siendo completo o perfecto “aquello fuera de lo cual no es posible encontrar nada, ni una parte siquiera; (así, el tiempo de algo está completo si no es posible encontrar fuera de él tiempo alguno que sea parte de tal tiempo)” (*Met. V*, 16, 1021b12-14). En segundo lugar, un

<sup>7</sup> Sobre estos asuntos, véase Gauthier-Jolif (84); Irwin (“Permanent happiness, 100); Nussbaum (422-431).

<sup>8</sup> Existen dos interpretaciones fundamentales. En primer lugar, la de quienes secundan la identificación de la “vida completa” (*bios teleios*) con el tiempo completo que dura la vida de un ser humano. Entre ellos Burnet (37), Grant (I 251), Verbeke, G. (“L’idéal” 85). En segundo lugar, la vida completa puede ser interpretada, además de en términos cronológicos, en sentido cualitativo: Arleth (20), Gauthier-Jolif (II 59-60), Dirlmeier (226), Dudley (193-202), Eriksen (95), Irwin (106). En realidad, la polémica entre los intérpretes reside en el tiempo exacto que Aristóteles consideraría necesario a la hora de denominar “excelente” a una determinada existencia.



sentido cualitativo en consonancia con el cual perfecto o completo resulta “lo que no es superado por nada en su género en cuanto a excelencia y bondad” (1021b14-15). Por último, “se dice que son perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo éste bueno” (1021b23-24). Ciertamente, frente a la interpretación cuantitativa de la expresión “vida completa” podría optarse por el sentido cualitativo del mismo, a saber, aquel que resalta la excelencia de aquello a lo cual atribuimos el predicado *teleion*. En este sentido, una vida perfecta o completa sería aquella que ha alcanzado el grado supremo de su excelencia, independientemente de su mayor o menor duración temporal; aquella que ha culminado plenamente sus potencialidades. Obviando el hecho de que estaría por ver en qué consiste la excelencia de la propia vida al margen de los factores temporales que la nutren y limitan, lo cierto es que todos los especialistas coinciden en interpretar el sintagma aristotélico en términos estrictamente temporales.<sup>9</sup> El hombre feliz solo será llamado tal si su vida alcanza una cierta magnitud temporal, durante la cual el ejercicio virtuoso y la cantidad de bienes externos se combinan armoniosamente procurando una vida plena. La contradicción entre el carácter esporádico de *tychê* en la matriz conceptual de *Física* II 4-6 y la exigencia de prosperidad externa —cuya fuente es también *tychê*— en los escritos éticos, parece irrefutable. Ahora bien: irrefutable no significa inesperada ni, por lo demás, completamente novedosa, pues los pasajes de la propia *física* incluían ya, entre sus numerosas contradicciones, aquella que parecía oponer la *eutychia* como algo inconstante e infrecuente a la noción de felicidad o *eudaimonia*. En efecto, recordamos que en *Física* II 5, 197<sup>a</sup>30-32, la *eutychia* es declarada inconstante (*abebaion*), sin duda con razón, según Aristóteles, “ya que la propia suerte es inconstante; porque no es posible que algo debido a la suerte ocurra siempre o en la mayor parte de los casos” (*Física* II 5, 197a30-

<sup>9</sup> Incluso quienes optan por un sentido cualitativo del término, terminan haciendo concesiones a la interpretación cronológica. A excepción de Dudley (193-202), ninguno de los autores parece decantarse por una interpretación que privilegie de manera explícita la calidad de la propia vida por encima de su duración.

32). Algunas líneas más adelante, en cambio, al comenzar el capítulo 6, el estagirita vincula *tychê* con la esfera de la acción humana y recoge la identificación popular entre las nociones de *eutychia* y *eudaimonia*. Con ello, la buena suerte parecería abandonar el estatuto esporádico de su definición anterior y asumir un cierto grado de estabilidad: la estabilidad derivada de la propia *eudaimonia* que es, en definitiva, una actividad bien lograda acompañada de prosperidad externa a lo largo de una vida completa.<sup>10</sup> De modo que el conflicto entre dos posibles concepciones de *tychê* y de su derivado *eutychia* aparece ya en la fijación conceptual de la *Física*. Por ello, antes de apresurarnos a “salvar las apariencias” tratando de eliminar nódulos de aparente contradicción en Aristóteles, lo más oportuno será examinar con detenimiento en qué consiste dicha contradicción. Una contradicción que, una vez más, puede ser formulada en los siguientes términos: ¿por qué existen individuos afortunados si la fortuna se caracteriza por su inconstancia, indeterminación e imprevisibilidad? ¿Por qué existen personas a las que continuamente parece favorecerles la buena suerte? Esta pregunta demanda aclaración. A mi juicio, y pese al cambio de registro operado por Aristóteles entre los escritos físicos y los éticos, el problema que subyace a toda problematización del azar es uniforme.<sup>11</sup> Ciertamente,

<sup>10</sup> Las listas de bienes y condiciones necesarias de la felicidad varían considerablemente dentro del *corpus* aristotélico, donde aparecen diversas distinciones entre bienes internos y bienes externos. Estos últimos aparecen, a su vez, divididos en bienes exteriores necesarios y bienes exteriores meramente instrumentales. Los bienes internos son fuente de la felicidad y los bienes externos, sin los cuales no es posible ejercitar una vida plena, aparecen como condición necesaria mas no suficiente de la felicidad. Los bienes del cuerpo y del alma son categorizados como bienes internos en: *Protréptico* B 21; *Ret.* I, 5, 1306b14-29; *EN* I, 8, 1098 b12-15. Los bienes del cuerpo aparecen fuera tanto de la clase de bienes internos como de bienes externos en: *EE* VI (EN VII) 13, 1153b17-18; *Política* VII, 1, 1323<sup>a</sup>24-27; *MM* I, 3, 1184 b1-4; II, 3, 1200<sup>a</sup>12-14; II, 6, 1202 a30-32. Esos mismos bienes del cuerpo son catalogados como bienes externos en *Protréptico* B 2; *EN* I, 8, 1099 a31-b6; *EE* II, 1, 1218 b32; *Política* VII, 1, 1323b27. Por último, los bienes regalados por la fortuna son añadidos en *EE* VI (EN VII), 13, 1153 b 17-19; *Ret.* I, 5, 1360 b19-29.

<sup>11</sup> Para la discusión en torno a la naturaleza unitaria o completamente diversa de los tratamientos del azar en los escritos físicos y en los éticos, véase la crítica de Johnson

Aristóteles dedica sus esfuerzos a pensar el evento fortuito en cuanto tal a lo largo de *Física* II 4-6 —donde *tychê* es caracterizada por su excepcionalidad, accidentalidad y carácter teleológico<sup>12</sup>— mientras que en las éticas, guiado por una investigación sobre la felicidad humana, parece concentrarse en la condición auxiliar y complementaria de la prosperidad externa para la vida buena,<sup>13</sup> y no en el acontecimiento puntual, accidental y parcialmente comprensible que irrumpe en la cotidianidad del agente racional. Sin embargo, pese a estas diferencias, lo que sigue en juego es la dimensión práctica de lo fortuito, a saber: el modo en que las trayectorias intencionales y los proyectos vitales de los seres humanos se ven significativamente alterados por factores, eventos o circunstancias no reducibles a su previsión y control. En este sentido, denominamos afortunado tanto al individuo que encuentra casualmente un tesoro al cavar un hoyo en su jardín para plantar un árbol (*Metafísica* V 30), como a aquel que, en una

---

a Kenny (*Aristotle on the perfect life* 56-82) y Woods (92 ss.). Johnson desacredita en esas páginas la tesis de Woods según la cual Aristóteles estaría empleando el término *tychê* en dos sentidos distintos: uno en la *Física* (como causa accidental en el ámbito de los fines que no existe más que en los términos descriptivos de una proposición) y otro en *EE* VIII, 2, donde, a juicio de Woods, Aristóteles estaría defendiendo que el azar existe y que necesariamente ha de ser una causa. Por otra parte, Johnson discute la interpretación de Kenny según la cual la buena fortuna o *eutychia* es un subconjunto de la categoría *tychê*. El seguimiento del debate entre las distintas posturas contribuye sin duda a un mayor esclarecimiento de *EE* VIII, 2 a la par que fortalece una interpretación unitaria del concepto de *tychê* a través de sus escritos metafísicos, físicos y prácticos.

<sup>12</sup> Una excelente y relativamente reciente exposición del problema del azar en la *Física* de Aristóteles es la de Rossi.

<sup>13</sup> Así, en *EE* I, 2, 1214b6-14, Aristóteles realiza una distinción clara entre aquello que pertenece por sí mismo a la definición de la felicidad y aquello que, por su parte, aun no siendo elemento integrante de la misma, constituye su condición necesaria: “Habiendo, pues, establecido respecto de estas cuestiones que todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien —honor o gloria o riqueza o cultura— y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necesidad), es preciso, pues, principalmente determinar, ante todo, en sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, en qué cosa de las que nos pertenecen consiste el vivir bien y cuáles son las condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen”.

sociedad como la ateniense, nace varón en el seno de una buena familia, procede de un buen linaje, tiene aptitudes físicas e intelectuales y goza de poder político, hijos y buenas amistades.<sup>14</sup> Denominamos desafortunado tanto al hombre anónimo que en su camino de vuelta a casa es descalabrado por un tiesto mal emplazado en un balcón como a aquel que, en un mundo como el actual, nace en una población arrasada por la pobreza y la enfermedad, donde un alto porcentaje de niños mueren por desnutrición antes de cumplir los 10 años. Sin duda, las condiciones de la adversidad o la prosperidad descritas en estos ejemplos son completamente distintas.<sup>15</sup> Por lo pronto, la suerte constitutiva puede ser determinante hasta el punto de inhabilitar por principio toda ejecución de la propia existencia, en la medida en que un mal nacimiento o unas condiciones de vida muy desfavorables truncan la posibilidad misma de elaborar un proyecto vital. Y, sin embargo, ambos aspectos apelan a un mismo horizonte de sentido, a saber: el modo en que la dimensión situacional de nuestras vidas irrumpe de manera indomable en la configuración racional de nuestros proyectos vitales. Tal irrupción puede tener el carácter propio del acontecimiento vertical que desciende sobre nosotros y abre contextos de significación práctica no previstos, o puede tener el carácter mundano, fáctico y circunstancial de las condiciones que rodean, limitan y posibilitan el ejercicio

<sup>14</sup> No hemos de olvidar que los listados de bienes externos se hallan contextualizados en una investigación de las opiniones comunes y del parecer de los más sabios acerca de la naturaleza de la felicidad y la vida plena. En este sentido, es comprensible que Aristóteles subraye como indispensables valores ampliamente admitidos como tales en la larga tradición del pensamiento griego. En efecto, la nobleza de cuna, los buenos hijos y la belleza personal aparecen incluidos en diversas clasificaciones platónicas relativas al ideal griego de la felicidad: *Apología* 30 a-b; *Gorgias* 467e4, 477 c1; *Menón* 78c5-d6; 87d2-89a2; *Eutifrón*, 279a7-b5; 131 b-c; *República* 491 c 2-3; 591 b 5-7; 618 c 6-e 4; *Filebo* 48 e 1-10; *Leyes* 631 b6-d 6; 661 a 4- c 5; 697 a 6 b 6; 726 a 2 -728 a 3; 743 e 2-6; 870 a 8-b6; cf. Aristóteles, *Retórica* I, 5, 1360 b 19-29.

<sup>15</sup> Thomas Nagel y Anthony Kenny (*Aristotle on perfect life* 76) se han ocupado de clasificar los distintos tipos de suerte o fortuna en: i) constitutiva, circunstancial, causal y resultante (Nagel) y ii) constitutiva, situacional y resultante (Kenny).

de la vida moral y virtuosa y, por ende, el acceso, el éxito o el fracaso en nuestra consecución de una vida feliz. En relación con la propuesta aristotélica, es necesario recordar que, a pesar de enfocar con mayor detenimiento en *EE*, *EN* y *MM* sus investigaciones en las condiciones favorables de la existencia que en los acontecimientos fortuitos propiamente dichos, el estagirita no abandona la que es su apuesta más potente, presente ya en la *Física*: la vinculación del concepto de *tyché* con el ámbito de la decisión y la actividad práctica. Y es, en última instancia, en relación a esta identificación donde la pregunta que nos ocupa sigue vigente: ¿por qué algunos individuos parecen ser más favorecidos por las condiciones externas que otros? ¿Por qué algunos agentes racionales, en el desarrollo activo de su existencia, son más afortunados que otros? La cuestión que interesa a Aristóteles procede, en buena medida, de su apego al ámbito del pensamiento popular, del modo en que el lenguaje cotidiano y la opinión común identifican las nociones de *eutychia* y *eudaimonia*. En definitiva, del hecho de que, por lo común, decimos que las personas afortunadas son felices o más felices que las que no lo son. Siendo tal el caso, Aristóteles introduce en sus escritos éticos un examen pormenorizado y ciertamente tortuoso de la buena suerte, y lo hace a través del análisis de la figura del hombre afortunado o *eutychês*. Trataré de perfilar su recorrido desde el interior de los dos únicos lugares del *corpus* en los que el filósofo se dedica explícitamente al examen de la condición del hombre afortunado preguntando, en primer lugar, por qué tienen buena suerte los preferidos por la fortuna. Junto con *Física* II 4-6, estos dos lugares componen la propuesta de conceptualización del fenómeno fortuito y de la dimensión de la buena fortuna en términos tanto físicos como prácticos.

## 2. LA CONDICIÓN DEL HOMBRE AFORTUNADO EN *ÉTICA EUDEMIA* Y *MAGNA MORALIA*

Los pasajes fundamentales en los que Aristóteles examina el vínculo entre *tychê*, *eudaimonia* y *eutychia* son *EE* VIII, 2 y *MM* II, 8.<sup>16</sup> Ambos resultan sorprendentes. En primer lugar, por la apertura aristotélica a una cierta interpretación arcaica y casi mística (Aubenque 88) del concepto de fortuna aplicado a la vida humana. En segundo lugar, por el carácter a menudo confuso y enrevesado del flujo de pensamiento del Estagirita. En cualquier caso, se trata de un testimonio indispensable tanto desde el punto de vista de la filosofía práctica de Aristóteles como desde el enfoque de su recepción histórica (Kenny 56). Si partimos del examen de *EE*, vemos que Aristóteles comienza llamando la atención sobre la proximidad entre la felicidad o vida lograda y la prosperidad externa:

Puesto que no solamente la prudencia y la virtud producen la prosperidad, sino que también decimos que los afortunados son felices, indicando con ello que también la fortuna produce la prosperidad y los mismos resultados que la ciencia, hemos de examinar si el afortunado (*eutychés*) y el desafortunado (*atychés*) lo son por naturaleza y qué es lo que hay con respecto a estas materias. (Aristóteles *EE* VIII, 2, 1246b37-a3)<sup>17</sup>

El interés por la condición del hombre afortunado procede de la constatación de que la buena suerte es, en efecto, una particular forma

<sup>16</sup> Las diferencias entre los contenidos no son excesivamente importantes. Ambos lugares se distinguen por una exposición algo trastabillada y confusa, si bien los pasajes de *EE* nos parecen más accesibles y relevantes que los de *MM*. Es por ello que hemos decidido centrar nuestro análisis en esta última. Sus conclusiones, en efecto, son válidas para los dos escritos. Entre los diversos autores que se han dedicado al examen de estos pasajes, destaca sin duda el esfuerzo conceptual de Kenny (*Aristotle on the perfect life* 58-75) por arrojar luz sobre *EE* VIII, 2; véase Aubenque (84-106), Donini, Dönt Johnson, Mills (253-56), Nussbaum (403-31), Verdenius (285-297).

<sup>17</sup> Confróntese este pasaje con Platón, *Eutidemo* 279d-280b; 281b2.

de éxito y de buen hacer (*eu pratein*). En concreto, el éxito que se obtiene *sin* el concurso de las facultades intelectuales, *sin* la prudencia y *sin* la sensatez. Dicha constatación parte de la propia experiencia cotidiana del mundo que nos rodea, pues vemos (*horômen*) “que existen hombres afortunados, ya que muchas personas insensatas (*aphrones*) tienen éxito en cosas en que la suerte es soberana y algunos, incluso, en cosas que implican arte pero también una parte importante de suerte, por ejemplo, en la estrategia o en la navegación”(EE VIII, 2, 1247<sup>a</sup>3-7). De modo que la buena suerte aparece identificada desde un comienzo con la obtención inesperada, no calculada y parcialmente incomprensible de resultados significativos para un agente racional y moral. Unos resultados que, en el caso de la buena fortuna, asemejan aquellos que habrían podido ser igualmente conseguidos mediante el arte y la acción premeditada. O, también, resultados que sorprenden por mostrarse exitosos en un ámbito donde, por lo general, reina la indeterminación. El hombre afortunado consigue sin proponérselo aquello que otros no consiguen ni aun esforzándose en ello. Pues, ocasionalmente, sucede que hombres sabios, prudentes y maestros en la práctica de un arte o disciplina, incluso aplicando su sabiduría y su proceder regulado metódicamente, no consiguen los resultados deseados. Ciertamente que, por lo general, dichos individuos alcanzan, en virtud de su arte y de su saber hacer, aquello que se proponían. La diferencia de éstos últimos con respecto a los afortunados no reside, por tanto, en el tipo de resultados obtenidos, sino en el modo de obtenerlos y en la capacidad para ofrecer una explicación de dicho éxito. Pues, en efecto, el prudente y el sabio saben por qué triunfan en sus propósitos, pueden dar cuenta de ello e, incluso, pueden enseñar a otros a operar de manera igualmente exitosa. Sin embargo, el afortunado, identificado por Aristóteles en un primer momento con un insensato o un imbécil (*aphrones*), alcanza resultados deseables y positivos sin saber exactamente por qué. Y ante la constatación de tal hecho sorprendente emerge la pregunta por la condición propia del hombre afortunado. El interrogante aristotélico apunta, por tanto, a la fuente de justificación de la buena suerte en el caso de individuos que actúan al margen de la regulación técnica o prudencial de sus acciones:

“¿Son, pues, estos así a causa de un modo de ser, o no <basta> el hecho de tener por sí mismos tal cualidad para ser capaces de conseguir resultados afortunados?” (1247<sup>a</sup>7-8).

Evidentemente, el hombre afortunado no puede serlo por sí mismo, esto es, desde su propia interioridad, pues la organización moral e intelectual de la vida práctica viene caracterizada por su racionalidad. En cambio, la fortuna es contraria a la razón e imprevisible, de manera que el afortunado no lo será gracias a sus propias cualidades, pues “es evidente que no prosperan (o dejan de prosperar) gracias a la prudencia; ésta no es irracional, sino que puede dar razón de por qué obra así, mientras que los afortunados no podrían decir por qué prosperan (pues sería arte)” (1247<sup>a</sup>13-15). Si la fortuna no procede de la acción racional, entonces es probable, como afirma la opinión común, que su fuente se halle en la naturaleza (*physis*). Pues, si hemos de aceptar que los afortunados lo son al margen de sí mismos o de su propia decisión y deliberación, parece razonable suponer que lo sean en virtud de su configuración natural. Y así es como muchos opinan que la naturaleza dota a sus individuos de distintos dones, entre ellos el ser afortunado o desafortunado, del mismo modo que es por naturaleza que unos individuos tienen los ojos azules y otros negros. La buena o la mala fortuna estarían fundadas en causas naturales procedentes de la propia *physis*, factores que, sin embargo, dadas nuestras condiciones intelectuales limitadas, no seríamos capaces de localizar. Aristóteles apunta la plausibilidad de la hipótesis del favor divino (1247<sup>a</sup>23 ss.), esto es, que la fortuna tenga asiento en el carácter supremo y providente de una divinidad que protege, guía y orienta a sus seres más queridos, del mismo modo que un buen capitán gobierna su nave (1247<sup>a</sup>27). Pero parecería extraño que la divinidad, no siendo cruel y caprichosa, favoreciera y amara a individuos indignos de tal afecto. Y siendo evidente que los hombres peores y los menos prudentes también son ocasionalmente considerados afortunados, quedaría descartada la hipótesis del don divino (1247<sup>a</sup>27ss; 1179<sup>a</sup>23-32; *MM* 1207<sup>a</sup>6-10). De manera que si *tychê* y *eutychia* son irreconciliables con la inteligencia (*noûs*) y la prudencia (*phronesis*), y con la idea de una divinidad buena y justa, parece que la hipótesis de la naturaleza



se impone sobre las otras dos: “Si, pues, el éxito se debe necesariamente a la naturaleza, al intelecto o a una cierta protección, y si se descartan estas dos últimas causas, es por naturaleza por lo que uno es afortunado” (1247a29-31). Ahora bien, que *physis* sea la fuente de toda fulguración fortuita implica evidentes contradicciones. Por lo pronto, decir que uno es afortunado y, por ende, continua o “naturalmente” afortunado, contraviene el principio aristotélico según el cual la naturaleza es causa de lo que se presenta siempre o, generalmente, de la misma manera, mientras que la suerte es lo contrario: “Si, pues, tener éxito inesperadamente parece fruto de la suerte, y si es precisamente gracias a la suerte por lo que uno es afortunado, podría parecer que esta causa no es tal que produzca siempre o generalmente el mismo efecto” (1247<sup>a</sup>31-35). Pero, dado que la condición de afortunado es la de quien siempre o generalmente, al emprender una acción sin concurso del saber hacer o la inteligencia, obtiene el éxito de manera incomprensible, tal vez la clave de todo ello se halle en un error de interpretación del concepto de *tychê*. En efecto, si el afortunado lo es por naturaleza, entonces no deberíamos llamarle “afortunado” en sentido estricto (*eutychès*) sino, precisamente, “bien dotado”, “apto” o “talentoso” (*euphyês*). Ello supondría una concesión a la concepción ilustrada de *tychê* como causa oculta al razonamiento humano, es decir, implicaría la eliminación del azar en términos absolutos y su reducción a un mero residuo de corte epistemológico, tal y como recuerda Aristóteles (1247b1 ss.). Y, aunque el filósofo prefiere no enfrentar este problema en sede ética, parece inclinado a rechazar la tesis ilustrada basándose, una vez más, en la sabiduría común y en las opiniones de los más sabios, pues seguimos “viendo” que ciertas personas son afortunadas y seguimos diciendo de ellas que son “afortunadas”. No decimos “aptas” o “bien dotadas” sino precisamente “afortunadas”. Ante semejante constatación, el filósofo retoma sus argumentos previos acerca del trasfondo natural que subyace a lo fortuito e insiste en que es la naturaleza la que provee al hombre de la condición de *eutychès*. Pierre Aubenque recalca el hecho de que esta naturaleza que se halla tras el concepto de *eutychia* no debe ser entendida en el sentido de los fisiólogos jonios, sino, más bien, en términos de *euphyia* o buen nacimiento: “Es la buena o mala naturaleza, el

buen o mal nacimiento, que es un don de los dioses, no para recompensar nuestros méritos o suplirlos, sino el don inicial constitutivo de nuestro sino, que no es una consecuencia, sino la fuente de nuestros méritos y deméritos” (Aubenque 86). Esta aproximación a la noción de *euphyia* permite a Aristóteles abordar el asunto desde un nuevo punto de vista. Hemos dicho que, por lo general, cuando ejecutamos un curso de acción intencional basado en la técnica o en la deliberación y la elección, alcanzamos el resultado pretendido. Sin embargo, observamos que existen individuos que, actuando al margen de dicho esquema intelectual y calculador, alcanzan exactamente los mismos objetivos. Y ello es posible, propone Aristóteles, porque aquello que les guía no es tanto el razonamiento como el impulso (*hormê*). Un impulso del que naturalmente están dotadas las personas que decimos afortunadas. Una pujanza interna que, en cuanto tal, convierte a los sujetos en naturalmente afortunados:

¿Acaso no hay en el alma impulsos (*hormai*) que proceden, unos del razonamiento, otros del deseo irracional, y éstos últimos no son anteriores? En efecto, si el impulso que procede del apetito de lo agradable existe por naturaleza y también el deseo, todo marchará, naturalmente, al menos, hacia el bien. Si, pues, algunas personas están naturalmente bien dotadas (como los que son por naturaleza aptos para cantar, los cuales, sin la ciencia del canto, están bien dotados para él), y se lanzan, sin la ayuda de la razón (*aneu logou*), hacia donde les lleva la naturaleza, y desean tal objeto y en tal momento, como se debe, de la manera que se debe y cuando se debe, esas personas tendrán éxito, aunque se encuentren a sí mismas insensatas e irracionales (*aphrones ontés kai alogoi*), como uno cantará bien sin ser apto para enseñar a cantar. Y cuantas personas, sin ayuda de la razón, tienen generalmente éxito son afortunadas. Por consiguiente, sería la naturaleza la que hace a los hombres afortunados. (EE VIII, 2, 1247b18-28)

Existen dos tipos de impulsos en el alma, los que proceden del razonamiento y los que proceden del apetito irracional. Los derivados de este último son anteriores en el tiempo, informa Aristóteles, pues, en

efecto, el impulso irracional de un niño hacia el bien precede al deseo racional del mismo (*MM* II, 7, 1206b17-29). De manera que si todo impulso irracional del hombre hacia lo agradable, lo deseable y lo mejor se encuentra en su misma naturaleza, el impulso que, sin concurso de la razón (*aneu logou*), conduce a un hombre a desear lo correcto del modo correcto y en el momento oportuno expresa la condición natural de un individuo, a saber, la condición de afortunado. La *eutychia* de *eutychés* no es, por tanto, más que la *euphyia* del *euphyês*, el talento natural que permite al hombre obtener éxito en sus acciones a pesar de un razonamiento incorrecto o inexistente. Así las cosas, Aristóteles se siente obligado a preguntar si no será necesario asumir varios sentidos del término *eutychia* (*EE* VIII, 2, 1247b28-29). Por un lado, designamos afortunados a quienes actúan conforme a un impulso natural o apetito, y en contra de la razón. Por el otro, vemos que existen individuos que obtienen buenos resultados a pesar de actuar no solo sin el concurso de la razón, sino también contra su propio impulso:

En efecto, ciertos actos dependen del impulso y de una acción deliberada para obrar, y otros, al contrario. Los afortunados de la primera manera es posible que lo sean por naturaleza, pues el impulso, siendo también un deseo hacia lo debido, ha logrado éxito, pero el razonamiento era insensato; y cuando sucede que el razonamiento de esta persona parece incorrecto, mientras que el impulso es la causa, este impulso, por ser recto, los ha salvado; pero, a veces, debido al apetito, han razonado de nuevo y han sido desgraciados. Mas, en el segundo caso, ¿cómo existiría la fortuna debida a la bondad natural del deseo y del apetito? (1247b29-1248<sup>a</sup>1)

Aristóteles sugiere que, dado que podemos atribuir a la naturaleza y la dotación natural el impulso que subyace a un resultado fortuito, tal vez en tales casos deberíamos evitar hablar de eventos afortunados o de buena fortuna (1248<sup>a</sup>1 ss.). En efecto, quienes son afortunados no siempre deben su éxito a la fortuna sino más bien a la naturaleza. Pues, ciertamente, actúan conforme a un apetito irracional orientado naturalmente hacia lo

mejor y lo más deseable, de manera que, incluso cuando su razonamiento es indebido o erróneo, triunfarán en la obtención de sus resultados. Estos individuos gozarán *continuamente* del favor de su propio impulso natural y, en este sentido, son considerados como beneficiarios de una buena fortuna constante y sin fisuras. Frente a este tipo de individuos, Aristóteles distingue a aquellos que obtienen buenos resultados de sus acciones incluso cuando carecen del impulso natural que orienta siempre hacia lo bueno y lo mejor. En tales casos es cuando podemos hablar de *tychê* en sentido estricto, es decir, del azar como causa de las cosas que suceden al margen de la razón y del impulso: “De manera que este argumento no demuestra que uno es afortunado por naturaleza, sino que aquellos que son afortunados no todos deben su éxito a la suerte, sino a veces a la naturaleza; ni tampoco demuestra que la suerte no sea causa de nada, sino que no es la causa de todo lo que parece serlo” (1248<sup>a</sup>11-15).

La suerte no es causa de todo lo que parece serlo. El impulso y el deseo natural operan, en ciertos casos, como la fuente de la que procede el éxito derivado de acciones ejecutadas *aneu logou*. Ahora bien, si la suerte no es causa de dicho impulso natural —dado que *tychê* es fuente de indeterminación y ajena a la regularidad y la razón (*Física* II 4-6) y *physis* es todo lo contrario (*Física* II 1)— ¿cuál es la causa que impulsa al deseo irracional “a desear lo que se debe cuando se debe”? Aristóteles formula aquí la hipótesis de una fundamentación teológica de la buena fortuna, a saber, aquella según la cual la naturaleza humana, al igual que todos los órdenes del ser, estaría gobernada por y orientada hacia la *causa causarum*, que impulsa sin ser impulsada. Ciertos hombres desean lo adecuado en el momento justo y del modo necesario no gracias a su capacidad deliberativa ni al mero azar, sino, precisamente, en virtud del principio divino que mueve todas las cosas:

Pues no se delibera después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra, ni se piensa después de haber pensado con anterioridad a este pensar, y así hasta el infinito, sino que hay un principio. Por consiguiente, el entendimiento no es el principio del pensar, ni la deliberación del deliberar.

Entonces, ¿qué otra cosa resta sino la suerte (*tychê*)? Así, todo procederá de la suerte. Pero, ¿no hay un principio, fuera del cual no hay otro y, puesto que él es de tal naturaleza, capaz de producir tal efecto? Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas (*kinei gar pòs panta to en hêmin theïon*). (1248a18-27)

Vemos cuál sería la inmediata consecuencia de atribuir al mero azar el impulso natural hacia lo debido. En efecto, *tychê* y la divinidad quedarían inmediatamente identificadas, disueltos la una en la otra. El azar y la divinidad, como ocurriera ya en el pensamiento arcaico, coinciden en la figura de poder que gobierna el devenir del mundo y los avatares de la existencia humana. Dos nombres distintos para una misma dimensión del ser del hombre: aquella que escapa por completo a su control y a su voluntad, y que, sin embargo, irrumpe y genera efectos significativos en el orden de la cotidianidad. La trascendencia y la divinidad. Dios, en última instancia, que sería identificado con “el Azar fundamental al que está suspendida nuestra existencia” (Aubenque 86). Sin embargo, la ontología ilustrada que subyace a la filosofía práctica de Aristóteles no conviene a la cosmovisión arcaica de una clausura del ser y el hacer en cuyo interior la existencia humana y el devenir del mundo estuvieran completamente gobernados por fuerzas externas y trascendentes. De hecho, conviene no olvidar en ningún momento que Aristóteles está investigando la condición de afortunado *en aquellos individuos que poseen una dotación natural y un impulso hacia lo adecuado*. Y, más aun, que tales individuos destacan, precisamente, por constituir un tipo de hombre privilegiado por el favor de la divinidad:

Por esto, como he dicho antes, se llaman afortunados a los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso. Y a éstos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir, el entusiasmo (*enthousiasmon*), pero no pueden deliberar. (1248a29-34)

¿Quiénes son esos “otros” que carecen de principio superior al entendimiento y la deliberación? Sencillamente, el resto de los seres humanos. Cualquier individuo a quien no le ha sido dado en *gracia* poseer una dotación natural conforme al favor divino.<sup>18</sup> La identificación de la divinidad como fuente de la buena fortuna y del talento natural parecería empañar el esfuerzo teórico hecho por Aristóteles para pensar el carácter mundano de la acción del hombre, el horizonte de la contingencia y la libertad como claves de interpretación de la vida humana. Si la divinidad gobierna todas las cosas, el intelecto, la deliberación y la acción del hombre parecen perder sentido y eficacia. Sin embargo, Aristóteles no nos dice que la totalidad de las cosas está gobernada por la acción divina, sino que está impulsada, orientada y guiada por lo divino. Ello no obsta para que dicha orientación sea posible solo y únicamente en la medida en que aquello que puja hacia dios sea el mundo, esto es, el devenir móvil compuesto de materia y forma cuya identificación con la pureza de la forma divina nunca podrá ser completa. Del mismo modo que el mundo tiende hacia dios sin alcanzarlo jamás, así la acción humana se ve orientada y gobernada por lo divino. En otras palabras, lo divino alcanza de pleno a cierto tipo de individuos, pero no a todos. De hecho, los hombres

---

<sup>18</sup> Anthony Kenny ha querido ver en la doctrina aristotélica de la suerte como don divino un antecedente del concepto cristiano de “gracia” (*Aristotle on the perfect life* 79 ss.). En su opinión, partiendo de los pasajes de *EN* I, 9 y *EE* VIII, 2, es posible aproximar ambas propuestas. En efecto, Dios otorgaría a los hombres, antes de su nacimiento, una aptitud natural que les guiaría en su consecución de la vida buena, en el caso de Aristóteles, o en la salvación del alma, en el caso cristiano. Para una crítica a esta interpretación, véase Vigo (454, n. 84). La crítica de Vigo es pertinente por cuanto insiste en que la buena fortuna no es, en sí misma, garante de la consecución de la felicidad, sino una condición necesaria de la misma. En este sentido, sería comparable a las virtudes naturales. Vigo parece obviar los problemas derivados directamente no ya de los pasajes de *E* I, 9, sino de *EE* VIII, 2, cuya complejidad, sin embargo, no le pasa desapercibida. Desde el interior de la *EE* cabría preguntarse lo siguiente: dado que la buena fortuna es una condición necesaria mas no suficiente de la felicidad en *EN*, y dado que no todos los seres humanos son “agraciados” con ella de acuerdo con *EE* VIII, 2, ¿significa esto que los hombres olvidados de dios, al carecer de dicha aptitud natural, no podrán jamás alcanzar la felicidad?

inspirados por la divinidad, los entusiastas y los afortunados, constituyen un tipo excepcional de sujeto moral. Un sujeto real pero infrecuente. Y es a ellos a quienes les ha sido concedido el ambiguo don de la *incapacidad deliberativa*: tienen entusiasmo pero no deliberación, dice Aristóteles, “pues, aunque irracionales, consiguen incluso la rápida adivinación propia de las personas prudentes y sabias” (1248<sup>a</sup>34-35). Al resto, a esos “otros” que recordábamos más arriba, no nos queda más que el ejercicio cotidiano de la virtud conforme a la razón y al intelecto; no nos queda más que el riesgo de nuestra propia libertad, el peligro de nuestra elección y la incertidumbre de nuestros logros: “Ciertamente, más valdría ser guiado por Dios y no tener que ser prudente ni virtuoso; pero, a falta de buena fortuna, no le queda al hombre más que contar con él mismo, y lo *puede* hacer, puesto que la ausencia de buena fortuna no significa mala fortuna, sino una indeterminación propicia a la acción humana” (Aubenque 89-90).

### 3. CONCLUSIONES

El análisis de *EE* nos ofrece un examen de las distintas fuentes posibles que sustentan la condición del hombre afortunado. Así, vemos que la buena fortuna no puede proceder ni del intelecto ni del favor de la divinidad. La suerte, en efecto, es contraria a la razón y a su proceder regular. Por su parte, solo una divinidad caprichosa e insondable amaría a quienes no merecen premio alguno. Siendo así que muchos insensatos y numerosos hombres despreciables también son llamados afortunados, y que no aceptamos tal imagen de la trascendencia, la fuente de la buena fortuna ha de ser rastreada en otro lugar. Llegamos así a la noción de *physis*. La *eutychia*, al igual que el color de los ojos o el tipo de cabello, existe por naturaleza. Sin embargo, la naturaleza es fuente de regularidad, mientras que el dominio de *tychê* se caracteriza por la indeterminación, la irregularidad y la infrecuencia. Es por ello que la buena fortuna debe ser entendida no ya como resultado del puro azar, sino, más bien, como expresión de un buen nacimiento y de una condición superior. En definitiva,

*eutychia* ha de ser entendida en términos de *euphyia*. ¿De qué modo opera la dotación natural y cómo se identifica con la buena fortuna? En opinión de Aristóteles, la *eutychia* debe ser sustentada en el cocepto de impulso (*hormê*). Gracias al impulso del que está naturalmente dotado, cierto tipo de individuos logra el éxito en sus acciones a pesar de emplear razonamientos inadecuados y desviados. Se trata, por tanto, de una buena fortuna que opera al margen de la razón pero conforme al apetito natural de lo bueno, lo adecuado y lo deseable. Si preguntamos, por último, cuál es la fuente de la que emerge la *eutychia* natural, hemos de convenir en que dicha fuente, en cuanto principio que mueve y gobierna todas las cosas, se identifica con la divinidad o dios. La *eutychia* se fundamenta, por tanto, en la naturaleza y, por ende, en Dios como causa primera de la naturaleza. Una causa que, sin embargo, no insufla con el impulso natural, la inspiración o el entusiasmo a todos y cada uno de los hombres, sino a un grupo de, precisamente, “afortunados”. Hombres que, a diferencia del resto, son incapaces de deliberar y no necesitan ni mucho menos hacerlo, ya que cuentan con la capacidad de acertar directamente en el blanco sin necesidad de razonamiento siempre que ejecutan sus acciones.

Se observará que el tipo de *eutychia* considerado por Aristóteles convierte al hombre inspirado en un individuo constantemente afortunado. Resulta inevitable, en efecto, que quien ha sido regalado ¿con el don del acierto inconsciente realice con éxito todas sus empresas. Ello implicaría, por tanto, que la suerte, la buena suerte y la prosperidad que acompañan a dicho individuo le pertenecen naturalmente a sí mismo y no lo abandonarán jamás. Aristóteles denomina a este tipo de fortuna natural “suerte divina” (*theia tychê*), “por la que el afortunado parece tener éxito gracias a la divinidad, y éste es el hombre que prospera siguiendo su impulso” (*EE VIII 2, 1248b4*). Ahora bien, la hipótesis teológica de Aristóteles no basta a los intereses de nuestra investigación. Y no lo hace, en efecto, por cuanto el marco de nuestro estudio viene descrito por la condición humana abierta a la incertidumbre y el azar, y gobernada, en la medida de lo posible, por la estructura intencional de la acción. Los inspirados de los que habla Aristóteles no son, por tanto, ejemplos, casos o ejemplares



de seres humanos “comunes y corrientes”. No son individuos que, para obtener sus objetivos, deben organizar racionalmente lo que desean y el modo adecuado para conseguirlo. ¿Podemos decir que dichos individuos no pueden ser afortunados por el mero hecho de que no gozan del regalo de la divinidad? En absoluto. Los seres humanos capaces de deliberación y, por ende, no habitados por el dios, pueden, en cuanto hombres, ser afortunados. Pero nunca en el modo *permanente* en que lo son los sujetos tocados por la divinidad. Este es el tipo de buena fortuna que nos parece verdaderamente relevante en una aproximación filosófica a la felicidad humana y al papel de la prosperidad externa en el interior de la misma, a saber: la buena fortuna accesible a seres humanos que no actúan conforme a un impulso orientado naturalmente —divinamente—, sino mediante la razón y la deliberación en pos de lo humanamente deseable. Y en este sentido, Aristóteles concluye su examen distinguiendo un segundo tipo de buena fortuna o *eutychia*, la de aquellos hombres que prosperan en contra de su impulso. En estos casos, hablamos de individuos afortunados allí donde se produce una trayectoria intencional conforme a fines y de acuerdo con el esquema deliberativo, pero sin concurso de la inspiración divina. Si el resultado de dicho curso de acción es distinto o más positivo de lo planeado por el agente, hablamos de buena fortuna —y, al contrario, si es distinto y negativo, de mala fortuna—. Una buena fortuna, en efecto, que coincide aquí con la restricción que veíamos en la *Física*, a saber: aquella que declaraba la imposibilidad de asumir una suerte continua. La contradicción entre el carácter irregular de la fortuna y la permanencia de la misma se produce, sobre todo, en el caso de la suerte divina, que acompaña sin pausa al hombre inspirado. En cambio, en el caso de lo que puede llamarse “suerte humana”, dicha prosperidad existe y puede existir, sin duda, pero carece por completo de la característica de la continuidad observable en la primera (1248b7-8). La suerte es humana y no divina, en efecto, por frágil e inconstante. Pero lo es también, y en mayor medida, porque es la suerte en estado puro, es decir, el margen de indeterminación y exposición a la indeterminación que escolta a todo ejercicio vital, a toda puesta en acción, a toda actividad virtuosa, en definitiva, acompañada de razón y orientada a

la consecución del buen vivir. La fortuna continua y permanente (1248b6-7) no es la fortuna propia del hombre mediocre, la fortuna del lanzador de dados (1247b9-18) que necesita de la combinación de una cierta dosis de prosperidad externa y del ejercicio de las virtudes para cumplir con una existencia satisfactoria —a diferencia del inspirado, que ni siquiera ha de reflexionar—. La fortuna propiamente humana emerge únicamente allí donde es posible establecer una relación de significación práctica entre el marco intencional de un agente racional y el devenir que lo contiene. Una fortuna que acompaña estructuralmente toda vida práctica, si bien no favorece de manera continua la consecución excelente de la misma. La *tyché* en el ámbito de la praxis se define, en definitiva, por el campo de acción que posibilita. Un dominio que limita y aúna la acción y la indeterminación, la razón y el azar, la decisión y el encuentro.

A modo de conclusión, podemos insistir en dos puntos fundamentales. En primer lugar, que el tratamiento de *tyché*, *eutychia* y *eudaimonia* en los escritos éticos, y particularmente en *EN*, está articulado en torno al problema de la prosperidad externa. Los bienes que no dependen de la acción racional, la voluntad y la decisión del hombre son, a pesar de ello, condiciones necesarias para la consecución de la vida buena. No al modo de fuentes de la felicidad, por supuesto, pero sí como complementos indispensables para el ejercicio de la propia existencia. En este sentido, el problema del azar, la suerte y la casualidad aplicado al territorio de la vida práctica intensifica no tanto la noción de evento fortuito como la dimensión situacional en que es posible el desarrollo de la vida humana, basada en la combinación entre lo que decidimos y lo que nos es dado o acontece al margen de nuestra voluntad y control. En segundo lugar, el concepto de *eutychia* y la condición de hombre afortunado o *eutychés* son examinados en *EE* y *MM* desde el deseo de establecer una clasificación de los diferentes modos en que hablamos de “buena fortuna” o de hombres y mujeres “con suerte”. Ello lleva a Aristóteles a la elaboración de una curiosa y no siempre clara teoría de la intuición que asume la forma de una fundamentación teológica de la buena suerte. Pues, en efecto, decimos que son

afortunados, en el sentido propio del término, aquellos individuos que actúan sin concurso de la razón e impulsados de manera oportuna hacia el bien y lo correcto gracias al gobierno y la conducción de la divinidad. Dichos sujetos estarían inspirados o en estado de entusiasmo, lo cual les permitiría obtener siempre, de forma continua y sin necesidad de deliberación, el triunfo en sus empresas. Frente a este tipo de buena fortuna o suerte divina, el hombre común, anclado a las condiciones materiales y mundanas de la existencia —esto es, al ejercicio razonado de la virtud y la búsqueda de una felicidad nunca garantizada y siempre frágil— participa de un tipo secundario e inestable de buena fortuna, a saber: aquella que procede no ya del principio divino, sino de la *tyché* en estado puro, es decir, del margen de indeterminación ontológica que configura el mundo natural, se filtra en la explicación racional y modifica la acción práctica. Ese margen que abre la posibilidad de la libertad y en cuyo interior el devenir moralmente neutro del mundo se convierte y se puede convertir, cotidianamente, en la historia singular de un individuo: la identidad narrativa de quien existe y ha de comprender que existe, de quien actúa y ha de alcanzar una explicación siempre imperfecta para el hecho de que su acción estará ya siempre trenzada con lo que simplemente ocurre.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ars rhetorica [Rh.]*. Ed. Ross, D.W. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Aristóteles. *Ethica Eudemia [EE.]*. Eds. Walzer, R.R & Mingay, J.M. Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea [EN]*. Ed. Bywater, I. Oxford : Clarendon Press, 1894. Aristóteles. *Aristoteles quae feruntur Magna moralia Franciscus Susemihl*. Leipzig: Teubner, 1883. Aristóteles. *Metaphysica [Met.]*. Ed. Jaeger, W. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Aristóteles. *Physica [Phys.]*. Ed. Ross, W.D. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Aristóteles. *Aristotle's Protrepticus [Protr.]*. *An Attempt at Reconstruction*. Ed. Düring, I. Göteborg-Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1961.

- Aristóteles. *Física*. Trad. de G.R. de Echeandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco/Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Magna Moralia*. Trad. Patricio de Azcárate. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Annas, J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Cooper, John M. "The Magna Moralia and Aristotle's moral philosophy". *Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999. 195-212.
- Arleth, E. "BIOS TELEIOS in der aristotelischen Ethik". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2 (1889): 13-21.
- Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Burnet, J. *The ethics of Aristotle*. London: Methuen 1900.
- Cooper, John M. "Contemplation and Happiness". *Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999. 212-237.
- Cooper, John M. "Aristotle on the goods of fortune". *Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999. 292-312.
- Cooper, John M. "Aristotle, Success, and Moral Luck". *Journal of Philosophical Research* (19): 37-50.
- Dirlmeier, F. *Aristoteles. Eudemische Ethik*. Trad. y comentario Dirlmeier, F. Berlin: Wiley VCH, 1984.
- Donini, P. L. *L'Etica dei Magna Moralia*, Torino: Giappichelli editori, 1965.
- . *Aristotele. Etica Eudemia*. Trad., introd. y notas Donini, P.L.Roma: Bari Laterza, 1999.
- Dönt, E. "Die Schlusskapitel der Nikhomachischen Ethik". *Antidosis. Festschrift für W. Kraus* (1972): 93-102.
- Dudley, J.A.J. *The Evolution of the Concept of Chance in the Physics and Ethics of Aristotle. A Commentary on Phys. II, IV-VI*. Leuven: Diss. Universiteit Nijmegen, 1997.
- Eriksen, T.B. *Bios Theoretikos. Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6-8*, Oslo: Universitetforl. 1976.
- Gauthier, R. & Jolif, J. Y. *Aristote: L'Ethique á Nicomaque*. Vol. I-II. Lovaina: Publications Universitaires, 1970.

- Grant, A. B. *The Ethics of Aristotle*. Vol. 2. Londres: Longmans, Green and Co, 1885.
- Hardie, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Irwin, T.H. "Permanent Happiness: Aristotle and Solon". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985): 89-124.
- Johnson, K., "Luck and Good Fortune in the Eudemian Ethics". *Ancient Philosophy* 17 (1997): 85-102.
- Kenny, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- . *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- . "The Nicomachean Conception of Happiness". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume. *Aristoteles and the later Tradition* (1991): 67-80.
- Mansion, S. "Les positions maitresses de la philosophie d'Aristote". *Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Journées d'études internationales*. Lovaina/Paris: Publications Universitaires de Louvain-Béatrice-Nauwelaert, 1957: 43-91.
- Mills, Michael J. "Eudemian Ethics Q, 2, 1247a7-13". *Hermes* 109 (1981): 253-256.
- . "Aristotle's Dichotomy of Eutychia: Eudemian Ethics Q, 2, 1247b18-1248a15". *Hermes* 111 (1983): 282-95.
- Nagel, Th. "Moral Luck". *Moral Luck*. Ed. Daniel Statman. Albany-New York: State University of New York Press, 1993.
- Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. Visor, Madrid, 1995.
- Rossi, G. *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Bonn: Akademie Verlag, 2011.
- Sharples, R.W. "Responsibility, Chance and not Being". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* XXII (1975): 37-63.
- Verbeke, G. "L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique". *Fontes Ambrosiani* 25 (1951): 79-95.
- Verbeke, G. "Happiness and Chance in Aristotle". *Aristotle on Nature and Living Things*. Ed. Allan Gotthelf. Cambridge: Cambridge University Press, 1985: 247-258.

- Verdenius, W.J. "Human Reason and God in the Eudemian Ethics". *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum* (1971): 285-297.
- Vigo, Alejandro G. *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. Freiburg/München: Alber, 1996.
- Woods, Michael. *Aristotle's Eudemian Ethics, Books I, II and VIII. Translated with a Commentary*, New York: Oxford University Press, 1982.