

La recepción de *The Morality of Happiness*, de Julia Annas*

VICENTE SAUCEDO TORRES**



1. Algunas consideraciones preliminares

En este estudio pretendo ocuparme de un reciente libro publicado a propósito del pensamiento antiguo en relación con la moral. Se trata del voluminoso y denso trabajo de Julia Annas que se sitúa en un alto nivel dentro de la investigación científica de la filosofía griega, especialmente en Aristóteles y el Helenismo. En virtud de que la traducción italiana presenta algunas adiciones interesantes, la exposición estará centrada en dicha edición¹.

Por principio de cuentas, me permito introducir este trabajo haciendo referencia someramente al marco de referencia de la publicación que nos ocupa. La tradición anglosajona en la filosofía reciente está surcada por tres grandes líneas que la determinan y caracterizan típicamente: la filosofía del empirismo británico (tanto Hume como Locke); la confrontación con el idealismo de corte británico que iniciaron en Cambridge Russell y Moore (del que deriva el no-cognitvismo ético y que será criticado por Annas en su investigación) y finalmente, el innegable peso de la filosofía analítica de Wittgenstein. De estas tres vertientes, el que-

* J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. X+502 [ISBN 0-19-5079799-X].

** Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant' Apollinare 49, 00186 Roma

¹ J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, traducción de Matteo Andolfo y prefacio de Giovanni Reale, Centro di ricerche di Metafisica della Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Milano 1998. De ahora en adelante, emplearemos MH por *The Morality of Happiness* y MF por *La morale della felicità* cuando las referencias sean de la versión original o de la traducción italiana. Además, en virtud de que emplearé la traducción italiana —que contiene tanto una introducción preparada por la autora como un acercamiento a la propuesta de Annas elaborado por G. Reale— añadiré a continuación de cada cita la referencia a la versión original.

hacer filosófico anglosajón ha cristalizado tanto en otorgar una gran relevancia al análisis del lenguaje como el rechazo generalizado al pensamiento que no esté fundamentado en la experiencia. Esta tradición es generalmente más proclive a las consideraciones de índole problemático que a las referencias historiográficas. La historia sólo es interesante cuando se trata de considerar la relevancia de un problema; y, entonces, es la historia del problema la que interesa, prescindiendo del entorno que lo ha originado.

Ante este panorama, resultaría sorprendente encontrarse en el ambiente académico anglosajón con la publicación de una numerosa cantidad de estudios y trabajos centrados en la filosofía antigua como Platón, Aristóteles y el Helenismo. ¿A qué se debe dicho renacimiento? La respuesta nos la ofrece Annas misma:

«Recentemente, è enormemente cresciuto l'interesse filosofico nei riguardi dell'etica di Aristotele, in gran parte sollecitato dall'idea che il modo aristotelico di fare etica possa essere utile anche ai nostri giorni; soprattutto nei Paesi anglofoni si è diffusa la sensazione che le principali tradizioni del pensiero morale del ventesimo secolo abbiano rivelato determinate lacune particolarmente a motivo del fatto che non hanno reso giustizia a certi fattori, come il carattere e la virtù, di cui, invece, si occupa un'etica quale quella di Aristotele, in cui questi fattori assumono rilevanza, sicché essa presenta molti elementi di valore cui attingere» (MF, p. 7)².

Y no ha sido sólo el Estagirita quien ha sido el punto de ignición del renacimiento por los clásicos, sino también Platón y el Estoicismo, especialmente a través de la herencia de Cicerón³.

La producción científica de Annas — profesora de la Universidad de Arizona

² Para comprender mejor el regreso al pensamiento clásico en la reciente filosofía anglosajona, puede ser de utilidad consultar el apéndice integrativo de Richard Davies —especialmente pp. 617-626— que se encuentra en el libro de M. NUSSBAUM *Terapia del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 1998. El ensayo de ese autor es particularmente valioso porque realiza un recorrido filosófico de los principales aspectos de la filosofía helenista y que son analizados por Nussbaum y Annas. Davies escribe de ambas filósofas: «Mentre Nussbaum offre un percorso guidato all'etica ellenistica, Annas ne fornisce un resoconto analitico, dando particolare risalto all'idea di un'identificazione eudemonista tra il bene e la felicità» (p. 617). El lector también puede encontrar en ese ensayo abundantes referencias a estudios y trabajos de los estudiosos contemporáneos en el ámbito anglosajón sobre los planteamientos de los filósofos antiguos. No puede pasarse por alto, sin embargo, que ya desde la década de los años sesenta figuras de la filosofía anglosajona como G.E.M. Anscombe, J. Barnes, A.A. Long, J. Rist y R. Sharples se han dado a la tarea de realizar serios estudios sobre la filosofía aristotélica y helenista.

³ El Arpinate resulta más familiar en la tradición moderna anglosajona por la influencia que tuvo en Hume. Soy deudor de éste comentario al Prof. Juan Andrés Mercado; además, Annas admite explícitamente que el *De Finibus* de Cicerón es una de las fuentes principales de MH.

que se especializó en Filosofía Clásica en Oxford y Harvard— nos muestra una personalidad ampliamente conocedora de la filosofía clásica griega: 8 libros sobre el pensamiento de diferentes filósofos, como Aristóteles, Platón, Sexto Empírico, los Escépticos y la filosofía helenística; más de medio centenar de artículos y ensayos sobre distintos temas filosóficos clásicos y modernos, recensiones y colaboraciones en revistas filosóficas de conocida relevancia en el ambiente académico anglosajón, etc. Precisamente, la elaboración de MH ha sido el resultado de varios años de maduración en los que Annas —partiendo del material ya trabajado en publicaciones anteriores—, ha llegado a darle cuerpo a un estudio estructurado en el que se armonizan (y distinguen) los trazos definitivos de las escuelas antiguas.

Al abordar el libro de Annas encontramos una exposición sobre los temas fundamentales de la ética griega. Previamente, es necesario advertir que nos enfrentamos ante una cuestión metodológica que pudiera condicionar el inicio de la lectura de MH. Sus primeras líneas proporcionan ya una clave interpretativa:

«Questo libro è un contributo alla storia dell'etica, ma non è una 'storia dell'etica antica'; bensì pone a tema la forma e la struttura della teoria etica antica e per questo il suo campo di indagine risulta ristretto così come è selettivo nei suoi obiettivi» (p. 17).

En otras palabras, no es un estudio comprensivo de la ética antigua: el lector no encontrará una trayectoria histórica del pensamiento moral griego, partiendo de Homero, pasando por los Sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles, etc. Más aún, hojeando el índice podría extrañarse de no encontrar algún capítulo dedicado a Sócrates o Platón. Esta aparente omisión está explicitada en la introducción del libro, pues Annas considera problemático abordar el pensamiento ético de Platón dado que recurre a la forma dialógica y no sistemática de la moral, como es el caso de los demás filósofos antiguos:

«Questo libro rivela un limite non trascurabile: inizio l'indagine da Aristotele e focalizzo la mia attenzione sui suoi scritti, sull'antico Stoicismo (e talvolta anche su quello medio), sugli Scettici, sui Cirenaici, su Epicuro e sulle ultime opere della scuola di Aristotele, chiamata Peripatetica. Occasionalmente mi riferisco anche al Neostoicismo del periodo imperiale e ad altri autori più tardi, ma la mia cura è principalmente rivolta all'etica del periodo compreso tra Aristotele e Cicerone» (MF, p. 34; MH, p. 17)⁴.

Indiscutiblemente nos encontramos ante una obra de gran envergadura, pues-

⁴ Annas se ocupa de la ética platónica detenidamente en su último libro *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ithaca 1999. Una buena recensión de dicho libro se encuentra en L. GERSON, *Platonic Ethics, Old and New, by Julia Annas*, «Ancient Philosophy», XX (2000), pp. 202-206.

to que Annas muestra un conocimiento que se traduce en una prolijidad de textos de dichos filósofos: 17 páginas sólo de referencias a los pasajes citados de autores clásicos antiguos (en los que se incluyen algunos como San Agustín, Eusebio de Cesarea o Marco Aurelio), además de una abundante bibliografía secundaria que alcanza casi 500 referencias actuales, entre libros y artículos especializados tanto en ética y filosofía antigua como moderna, y cuya utilidad se valora tomando en cuenta el minucioso trabajo que supone seleccionarlos en función de la argumentación tratada en MH⁵. Conviene resaltar que la versión italiana de la obra que estudiamos contiene una introducción preparada por la autora⁶ en la que sintetiza el propósito de su investigación y propone las razones por las que ha decidido acometer la tarea de estudiar la moralidad en la filosofía antigua:

«*La morale della felicità è stato scritto sulla scia del desiderio di dimostrare che le teorie etiche antiche, una volta che siano state propriamente comprese, pur essendo eudemonistiche, sono anche teorie della morale, che possiamo riconoscere come tali*» (p. 8).

En otros términos, Annas se propone demostrar que las antiguas teorías éticas poseen un *eudemonismo* estructural, es decir, parten del hecho que la consecución de la felicidad como el bien supremo y el fin último de la vida humana entendida en su totalidad. Este *eudemonismo* no debe ser entendido como un *egoísmo moral*, sino más bien como un *eudemonismo centrado en el agente*.

Así, pues, Annas introduce dos elementos que son determinantes en la exposición que realizará a lo largo de su obra. Primeramente, señala que entiende como antiguas aquellas teorías éticas que conforman junto con Aristóteles un conjunto —no uniformado— estructurado y delineado en sus principios básicos de elaboración, así como en la puesta en práctica de dichos fundamentos teóricos. En segundo lugar, hace ver que el punto de reflexión bajo el cual se consideran esos sistemas morales es en función de una característica que, según ella lo entiende, los determina radicalmente, es decir, un sistema ético que se considere por sí

⁵ Asimismo, son de gran valor las notas a pie de página del libro, pues constituyen casi un texto paralelo y reflejan nítidamente el volumen del material trabajado así como la capacidad crítica y exegética que Annas demuestra al estar familiarizada con el griego y el latín, como se puede percibir en muchas de sus explicaciones o precisiones terminológicas. Otro elemento didáctico que encontramos en MH es el *Cast of Characters* o *Glossario* en el que se describen histórica y biográficamente las escuelas helenistas y sus principales exponentes con el fin de situar cronológicamente el debate ético. Además, la edición italiana incluye un elenco de la producción científica de Annas actualizada hasta la publicación de esa edición y una *Postilla di aggiornamento bibliografico* desde la primera edición de MH.

⁶ Tanto en la *Prefazione* de G. Reale como en la mencionada *Introduzione all'edizione italiana* el lector encontrará una aproximación a la metodología de la autora en la elaboración de MH. La *Introduzione* de MF permanece inalterada respecto a la versión inglesa y constituye, por sí misma, la mejor explicación del *modus operandi* que el lector encontrará para adentrarse plenamente en el plan propuesto por la autora.

mismo, intrínsecamente, como *eudemonista*. Por “*eudemonista*” entiende aquel planteamiento filosófico que toma como punto de reflexión la visión de una vida digna de ser vivida en función de los bienes y fines que el hombre debe alcanzar para su plena perfección como ser humano; dicho con otras palabras, reflexionar y obrar con miras a la consecución de la felicidad.

Annas advierte que la moderna historiografía y la misma reflexión filosófica sobre la *eudaimonia* no están exentas de un posible desenfoque de lo que realmente entendían los antiguos al respecto. Por un lado, la tendencia del pensamiento contemporáneo en torno al concepto de felicidad como *éxito mundano* y, por otro, la remitencia a la *eudaimonia* como teoría del *bienestar* son algunas de las extrapolaciones que Annas percibe en las interpretaciones que a menudo se hacen de las teorías éticas antiguas.

Annas sostiene que gran parte de la minusvaloración moderna hacia ciertas corrientes de pensamiento antiguas se debe a que no se ha logrado alcanzar una comprensión de las mismas desde dentro del sistema ético referido, cayendo en la extrapolación o interpretación de dicho sistema en el contexto referencial de otro sistema previamente establecido.

«Infatti, io ritengo che molti dei problemi insorgenti nel considerare seriamente le teorie antiche quali teorie della morale e molte delle cause che hanno determinato una certa disaffezione nei loro confronti sino a poco tempo fa siano dovuti al mancato tentativo di prendere sul serio i concetti basilari della teoria etica antica e, conseguentemente, di comprenderli nel loro specifico significato» (p. 8).

Esto ha sido, indudablemente, uno de los grandes problemas a los que los estudiosos de la ética han tenido que enfrentarse al poner en relieve el genuino pensamiento de los clásicos, pues muchas veces se cae en el peligro de “reinterpretar” las tesis de los autores a la luz de una óptica distinta, incurriendo en la tergiversación, malinterpretación o minusvaloración del contenido genuino. Ahora bien, ¿quiénes son los antiguos para Annas y por qué los considera valiosos en el conjunto de un planteamiento moral de la vida? La respuesta para ella es clara:

«*La morale della felicità* studia quelle teorie etiche antiche che, al pari di quella di Aristotele, si considerano esplicitamente come eudemonistiche» (p. 9).

Hechas estas consideraciones previas paso a la exposición de la estructura de MH.

2. Contenido de la obra

El libro está dividido en 5 partes con 22 capítulos y cada una de ellas agrupa aspectos derivados de una temática común. Más que encontrarse con un elenco de tópicos sobre filosofía uno en seguida de otro, el lector hallará una transversa-

lidad de conceptos que se presentan a lo largo del libro, realzando así la profundidad de la investigación:

«[...] il metodo seguito in questo studio è quello di consentire alla struttura della teoria etica antica di emergere dal materiale testuale preso in considerazione. In ciascuna delle parti del libro tematizzo numerose dottrine, tra loro differenti, comparandole o considerandole alla luce delle diatribe tra loro intercorse, al fine di permettere l'evidenziazione al modo in cui trattano della natura o degli interessi altrui. In ogni caso, l'esito rivela che possiamo discernere differenti contenuti in una identica forma e differenti maniere di rispondere ai medesimi interrogativi» (MF, p. 29; MH, p. 13).

Una larga introducción abre la obra en la que Annas sienta las bases del contenido del libro. En la primera parte, Annas aborda lo que denomina *los conceptos fundamentales de la moral* que corresponden a los dos primeros capítulos en los que analiza el bien de la vida humana como un todo y la *eudaimonía*, en el capítulo 1, y el capítulo 2 dedicado a un profundo análisis del lugar que ocupan las virtudes en las teorías morales antiguas.

Es el punto de partida de la reflexión ética y se establece como una prosecución temática de la pregunta que el agente se formula acerca de cómo debería ser su propia vida y en qué debería mejorar. Annas señala que para los modernos, esta pregunta encuentra cabida dentro de los ambientes de la psicología en los que se podría buscar el sentido de la vida desde una perspectiva global, pero que la mayoría de los casos no forma parte del contenido de la filosofía moral⁷. En cambio, para los antiguos estaba más claro que el agente debía tomar en cuenta una serie de principios y normas con el fin de obrar rectamente en la vida cotidiana, lo que sólo se puede hacer mediante la reflexión del comportamiento en vistas a una felicidad de conjunto. De aquí que la filosofía antigua no tendrá mucho que decir a quien no cumpla este requisito básico, es decir, tomarse en serio la vida moral como una reflexión que abarque todos los aspectos de la vida.

Según Annas esto tiene una gran relevancia ya que en la medida que el agente entienda su vida como totalidad —unificada por un fin último— en esa medida su obrar estará guiado por la razón porque previamente se han establecido las condiciones de posibilidad de la felicidad (precisamente, que la felicidad es inclusiva al abarcar todos los aspectos de mi vida que están unificados mediante un fin último):

«[...] partendo da semplici riflessioni su concetti ovvi, possiamo approdare alla nozione-chiave dell'etica antica: quella del bene ultimativo o *telos* di colui che agisce» (MF, p. 57; MH, p. 37).

⁷ Cfr. MF, p. 50; MH, p. 30.

Un segundo punto que Annas resalta en este capítulo son los vínculos formales del fin último. La ética antigua parte de la base de que el agente tiene un fin último y por ello a menudo se la cataloga como una “ética teleológica”. Annas prefiere no emplear el calificativo “teleológica” dado que encontramos una gran diversidad de posiciones éticas que asumen el concepto de finalización de las acciones y a menudo conduce a generalizaciones que pasan por alto las peculiaridades propias de cada una. El fin último es alcanzado por el agente en la medida que sabe integrar todas sus actividades, sentimientos y emociones hacia ese bien último que asume y ordena los bienes particulares. Annas considera, incluso, que la antigua noción de vida como totalidad se podría corresponder en mayor o menor medida con la moderna noción de “proyecto de vida”, es decir, tomarse en serio la vida desde una perspectiva moral.

Al tomar como punto de partida la vida como un todo unificado por fin el último, podemos entrever la importancia que Annas atribuye al ejercicio racional de los propios actos que lleva aparejado el sentido de responsabilidad del agente. Así, la moral y sus exigencias se asientan en un plano eminentemente racional del que el sujeto no puede prescindir con el riesgo de “anclarse” en los bienes secundarios y no en el fin último global. En consecuencia, la felicidad —especialmente en el pensamiento de Aristóteles— implicará una visión positiva y optimista de la vida.

Aunado a lo anterior, no deben separarse —según Annas— la noción de vida como totalidad del concepto de felicidad o *eudaimonía*, que es el hilo conductor de todo el estudio realizado por nuestra autora. Las diferentes direcciones que toman los contenidos específicos de las teorías éticas antiguas están directamente relacionadas con su visión acerca de la felicidad y el tipo de vida que el agente debe asumir para obtenerla.

El segundo capítulo de la primera parte está dedicado a las virtudes, que para Annas son la caracterización y tematización de la vida moral⁸. No se puede buscar ni la felicidad ni una vida mejor sin la posesión y ejercicio de las virtudes. Annas estructura las virtudes desde una triple perspectiva: 1) las virtudes son disposiciones; 2) están dotadas de un carácter afectivo; 3) poseen un aspecto intelectual, dado que es mediante la razón como el agente conoce lo que es bueno y lo que se debe evitar⁹. Este capítulo es, sin duda, uno de los más importantes de todo su libro, ya que elabora un estudio detallado del papel que juega la virtud en la ética antigua, centrándose especialmente en Aristóteles y en el estoicismo, sin dejar de lado la noción de virtud como placer de Epicuro. En primer lugar, asienta el carácter racional de las virtudes, porque la virtud es el hábito mediante el cual se obra racionalmente, contrariamente a lo que se piensa acerca de la “repetición mecánica” del hábito. En la base de todo hábito bueno existe un principio de racionalidad, que hace al agente dueño de sus acciones:

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 78; MH, p. 48

⁹ *Ibidem*.

«Il pensiero antico, che considera la virtù come una stabile disposizione, ci rammenta, al contrario, che ogni azione ha un passato e un futuro: ha un passato perché è la risultante di un certo modo paradigmatico di ragionare, che si è sviluppato nell'agente a seguito del modo di vivere che si è costituito in conseguenza delle sue decisioni passate; ha un futuro, poiché la conseguenza del suo compimento sarà di rafforzare o di indebolire la disposizione dell'agente» (MF, p. 83; MH, p. 52).

Otro aspecto relevante de este capítulo, es el de la unidad de las virtudes destacando que el hombre virtuoso no es el que obra por inercia. Por el contrario, es aquél que *entiende* los principios fundamentales y racionales de su comportamiento. Si bien no existen modelos o patrones universales para garantizar la adquisición de una virtud, es claro que sólo en la medida que estas forman un entramado con las acciones y elecciones habituales que realiza el sujeto podrá decirse entonces que el agente es virtuoso. En otras palabras, Annas sostiene que la educación intelectual del hombre conlleva la asimilación de un cúmulo de virtudes que se concatenan entre sí de tal forma que unas virtudes llaman a otras¹⁰. Esta interconexión de las virtudes es posible mediante la *phrónesis* que como virtud del razonamiento práctico es capaz de mover al agente para realizar un juicio como hábito electivo (*hexis prohairetiké*). De este modo, la prudencia se constituye como el punto de arranque de la actividad del hombre virtuoso.

La plena posesión de una virtud implica que el agente ha interiorizado todos sus fines y metas proyectándolos hacia una vida buena considerada como un todo. Consecuentemente, Annas sostiene que los antiguos no podían escindir una virtud de otra sin detrimento de la vida moral del agente: un sujeto es justo o templado plenamente cuando ha integrado un conjunto de virtudes que le motivan a realizar acciones justas o templadas, y no sólo cuando ejecuta un acto aislado de templanza al margen de otras virtudes.

En la segunda parte de MH que comprende los capítulos del 3 al 9, nuestra autora estudia detenidamente el concepto de naturaleza que subyace en el pensamiento ético antiguo. A lo largo de esta sección, Annas pasará revista de las escuelas éticas griegas de mayor relevancia y que nos permitirán entender la estructura de la moral antigua, pues aun cuando existe diversidad de corrientes y enfoques acerca de la felicidad del hombre, todas ellas comparten un mismo marco de referencia, es decir, que la *eudaimonía* no puede discurrir por caminos distintos de los que la misma naturaleza humana admite.

El capítulo 3 es una introducción al resto de los capítulos de la sección y en éste analiza los principales conceptos que conforman lo que llama “la justificación de y el recurso a la naturaleza”. Annas sostiene que la antigua visión de la naturaleza humana no conlleva necesariamente un teleologismo — como una

¹⁰Cfr. *ibidem*, pp. 106-107; MH, p. 71

finalización prefijada— ni impone para todos los seres humanos un específico modo de obrar. Para ella, la noción de naturaleza es similar a la de felicidad: todos los hombres tienen una idea de lo que significa pero no es fácil acertar con el camino recto que conduce a ella.

Apelar o remitirse a la naturaleza humana es una de las principales características de las doctrinas éticas antiguas, que se identifica con la búsqueda de la *esencia de la naturaleza humana*. Esta búsqueda, para Annas, está estrechamente vinculada al ideal del hombre antiguo:

«Le diverse scuole pervengono a conclusioni notevolmente differenti su che cosa sia naturale e si diversificano anche nei rispettivi esiti del tentativo di unificare le due principali funzioni della natura: la natura intesa come i dati di fatto, che riguardano noi stessi e che le dottrine etiche devono rispettare, e la natura intesa quale ideale etico» (MF, p. 198; MH, p. 141).

En otras palabras, entendemos que Annas propone que el concepto de naturaleza humana tendría una parte de fundamentación real —todos los seres humanos somos seres humanos—, y otra que es el resultado de la reflexión en el marco de un sistema filosófico. De aquí que no se podría hablar propiamente de una naturaleza “uniformizante” para todos los hombres (piénsese, por ejemplo, en la noción de esclavitud difundida en el mundo antiguo; Aristóteles mismo justificará su existencia).

En la sección en curso Annas expone su interpretación sobre el concepto de naturaleza que sostienen las diversas teorías morales antiguas. Comenzando por Aristóteles, Annas distingue entre la noción de “naturaleza” y la de “mera naturaleza”, señalando que en el primer caso Aristóteles estaría entendiendo un sentido más ético y, por tanto, más directamente vinculado con el desarrollo de todo aquello que conforma la vida buena, mientras que el segundo elemento se refiere a la interpretación “fija” o “estable” de lo que es dado de una manera determinada (la naturaleza como *physis*).

En los capítulos 5 al 8, Annas estudia las distintas posiciones acerca del papel de la naturaleza asumidas por los estoicos —particularmente destaca el concepto de *oikeiosis*—, Antíoco, los epicúreos y los escépticos. Cada una de estas corrientes enfoca de manera distinta el sentido que juega la naturaleza en la vida ética del hombre. En el capítulo 9, Annas hace una recapitulación de los anteriores y propone una visión de conjunto de lo que los antiguos entendían por “naturaleza”. En este análisis Annas pone de relieve dos funciones de la naturaleza en las teorías éticas estudiadas. La primera es una función limitante, es decir, el sujeto posee determinadas características que le vienen dadas y que son inmutables; este significado puede entenderse positiva o negativamente, puesto que la naturaleza sería condicionante de aquello que realizamos¹¹. El segundo aspecto

¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 299; MH, p. 135.

funge como un ideal ético como el modo correcto de desarrollar nuestros aspectos innatos¹².

La consecuencia práctica del considerar la naturaleza como una dimensión imprescindible en las escuelas éticas antiguas será, según Annas, que dichas teorías nos enseñan a vivir de manera más acorde con nuestra condición antropológica, que exige de nosotros más que un cambio de posición de nuestros fines y expectativas en la vida; por ello no resulta fácil emprender el camino de la virtud. Por último, Annas hace hincapié en que lo anterior servirá de poco si no se asume el punto de partida de la ética antigua, es decir, que el agente tome en cuenta su vida como un todo armónicamente estructurado conforme al fin último y auxiliado por el ejercicio de las virtudes.

En la tercera parte del libro, Annas sostiene la tesis que un sistema ético deberá incluir en su estructura un mínimo de apertura y solicitud hacia los demás, hacia la comunidad que le rodea. El capítulo 10, que inicia la sección, sirve como introducción general al tema en cuestión y en este recalca que la ética antigua puede ser definida como una *ética centrada en el agente*. Por tanto, esta concepción de la ética no debe llevarnos a interpretar distorsionadamente los principios de un sistema, pensando que cuanto se refiera al sujeto excluya una actitud o apertura hacia los demás. Esta es la crítica que algunos modernos han hecho de la ética antigua, creyendo encontrar un “egoísmo moral” cuando se habla de la vida virtuosa del *agente* como si estuviese contrapuesto a la de *los demás*. Annas demostrará a lo largo de esta sección la falsedad de las críticas y propondrá a las doctrinas éticas antiguas como verdaderos modelos de una solicitud hacia los demás, que engloba bajo el término *philía*.

En el capítulo 11, Annas estudia el lugar que tiene la amistad o *philía* en los cirenaicos, Epicuro, y los escépticos. Dedicamos enteramente el capítulo 12 al puesto que ocupa la solicitud hacia los demás en el pensamiento de Aristóteles y los estoicos, presentándolos como actitudes antagónicas. En efecto, para Aristóteles, la amistad se puede condensar en dos sentidos: sólo en hacerse cargo de quienes nos rodean podemos descubrir cómo somos en cuanto que nos reflejamos en ellos; y sólo con los amigos se puede realizar más íntimamente aquello que de mayor valía hay en nosotros¹³. Queda pendiente por asentar, según Annas, si el sentido de amistad que los griegos entendían se constreñía exclusivamente a los habitantes de la polis o incluía hasta “el último de los Misios”. Aristóteles y los Estoicos se sitúan en los extremos al respecto.

La interpretación de Annas al hecho de que podría encontrarse una cierta incompatibilidad entre el amor a uno mismo y a los demás en el pensamiento aristotélico me parece que aclara gran parte del debate:

«[...] gli agenti agiscono per interesse personale, ma quando rivolgono tale atten-

¹²Cfr. *ibidem*, p. 300; MH, p. 136.

¹³Cfr. *ibidem*, p. 349. MH, p. 251.

ziona a se stessi, in qualità di agenti razionali miranti al bene, allora essa assume la forma di azione morale diretta agli altri. In questo modo, il conflitto viene rimosso concependo la sollecitudine verso se stessi non quale fine immediato dell'agente, che, invece, mira ad aiutare gli altri per amore di questi, ma che, nel compiere questo atto, agisce anche per interesse personale, nel senso che la sua intera vita esprime la sua sollecitudine verso se stesso quale agente razionale che mira al bene» (MF, p. 358; MH, p. 260).

Tanto el pensamiento aristotélico como el estoico en este tema adquieren su medida sólo en cuanto se hace referencia a la justicia, virtud no sólo social sino primariamente personal que Annas considera en el capítulo 13 y que retomará en el siguiente concluyendo que existe una profunda diferencia entre las antiguas y modernas corrientes éticas, dado que las primeras conceden un espacio relevante a los intereses de los demás en el conjunto de la felicidad del agente mismo:

«È ormai chiaro che desumere in che cosa consista propriamente la mia felicità exige già di ponderare quanto debbano contare gli interessi altrui» (MF, p. 444; MH, p. 323).

Por el contrario, las modernas teorías morales asumen la idea de que la felicidad de los demás y la mía propia se encuentran en dos planos diversos, de tal suerte que el razonamiento moral que mira a la satisfacción de ambos planos tendrá que ser distinta, al grado de colocar en primer plano la siguiente pregunta como si fuese una disyuntiva *aut-aut*: ¿cómo puedo conciliar mis intereses personales con los intereses de los demás? Esta aparente aporía queda superada, según Annas, cuando se parte de una moral *eudemonista* desde la cual la búsqueda de la felicidad personal incluye la de los demás.

Llegados a este punto, Annas expone en la parte 4 de su libro cómo las teorías morales antiguas llegan a la sorprendente conclusión que la ética, como sistema filosófico, es revisionista en sus principios. En otras palabras, Annas desarrolla la tesis que en los filósofos antiguos —exceptuando los Cirenaicos, quienes son los únicos a refutar cualquier fin último en la vida del agente considerada como totalidad y los Escépticos quienes niegan la utilidad de la reflexión filosófica en vistas a la felicidad— desde Aristóteles y Epicuro hasta los estoicos, pasando por Antíoco cobra cuerpo la siguiente pregunta: ¿cuánto del contenido inicial de nuestra intuición acerca de la felicidad es importante mantener y qué se debe desechar? En los capítulos 15 al 21 Annas mostrará mediante un análisis transversal de los conceptos ya expuestos —la *eudaimonía*, la vida como un todo, la virtud y la noción de naturaleza— que cada teoría filosófica mantiene una estructura común a las demás en cuanto que desarrollan una teoría sobre la felicidad, distinguiéndose en tanto que cada una asume dos elementos conectados entre sí: el contenido de la noción de felicidad (el placer para Epicuro, la ataraxia para los Escépticos, la virtud para los Estoicos, etc.) y el grado de disponibilidad para

refutar o modificar nuestras expectativas iniciales sobre la vida feliz como una vida de satisfacción y éxito, valoradas de tal manera que resulten prefilosóficamente aceptables.

Por último, en el la parte 5 Annas ofrece una perspectiva conclusiva de su trabajo en el que destaca la confrontación entre la antigua y las modernas teorías de la moral. Una primera idea que Annas quiere recalcar es que las antiguas teorías de la moral son teorías de la felicidad y como tales adquieren una perspectiva que no puede ser minusvalorada por parte de los modernos filósofos morales

«[...] nel discutere delle teorie antiche accanto alle teorie morali moderne e nei termini di queste, il fine non è stato di attribuire alle teorie antiche un fascino fitizio, mostrando che sono interessanti anche per i Moderni, bensì quello opposto: invece di imporre alle teorie antiche tematiche che sono oggetto d'attenzione delle teorie moderne, ho tentato di rimuovere i moderni preconcetti che condizionano la comprensione di ciò di cui quelle antiche sono teorie, e questo è stato conseguito affrontando, e non cercando di ignorare, i nostri punti di vista e i nostri presupposti sulle tematiche più rilevanti» (MF, p. 598; MH, p. 441).

De esta forma, Annas descubre en la propuesta de las teorías morales antiguas una revisión de las prioridades del agente que debe llevarle a no perder de vista los tres elementos constitutivos de la vida buena que hemos ya mencionado: la virtud, la solicitud hacia los demás y la felicidad. De aquí que Annas concluye su estudio confrontando las teorías éticas antiguas con las tres grandes éticas modernas que tienen mayor incidencia en el quehacer filosófico contemporáneo: la ética de corte kantiano, la ética consecuencialista (que está emparentada con el utilitarismo) y las modernas éticas de la virtud:

«Allora, le teorie etiche antiche differiscono sorprendentemente da quelle moderne nella struttura, in quanto queste ultime mantengono l'impegno di essere gerarchiche e compiute; ancora, quelle antiche differiscono dalla massima parte delle versioni del Conseguenzialismo e del Kantismo, ma sono paragonabili alle teorie moderne che rifiutano tale impianto e che si basano su un metodo di equilibrio riflessivo, sicché mirano a unificare, a ordinare e a modificare le nostre intuizioni, piuttosto che a stabilire primi principi, da cui possano essere rigorosamente derivate le applicazioni» (MF, p. 604; MH, p. 444).

Finalmente, cuando Annas se pregunta si la ética antigua es equiparable a la moral moderna, afirma que en la respuesta se debe distinguir netamente la estructura de las modernas teorías de la moral de las antiguas y bajo este presupuesto, la respuesta claramente es negativa, ya que en el moderno debate moral suele brillar por su ausencia la cuestión fundamental que los antiguos se planteaban a propósito de la relación entre el fin último del agente y la virtud. Además

«Qualsiasi serio paragone deve tener presente i due principali elementi di dissomiglianza da me indicati nell'*Introduzione*: Le teorie morali moderne si concepiscono spesso come detentrici di compiti diversi da quelli delle teorie antiche e le tematiche morali moderne vengono influenzate da numerose fonti» (MF, p. 613; MH, p. 453).

Pero también es cierto que es posible encontrar en las teorías morales antiguas un antecedente directo de las teorías morales modernas, por el hecho de que su modo de razonar y plantear las respuestas ante problemas determinados no nos resulta algo extraño o ajeno, sino que son verdaderas teorías de la moral, como las de Kant o Mill. Es en este sentido que el pensamiento ético moderno debe retomar la felicidad como encuadrada dentro de un marco moral, y no como una fatal contraposición.

3. La recepción de *The Morality of Happiness* en el ámbito de la investigación filosófica reciente

El estudio llevado a cabo por Annas no ha pasado desapercibido a los estudiosos tanto de la moral contemporánea como a los especialistas de la filosofía antigua. Autores de la talla de R. Kraut, T. Irwin, J. Cooper, N. Sherman, J. Dillon y R. Sharples —en el área anglosajona¹⁴—, como G. Reale, G. Abbà y M. Andolfo en el ámbito académico italiano, han dirigido su atención hacia MH. Con el objeto de hacer más didáctica la exposición de los comentarios, recensiones y críticas que considero más relevantes a propósito de la propuesta de Annas, los dividiré en tres apartados: 1) los debates en las prestigiosas revistas internacionales de filosofía «Ethics» y «Philosophical and Phenomenological Research»; 2) algunas de las recensiones más significativas en lengua inglesa; 3) las recensiones en italiano¹⁵.

¹⁴Elenco algunas de las más relevantes obras de estos estudiosos pudieran servir de referencia al lector: J.M. COOPER, *Reason and Emotion*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1999; J. DILLON, *Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics*, en J.P. ANTON - A. PREUS (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 2, Albany (NY) 1983; T.H. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford 1988; R. KRAUT, *Aristotle on the human good*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1991; R.W. SHARPLES, *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, London-New York 1996; N. SHERMAN, *The fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1991.

¹⁵Por la limitación intrínseca de este trabajo me limitaré a exponer sucintamente las ideas centrales contenidas en los estudios recogidos con el objeto que el lector pueda formarse una idea global del impacto que ha tenido la publicación de MH tanto en el plano ético como en el estudio de la filosofía antigua, especialmente tocante a Aristóteles y los Estoicos. He dejado de lado en este trabajo las recensiones en lengua alemana y francesa, porque tienen un rango de influencia limitada en comparación con las publicaciones en inglés. *Mutatis mutandis* puede aplicarse a las publicaciones en castellano.

3.1. El debate en «Ethics» y «Philosophical and Phenomenological Research»

Como es sabido, estas dos revistas constituyen uno de los foros de mayor relevancia en lengua inglesa acerca de las investigaciones que se promueven tanto en el campo de la filosofía moral, social y política como en el área de la fenomenología. «Ethics» dedicó el *Symposium of Ancient Ethics* en su número de enero de 1995 a la exposición de MH por Annas¹⁶, así como la respuesta de Irwin a Annas¹⁷ y un estudio de N. White¹⁸ a propósito de la interpretación de Annas e Irwin a la *eudaimonía* aristotélica. Sin constituir propiamente un debate sobre MH, se puede tomar como marco de referencia la discusión a las principales ideas que Annas sostiene en su libro.

El debate inicia en el número anterior de «Ethics» con una extensa reseña de Irwin¹⁹ a MH. Este autor, conocido como un especialista en filosofía antigua, reseña con particular atención el papel que juegan las antiguas teorías éticas y los temas centrales que la surcan, confrontando su punto de vista con el de Annas en MH. Concretamente, Irwin señala —a diferencia de Annas— que los estoicos no pueden ser considerados como *eudemonistas*. La raíz de la discusión estriba en lo que se refiere a la matriz anti-intuitiva y revisionista del pensamiento estoico al proponer que sólo la virtud es la fuente de la *eudaimonía*. Annas considera que los estoicos eran conscientes de que la tesis que sostiene que el ejercicio *exclusivo* de la virtud es la única posibilidad para obtener la *eudaimonía* resulta insostenible (ya anteriormente Aristóteles lo había indicado). De aquí que los estoicos proponen en su teoría ética que el ejercicio de la virtud *prevalece* sobre las demás elecciones morales que están en la base de las intuiciones que la gente tiene acerca de lo que es lo bueno, lo justo y lo que conduce —en definitiva— a la *eudaimonía*. En otras palabras, los estoicos se esforzarán en presentar su teoría como acorde a la noción intuitiva de felicidad que concibe la gente ordinaria, evitando de ésta forma ser prematuramente juzgados como “anti-intuitivos”.

En su colaboración al *Symposium* de «Ethics» Annas quiere asentar que el punto estructural de las teorías morales antiguas es

«the agent's reflection on her life as a whole, and the ordering of her priorities. Although ancient moral philosophers do not neglect cases of ethical conflict as much as often thought, they do not regard ethical theory as a mechanism for solving ethical conflict. Rather, the assumption is that each of us has a vague and unarticulated idea of an overall goal or final good, in our life, and the task of ethical theory is to give each person a clear, articulated, and correct account of this overall goal and how to achieve it»²⁰.

¹⁶J. ANNAS, *Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics*, «Ethics», 105 (1995), pp. 241-257.

¹⁷T.H. IRWIN, *Prudence and Morality in Greek Ethics*, «Ethics», 105 (1995), pp. 284-295.

¹⁸N. WHITE, *Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics*, «Ethics», 105 (1995), pp. 258-283.

¹⁹T.H. IRWIN, *Happiness, Virtue and Morality*, «Ethics», 105-X (1994), pp. 153-179.

²⁰J. ANNAS, *Prudence and Morality...*, cit., p. 241.

El motivo que mueve a Annas a recalcar este determinante principio de la ética antigua es que ésta, a diferencia de las teorías morales modernas, no proporciona una respuesta o método particularizado para resolver cada conflicto moral que se presenta en la actuación del agente. En otras palabras, el “culto a las reglas” para resolver los casos difíciles (o cotidianos) en la vida del hombre no están contenidos dentro de un sistema moral que los proporciona *hic et nunc* al agente, como es el caso de muchas de las teorías modernas.

En las teorías morales antiguas, es el agente quien debe resolver esos casos por sí mismo, sin recurrir a una visión desde fuera o, si se quiere, desde la perspectiva de la tercera persona. Aquí es donde entran en juego tanto las virtudes como el razonamiento prudencial al que los antiguos concedían un puesto privilegiado dentro de la estructura moral. A juicio de Annas, si esto no queda claro, no se entiende el *eudemonismo* antiguo, ya que la búsqueda de la felicidad no puede provenir de algo externo al agente (llámense reglas o virtudes, que lo mismo da: mientras no se reflexione acerca de la vida como un todo y ésta se unifique en función de un fin último, se estará lejos de comprender a los antiguos).

La aportación de White al *Symposium* toma como punto central un argumento que Annas trata a propósito de la naturaleza de la *eudaimonía* aristotélica, es decir, si la vida buena debe limitarse exclusivamente al ejercicio de las virtudes o si admite la inclusión de otros elementos (salud, riquezas, etc.). Es el debatido argumento que los estudiosos han dividido —más o menos consensualmente— entre la visión inclusivista de los bienes o la visión dominante del fin último. La tematización de la felicidad en el planteamiento aristotélico corre por dos vertientes, según la interpretación de Annas; por una parte, la felicidad lleva consigo una dimensión intuitiva, esto es, la *eudaimonía* debe incluir la consecución de las cosas buenas de la vida (obviando que por “buenas” se entienden todas aquellas acciones que el sujeto realiza en la consecución de un fin bueno, donde la *proáiresis* juega un papel determinante en la valoración ética de la vida buena). El otro aspecto se refiere a la instancia teórica, por la que la felicidad debe implicar no solamente un estado satisfactorio presente, sino, más bien, un sentido de autosuficiencia a lo largo de la vida; esta última noción no es otra que la que hemos venido denominando como la vida lograda entendida en su totalidad, *a life as a Whole*²¹.

²¹ Según Annas, Aristóteles considera los bienes exteriores como “partes” de la felicidad en la *Retórica*, aunque en la *Ética Eudemia* sostiene que existen disputas y desacuerdos acerca de esto; también Aristóteles analiza esta cuestión en la *Ética a Nicómaco* I 8-10. De estas lecturas se desprende, según Annas, que Aristóteles acepta la noción intuitiva de los bienes exteriores como componentes de la *eudaimonía* en la medida que desempeñan un doble papel: como aspectos concomitantes de una buena acción y como materia propia de la *eudaimonía*. Esto facilita la comprensión de por qué haya quienes identifiquen en Aristóteles la felicidad con la virtud (y la contemplación), y quienes lo identifiquen con la *eudaimonía* y con la prosperidad de bienes exteriores. De aquí que nuestra filósofa denomi-

Por otra parte, nuestra filósofa considera que R. Kraut se presenta como un crítico a esta “visión inclusivista de los bienes” al proponer que la *eudaimonía* aristotélica se limita exclusivamente a la *theoria*, por lo que su interpretación es conocida como «teoría del fin dominante y exclusivamente intelectual»²². Este autor parte de la base de que Aristóteles establece una jerarquización de los bienes concatenados en relación a un bien último. Consecuentemente, la felicidad no depende de los bienes inferiores, sino de la contemplación perfecta; en cambio, una forma secundaria de la felicidad estaría constituida por la actividad ética en sí misma²³.

Esta concepción de la ética aristotélica sostenida por Kraut, afirma que nuestro bien consiste en la *theoria*, la contemplación, y esto se encuentra subrayado en las obras éticas del Estagirita; sin embargo, la lectura de un gran número de pasajes conduce a presentar a Aristóteles como un pensador para quien la *eudaimonía* consiste primordialmente en la actividad virtuosa, y así Kraut descarta la tesis que Annas interpreta en Aristóteles de que la felicidad debe incluir, al menos, un mínimo de bienes exteriores²⁴. Este punto de discusión es retomado por White, quien centra su comunicación en deslindar la interpretación aristotélica de dos posibles riesgos: interpretarla bajo el esquema kantiano o hegeliano de la moral.

En otras palabras, dichas interpretaciones equivalen, según White, en mayor o menor medida, a las definiciones dadas sobre el inclusivismo o la visión del fin dominante; para esto, realiza una crítica tanto a la postura de Kraut como la de Cooper, Irwin y Annas, a quienes identifica con la tendencia inclusivista de la *eudaimonía* aristotélica:

«the argument demonstrates that in and of itself, inclusivism by itself does not reach the goal of harmony and non-egoism, that is, not without very substantial supplementation. That conclusion, however, makes it harder to argue that the way to read Aristotle charitably is to say that that goal is the one that his inclusivist conception of happiness was designed to reach»²⁵.

na “concepción del uso interior” a la interpretación acerca de “la visión inclusivista de los fines primarios” en la que los bienes externos sólo juegan un papel meramente instrumental y accidental en el plano de la *eudaimonía*. Dentro de su investigación, Annas considera a J. Cooper como un exponente de esta tesis en *Aristotle and the Goods of Fortune*, «Philosophical Review», 94 (1985), pp. 173-197.

²²R. KRAUT, *Aristotle on the Human Good...*, cit.

²³Cfr. *ibidem*, p. 9.

²⁴Cfr. MH, p. 377.

²⁵N. WHITE, *Happiness in Aristotle's Ethics...*, cit., p. 283. En la nota 8 de su trabajo, White proporciona una interesante bibliografía acerca de los estudiosos que se inclinan por una visión inclusivista de los bienes en Aristóteles. Además, se pueden consultar las siguientes referencias interpretativas de la *eudaimonía* aristotélica, J.S. PURINTON, *Aristotle's Definition of Happiness (NE I, 7, 1098a 16-18)*, en C.C.W. TAYLOR (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XVI, Oxford 1998, pp. 259-297; en este trabajo, el autor confronta las

Irwin responde al artículo de Annas haciendo hincapié en que tanto White como Annas, según él,

«Both reject some central elements of what may fairly be called a “traditional” view of Greek ethics. I will defend these elements of this “traditional” view of Greek ethics»²⁶.

¿Cuáles son esos elementos? Fundamentalmente, que la prudencia en las teorías morales antiguas y especialmente en Aristóteles y Platón constituye un punto de referencia en el razonamiento moral, mientras que en la interpretación de Annas en MH, no está suficientemente claro que los filósofos griegos necesitan remitirse a la prudencia para justificar la moral

«In Anna’s view, it is wrong to present Greek moralists as appealing ultimately *to considerations of prudence* in order to justify morality, since the considerations they appeal are not really prudential. She does not deny, however, that they seek to justify morality (...) Annas rejects the tradition of interpreting ancient ethics that takes reasoning about what promotes one’s own happiness to be prudential reasoning»²⁷.

Por otra parte, es propiamente en la publicación de «Philosophical and Phenomenological Research» donde el lector se enfrenta a un diálogo enriquecedor entre autorizados estudiosos de la filosofía antigua. El debate se abre con una exposición que Annas²⁸ hace de MH en la que define claramente las propuestas centrales de su obra.

El primer interlocutor es Nancy Sherman²⁹, especialista tanto en Aristóteles como en la revaloración de la virtud en la moral contemporánea. Sherman centra su comunicación diciendo que el propósito principal de Annas en MH no es el de examinar las carencias de las teorías morales modernas sino, por el contrario, establecer un diálogo enriquecedor entre las diferentes teorías antiguas. Sherman precisa en su relación que el aspecto afectivo de la virtud y el papel que juegan las emociones en los Estoicos y Aristóteles es paragonable con la idea kantiana de emoción.

posturas de J.L. Ackrill con la de W.F.R. Hardie a propósito de la cuestión que nos ocupa por el momento. También se vea de R. CRISP, *Aristotle’s Inclusivism*, en C.C.W. TAYLOR (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XII, Oxford 1994, pp. 111-136, en el que Crisp sostiene que ambas visiones, la inclusiva o la dominante del fin, son igualmente válidas dependiendo del enfoque que se adopte en su resolución.

²⁶T.H. IRWIN, *Prudence and Morality in Greek Ethics...*, cit., p. 284.

²⁷*Ibidem.*, p. 285.

²⁸J. ANNAS, *Précis of The Morality of Happiness*, «Philosophical and Phenomenological Research», LV-4 (1995), pp. 909-912.

²⁹N. SHERMAN, *Ancient Conceptions of Happiness*, «Philosophical and Phenomenological Research», LV (1995), pp. 913-919.

Otro interlocutor que hace interesantes observaciones es Richard Kraut³⁰. Este estudioso comenta que el libro de Annas ha contribuido decisivamente en la confutación del egoísmo en las teorías morales antiguas: no pueden ser tachadas de egoístas cuando buscan la *eudaimonía* como perfección del agente. Además, al hacer hincapié en el valor de las virtudes como vinculadas a la razón, las antiguas se distinguen diametralmente de las modernas teorías de la virtud que enfatizan el papel de las emociones y percepciones que en la estructura del razonamiento moral subyacente en las virtudes. Empero, Kraut piensa que la omisión que Annas hace del pensamiento platónico pesa mucho sobre la comprensión de la tradición antigua.

En las réplicas a los comentaristas³¹, Annas reafirma las razones por las que omite en su estudio el pensamiento platónico — recordemos que obedece fundamentalmente a la carencia de una estructura y metodología en su ética —, concluyendo que bajo la dimensión de las virtudes

«within the theory (ancient) there is an important distinction between the fully virtuous person, who does the virtuous thing not only for the right reason but gladly, with no sense of struggle or loss, and the merely self-controlled person, who has to fight down contrary inclinations»³².

Aunque no se sitúa dentro del debate último, Annas entabla una confrontación aparte con John Cooper a propósito de MH en el número anterior de «Philosophical and Phenomenological Research»³³. En síntesis, Cooper expone algunas críticas al *eudemonismo* estoico tal como es presentado por Annas a lo que responde formulando algunas precisiones³⁴ que resume en la *Introduzione all'edizione italiana*:

«L'etica stoica, infatti, è stata elaborata in una maniera che risulta relativamente indipendente dalle altre due parti della filosofia stoica, essendo stata, poi, collocata sullo sfondo della metafisica solo dopo essersi sviluppata a sé stante [...] nessuna sezione del libro [se trata de la segunda parte *Giustificazione e richiamo alla natura*] si è attirata più critiche di questa mia 'sfida' alla interpretazione tradizionale dell'etica stoica come essenzialmente radicata nella metafisica stoica.

³⁰R. KRAUT, *The Morality of Happiness by Julia Annas*, «Philosophical and Phenomenological Research», LV-4 (1995), pp. 921-927.

³¹J. ANNAS, *Reply to Commentators*, «Philosophical and Phenomenological Research», LV-4 (1995), pp. 929-937.

³²*Ibidem*.

³³J. COOPER, *Eudaimonism and the appeal to nature in the Morality of Happiness. Comments on Julia Annas 'The Morality of Happiness'*, «Philosophical and Phenomenological Research», LV-3 (1995), pp. 587-598.

³⁴J. ANNAS, *Reply to Cooper*, «Philosophical and Phenomenological Research», LV-3 (1995), pp. 599-610.

In risposta alle critiche in proposito, ho riformulato la mia posizione in maniera più attenta e l'ho esposta in forma rafforzata» (p. 12)³⁵.

3.2. Otras reseñas a MH en lengua inglesa

Aparte de las principales notas críticas que he señalado, hay otras notas y reseñas que han aparecido en distintas publicaciones especializadas en filosofía. Me limitaré a enunciarlas y señalar algunos puntos que subrayan los autores dentro de la vasta temática que abarca MH. Comienzo por las más significativas.

Brad Inwood³⁶, reconocido especialista en filosofía estoica aplaude la validez metodológica que Annas emplea al excluir de su estudio a la filosofía platónica y centrarse en la filosofía helenista:

«Annas extends her historical sweep to a number of later figures where she judges that they can illuminate the issues of her main argument»³⁷.

El núcleo de la crítica que dirige a Annas se puede enunciar diciendo que el método interpretativo que emplea Annas no adquiere los mismos criterios de remitiencia a las fuentes más genuinamente estoicas y epicúreas en contraste con las de Aristóteles. Además, afirma que la idea de considerar a las teorías morales antiguas como poseedoras de una estructura común (la *eudaimonía*) obedece más bien a una tendencia que Annas acusa de maximizar la interpretación de Cicerón en *De Finibus* a dichas teorías³⁸. La reseña concluye con una valoración parcialmente negativa de MH, aun cuando reconoce el valor significativo que tiene dicho estudio en el ámbito de la interpretación de la filosofía antigua:

«The structure of ancient ethics is not, in the end, satisfactorily analysed, in part because ancient ethics has less unity than Annas claims it has»³⁹.

³⁵El debate sobre la naturaleza en la ética estoica entre Cooper y Annas se prolongó en J. COOPER, *Eudaimonism, the Appeal to Nature and "Moral Duty" in Stoicism*, en S. ENGSTROM - J. WHITING (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 261-284. Por parte de Annas véase *Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning*, en C.M. KORSGAARD (ed.), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 237-258. Más recientemente, Cooper ha vuelto a retomar este argumento en *Reason and Emotion...*, cit., especialmente en *Part III: Hellenistic Philosophy*, en el apartado 20: *Moral Duty in Stoicism*, pp. 430 y ss.

³⁶B. INWOOD, *The Morality of Happiness*, «Ancient Philosophy», 15 (1995), pp. 647-665.

³⁷*Ibidem*, p. 648.

³⁸Cfr. *ibidem*, pp. 660-61.

³⁹*Ibidem*, p. 665.

Otra recensión que critica particularmente la confrontación que Annas establece entre las antiguas y modernas teorías morales es la de Richard Gaskin⁴⁰:

«In comparing ancient with modern, it goes without saying that a degree of self-consciousness is called for, at the risk of undue distortion. Annas is aware of this point, and of its concomitant that the self-conscious standpoint adopted by the theoriser should also be a self-critical one»⁴¹.

Por su parte, John Dillon⁴² se limita a subrayar los puntos más importantes de MH que Annas aborda y que conforman un paso adelante en el interés creciente por descubrir los orígenes de las modernas tradiciones morales en las teorías morales antiguas. Hay otras breves recensiones que describen *grosso modo* las nociones centrales de MH sin profundizar en ellas⁴³. Por último, MH es incluida en una recensión colectiva en la que el lector podrá encontrar también otros estudios recientes sobre Aristóteles y el Helenismo⁴⁴.

3.3. Recensiones en italiano

Dos son las reseñas que considero más significativas aparecidas en publicaciones italianas. Paso inmediatamente a describirlas. La más didáctica y asequible exposición de MH —incluyendo a todas las anteriormente citadas— ha sido la de Matteo Andolfo⁴⁵, a la sazón traductor al italiano de MH. Pienso que es la más didáctica de todas porque el traductor se mantiene alejado de las discusiones especializadas en las recensiones de lengua inglesa y que pudieran resultar farragosas para quien no se encuentre familiarizado con esos tópicos. Por el contrario, Andolfo procede con un método que podríamos llamar *diaforético*, en el que distingue cada uno de los problemas que Annas enuncia y procede a estudiarlos no aisladamente unos de otros, sino concatenados en el conjunto de la obra.

Andolfo inicia con una introducción en la que traza las bases de MH y luego

⁴⁰R. GASKIN, “*The Morality of Happiness*”, by Julia Annas, «Mind», CIV (1995), pp. 881-884.

⁴¹*Ibidem*, p. 884.

⁴²“*The Morality of Happiness*”, by Julia Annas, «International Journal of Philosophical Studies», 5 (1997), pp. 111-113.

⁴³ROMANUS CESSARIO, “*The Morality of Happiness*” by Julia Annas, «International Philosophical Quarterly», XXXV (1995), pp. 238-239 y C. BOBONICH, “*The Morality of Happiness*” by Julia Annas, «The Philosophical Review», 104 (1995), pp. 206-207.

⁴⁴R. SHARPLES, *Aristotle and Hellenistic Philosophy*, «Phronesis», XXXIX (1994), pp. 338-346. Escribe ese autor a propósito de MH y de *Terapy of Desire* de M. Nussbaum: «One book of such distinction on Hellenistic ethics [como es el de Annas] would be a considerable human good; two are an even greater good [refiriéndose al de Nussbaum]» (p. 342).

⁴⁵M. ANDOLFO, *L’“Io” e gli “Altri” nell’Etica Eudemonistica Antica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XC-4 (1998), pp. 100-125.

divide su exposición en cuatro partes que equivalen en gran medida a las de MH. Lo que Andolfo quiere resaltar en su nota es el alcance de la discusión moral que Annas ha emprendido y no solamente la erudición resultante del análisis de textos antiguos:

«Si potranno condividere in misura maggiore o minore i singoli guadagni che la studiosa consegue e si potrà anche dissentire da certe sue analisi delle testimonianze antiche, ma resta, secondo me, incontestabile, per chiunque, almeno un esito del libro: quello di aver approfondito le origini intellettuali delle stesse teorie etiche moderne, a tutto vantaggio di queste ultime [...] Riconoscere questo può giovare al nostro spirito critico e costituire un ‘antidoto’ alla ossessiva tendenza moderna a ‘scientificizzare’ tutti i campi del sapere compreso quello etico»⁴⁶.

En una perspectiva diversa se encuentra la recensión elaborada por Giuseppe Abbà⁴⁷. Este estudioso destaca el papel de MH en relación con las publicaciones modernas acerca de las teorías morales contemporáneas (éticas de tipo kantiano, consecuencialista y moderna ética de la virtud); Abbà sugiere que existen más interlocutores modernos que enriquecen la discusión a propósito de la noción de vida buena que debe llevar el agente⁴⁸. El argumento que Abbà considera como una crítica admisible a la posición de Annas apunta a la noción de moralidad que ella asume

«il termine [moralidad] appare solo nel tardo medioevo, e viene ad assumere significati diversi nelle figure moderne di etica: sicché esse non sono teorie diverse sulla stessa materia, ma divergono proprio nella materia designata col termine “moralità”[...] Questa discontinuità rende più interessante, ma anche più difficile, il dibattito tra etiche antiche e moderne»⁴⁹.

También se muestra crítico con la noción de “teorías morales” que Annas emplea indistintamente para las antiguas y las modernas porque, según Abbà, las antiguas también tienen como fuente de reflexión filosófica las fuentes literarias, mientras que los modernos partirían más de una tradición jurídica⁵⁰. A final de

⁴⁶M. ANDOLFO, o.c., p. 125.

⁴⁷G. ABBÀ, “*La Morale della Felicità*”, «Salesianum», 57 (1995), pp. 786-788.

⁴⁸Para un extenso estudio de las modernas versiones de la filosofía moral, se vea del mismo autor *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1989 (Trad. española *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992).

⁴⁹G. ABBÀ, “*La Morale della Felicità*”, cit., p. 788.

⁵⁰A pesar de lo dicho por Abbà, la trayectoria intelectual de nuestra filósofa está surcada por la impronta de lo que R. Davies llama *sensibilidad literaria* y que se muestra especialmente claro al tener como objeto abstraer las nociones morales que subyacen en la creación literaria. Nuestra filósofa denota esa mentalidad en la manera de estructurar los ejemplos con los que explica y ahonda el contenido de un determinado argumento filosófico. Me refiero a que es muy afín a “dialogar” los ejemplos, narrándolos como sacados de la vida cotidiana.

cuentas, Abbà se muestra gratamente impresionado por el trabajo de conjunto de Annas y que conforma un valioso punto de referencia en el debate moral que se encuentra abierto.

Finalmente, aun cuando no constituye una *recensión a se*, la *Prefazione* a MF de Giovanni Reale en la edición que he manejado resulta una magnífica guía para quien desea adentrarse en el estudio del libro

«[...] in particolare, il libro costituisce una vera e propria lezione a tutti coloro che non solo in passato ma tutt'oggi pensano che il pensiero antico sia una sorta di Museo archeologico»⁵¹.

4. Valoración conclusiva

El objeto de este estudio ha sido destacar las ideas centrales que Annas tiene de la filosofía moral griega y cómo su fundamento lo encontramos en la noción de felicidad o *eudaimonía*. Hemos visto cómo para Annas la auténtica felicidad no puede disociarse de la interiorización que el agente hace de sus fines y prioridades en relación con la noción de bien y fin último ejercitándose en las virtudes tanto personales como sociales (la amistad y la justicia). En cuanto a las modernas teorías de la virtud, Annas dirige su crítica contra quienes consideran que la virtud es una especie de elemento “neutral” en el ejercicio de la vida moral o que carecen de una estructura intelectual propia y que es imprescindible en las teorías morales antiguas:

«Le moderne versioni dell’etica della virtù tendono a considerare la virtù in maniera meno intellettuale, e talvolta la trattano come se fosse priva di struttura; persino coloro che evidenziano l’elemento intellettuale della virtù tendono a considerarlo più come una questione di sensibilità generale che come qualcosa che comporti il ragionamento» (p. 12).

Así, remitiéndose a la vida como un todo y la consideración de un fin que unifica las acciones del agente, introduce la ejemplificación de que uno puede jugar al tenis *para* estar en forma física, *para* mantener la salud, *para* trabajar mejor, *para* sostener una familia, etc. Esto da pie a pensar que Annas concede una gran importancia a la narrativa de la moral como experiencia de la vida cotidiana, que no se queda en la mera descripción de lo prosaico o anodino. Retomando el ejemplo del *tenis*, dice nuestra filósofa: «Il chiedersi perché colpisco la palla, perché faccio ginnastica, ecc., implica un progressivo distaccarsi dai progetti particolari, che conduce a una visione della mia vita in prospettiva globale» (p. 56). Para ello, basten como botón de muestra dos de sus ensayos de literatura que ha escrito y que me han sido de gran ayuda para percibir su constante tendencia a descubrir el sentido moral que subyace en la vida cotidiana: *Action and Character in Dostoevsky’s “Notes from Underground”*, «Philosophy and Literature», 1 (1977), pp. 257-275 y *Personal Love and Kantian Ethics in “Effi Briest”*, «Philosophy and Literature», 8 (1984), pp. 15-31.

⁵¹MF, *Prefazione* di Giovanni Reale, XIV.

Pienso que MH corre paralelo, por así decirlo, en dos direcciones: por una parte puede ser perfectamente entendido, en palabras de Annas, como un libro doxográfico⁵² en el sentido que analiza las teorías morales antiguas desde una perspectiva moderna —sin pretender por ello *modernizarlas*— pero también resulta una valiosa aportación a la comprensión de la ética moderna *desde* la perspectiva de los antiguos filósofos, quienes enfrentaban los problemas morales tomando como punto de partida el agente, a diferencia de la gran mayoría de las éticas modernas las cuales construyen el sistema ético desde una *tercera persona* como si fuese un legislador externo quien determinase la bondad o maldad de las acciones ejecutadas por el hombre.

Es en el punto mencionado anteriormente donde, quizás, podremos encontrar la aportación más importante que Annas propone en su obra: que nuestra concepción de la felicidad moderna parece caer en confusiones y contradicciones, dejándonos en suspenso acerca de aquello que todo hombre se pregunta: ¿qué es la felicidad?, ¿cómo puedo ser feliz? Esto obedece, según su propuesta, a que nosotros somos herederos de una multiplicidad y fragmentación de tradiciones filosóficas y morales diferentes entre ellas; a lo anterior cabe añadir que sólo en tiempos recientes se ha intentado recuperar las ideas fundamentales de la filosofía moral griega. En una frase feliz de Annas:

«Lo scopo primario di questo libro è stato di promuovere lo studio storico delle teorie etiche antiche, ma non è stato un caso, a mio parere, che questo studio possa essere di ausilio diretto per articolare e per tentare di comprendere ulteriormente il nostro punto di vista morale» (MF, p. 616; MH, p. 455).

Sin duda que la contribución de Annas al respecto es más que valiosa y su lectura anima a profundizar también en los grandes temas de la ética moderna.

⁵²Cfr. MH, Nota 1 de la Introducción. Annas se muestra reticente para calificar su obra como “doxográfica” porque, según ella, dicho calificativo puede ser empleado despectivamente, como si se tratase de una mera compilación o traducción de textos antiguos sin profundizar en su contenido. Esa desconfianza resulta aclarada en palabras de R. Davies a propósito de la dificultad a la que se han enfrentado quienes pretenden *hacer* filosofía sobre la filosofía helenista: «Dal punto di vista filologico, uno dei problemi più spinosi riguarda l'attribuzione e il vaglio delle testimonianze ai fini di una ricostruzione dossografica. Questo significa però che la presentazione dei relativi testi è diventata in se stessa così complicata da rendere quasi impossibile distinguere con rigore scientifico tra le posizioni dei diversi pensatori ellenistici» (R. DAVIES, o.c., p. 621).