

LA RELACIÓN ENTRE BIENES Y VIRTUDES SEGÚN ARISTÓTELES

The Relationship between Goods and Virtues in Aristotle's View

Jesús Manuel CONDERANA CERRILLO
Universidad Pontificia de Salamanca (España)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4699-0463>

Recibido: 12 de junio de 2025
Aceptado: 1 de diciembre de 2025

RESUMEN

Este artículo sostiene que no existen verdaderos bienes independientes de la virtud. Partimos de la concepción aristotélica de la felicidad, que presupone la posesión de una variedad de bienes. A partir de las distintas clasificaciones de estos bienes, se establece la necesidad de distinguir entre bienes (o males) naturales y morales (virtudes o vicios). La tesis central del trabajo argumenta que los bienes naturales solo adquieren su pleno sentido en manos del hombre virtuoso. En este contexto, se sugiere que la valoración misma de los bienes presupone una determinada configuración de la percepción, el deseo y la experiencia. Ahora bien, dado que todos los bienes –con excepción de la virtud (o el vicio)– están sujetos a la fortuna, se concluye que, aunque la virtud es condición necesaria para la felicidad, no es suficiente por sí sola. De este modo, la infelicidad del justo resulta preferible a la aparente felicidad del injusto.

Palabras clave: Aristotelismo; Consecuencialismo; Ética de bienes; Percepción; Vicio; Virtud.

ABSTRACT

This article argues that there are no true goods independent of virtue. It begins with the Aristotelian conception of happiness, which presupposes

the possession of a variety of goods. Based on the different classifications of these goods, it becomes necessary to distinguish between natural and moral goods (virtues or vices). The central thesis of this work maintains that natural goods acquire their full value only in the hands of the virtuous person. In this context, the paper suggests that the very evaluation of goods presupposes a certain structure of perception, desire, and experience. However, since all goods –except for virtue (or vice)– are subject to fortune, it follows that although virtue is a necessary condition for happiness, it is not sufficient on its own. Thus, the misfortune of the just is preferable to the apparent happiness of the unjust.

Keywords: Aristotelianism; Consequentialism; Ethics of goods; Perception; Vice; Virtue.

1. EL PROBLEMA

Partimos del problema clásico acerca de si un malvado puede ser feliz¹. Para abordar esta cuestión en términos aristotélicos, es necesario no solo tener en cuenta su concepción de la felicidad y de la virtud, en especial la virtud² ética, sino también esclarecer un supuesto que consideramos decisivo: si existen o no bienes independientes de las virtudes, es decir, si puede haber bienes auténticos que no estén intrínsecamente ligados a la virtud.

Para nuestro propósito, se puede condensar la noción de felicidad en tres tesis. (1) La felicidad consiste en el ejercicio de la virtud (*EN* I, 13, 1102a 5-6). (2) Además, la felicidad necesita de bienes diversos. Y, por último, (3) todos los bienes, excepto la virtud, están afectados por la buena o la mala fortuna, pues la fortuna concede o quita bienes. De ahí que algunos afirmen que la felicidad (o la infelicidad) depende de la fortuna (*EN* I, 8, 1099b 6-8).

Respecto de la virtud, tomamos la definición canónica de *EN* II, 6, 1107b 35-a 2: La virtud es «un hábito electivo³ que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente».

1. En el libro IX de la *República*, Platón ofreció tres argumentos (580a –b; 582 e; 586a-c) para mostrar que el malvado es 729 veces más infeliz que el justo.

2. En este texto, el término «virtud» se refiere normalmente a «virtud ética». Pero no debe olvidarse que la prudencia es virtud dianoética y también ética por su conexión con el resto de las virtudes éticas.

3. Algunas traducciones traen aquí «selectivo», mientras, en otros lugares de la *Ética a Nicómaco*, las mismas traducciones vierten προαίρεσις como «elección» (Aristóteles 1989; 1954; 1985).

Según esto, el problema puede reformularse así: un malvado *afortunado* ¿puede ser feliz?

Caben dos respuestas posibles. Si los bienes que constituyen la felicidad son independientes de la virtud, entonces el malvado puede ser feliz. Por el contrario, si los bienes que constituyen la felicidad no son independientes de la virtud, entonces no podrá serlo. Nuestra investigación explora ambas alternativas y concluye señalando en qué sentido se puede predicar la felicidad en el virtuoso y en el malvado. La clave para la solución que ofrecemos estriba en mostrar en qué sentido pueden existir verdaderos bienes *distintos* de la virtud e *independientes* de ella. El punto arquimedianeo de nuestro argumento consistirá en probar que es imposible concebir verdaderos bienes que sean independientes de la virtud. Dicho de otro modo, que cualquier bien de naturaleza no moral solo es un verdadero bien en conexión con la virtud.

En efecto, supongamos que existen verdaderos bienes independientemente de que quien los posea sea virtuoso o no. Esta respuesta implica que la salud es un bien tanto para el bueno como para el malo. En consecuencia, en la medida en que la felicidad consiste en la posesión de verdaderos bienes, quien tenga salud gozará de cierta felicidad y quien esté enfermo, sea éste un santo o un tirano, en la medida en que la enfermedad es un verdadero mal, no será feliz. Y esto independientemente de si conserva su salud con medios moralmente lícitos o reprobables, pues lo que cuenta es tener o no tener el bien en cuestión, no el modo en que se ha conseguido.

Sostenemos que existen (*prima facie*) bienes y males *distintos* de la virtud: la salud, el dinero, la amistad o el placer son bienes. La cuestión es si estos solo son *auténticos* bienes cuando están ligados a la virtud o, dicho de otro modo, si lo que parece un *bien* para una persona viciosa no es más que un bien *aparente*. Defenderemos que aquello que es un bien *prima facie* solo es verdaderamente un bien para el virtuoso; para el vicioso, en cambio, puede convertirse en un verdadero mal.

2. EL PUNTO DE PARTIDA

Hemos señalado que el marco de esta discusión es la noción aristotélica de felicidad. Más precisamente, partiremos del planteamiento que encontramos en los capítulos 7-9 del libro primero de la *Ética a Nicómaco*. El capítulo 7 aborda el presupuesto metafísico que seguramente más nos separa de la noción aristotélica de la felicidad: su concepción teleológica de la naturaleza (Sánchez-Migallón 2012, 98). Según esta concepción, para saber qué es algo, dice Aristóteles (*Phys.* II, 1), debemos mirar a la plena realización de ese algo,

pues ahí se manifiesta verdaderamente qué es. La vida humana apunta a un τέλος que es plenitud y que llamamos «felicidad» (εὐδαιμονία). Es un τέλος paradójico, sin duda, pues, ni se alcanza por puro desarrollo natural, como en el caso de los seres no racionales, ni, contrariamente a lo que puede pensarse, la felicidad es un *estado* puramente subjetivo de satisfacción pasajera. Sentirse feliz no es serlo, aunque nadie pueda ser feliz sin sentirse feliz. Esto se debe a que, propiamente, «la felicidad es una *actividad* (ἐνέργεια) del alma según la virtud perfecta»⁴.

La tradición iniciada con Sócrates que pasa por Platón y llega a Aristóteles sostiene que, en esa actividad en que consiste la vida lograda, cabe distinguir dos aspectos: uno subjetivo (alegría, gozo, deleite, sentirse feliz) y otro objetivo que radica en los bienes *en los que* nos gozamos o *por los que* nos alegramos. Ambas dimensiones están íntimamente imbricadas porque el aspecto subjetivo de la actividad en que consiste la felicidad pasa por el disfrute de genuinos bienes. En consecuencia, respecto de la felicidad, existe una medida objetiva, pues no puede llamarse «feliz» a quien disfruta de un bien solo aparente (polo objetivo), por intenso y duradero que fuera el gozo procurado (polo subjetivo). Por ejemplo, Aristóteles no llamaría feliz a quien cree disfrutar de los gozos de la amistad de quien, en realidad, solo le quiere por su dinero. Quien así se comporta no es un amigo verdadero y, en consecuencia, su amistad no es amistad verdadera. Nadie querría ocupar el puesto de ese *ignorante feliz*, porque su alegría no corresponde a una *verdadera* amistad.

Esta tradición señala un segundo elemento decisivo en la conceptualización de la felicidad. Asevera que la virtud es condición de la felicidad, por lo que solo el justo puede ser feliz incluso cuando ha de renunciar a bienes que desea, pero que no le corresponden (Rodríguez Duplá 2001, 196-97; Sánchez-Migallón 2012, 98). En consecuencia, esta tradición también ha de afirmar que el injusto no puede ser feliz.

Pero la primera tesis no parece exigir la segunda. En efecto, admitamos, como requiere la primera afirmación, que la felicidad posee un polo subjetivo y otro objetivo y que el polo subjetivo (el sentirse feliz) ha de estar asentado en el disfrute de bienes genuinos, por ejemplo, una verdadera amistad. Caracterizar así la felicidad no parece implicar que el injusto esté incapacitado para gozar de genuinos bienes. Quien piensa que el injusto puede ser feliz modifica la segunda tesis, pues concibe la virtud como un bien entre otros, *un* bien que el injusto no posee. Pero el injusto podría poseer todos los de-

4. EN I, 13, 1102a 5-6: ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν. Esta actividad del alma según la virtud (ética y dianoética) se refiere al ἔργον humano (EN I, 7), la actividad propia del hombre que despliega la plenitud del bien humano, su τέλος.

más bienes. Entonces, por ejemplo, si tener muchos y buenos hijos es un verdadero bien, ¿no podrá el injusto tener una buena familia (polo objetivo) y gozar por tenerla (polo subjetivo)? ¿Cuál es la razón por la que el injusto no puede ser feliz en la medida en que posea y disfrute de auténticos bienes, aunque carezca del bien de la bondad del carácter?

Responder a este problema, decimos, implica saber si existen *genuinos* bienes que sean independientes de la virtud. Quien sostiene que el injusto puede ser feliz afirma que existen auténticos bienes independientes de la virtud. Afirma la primera tesis (ser feliz consiste en gozar de auténticos bienes), pero modifica la segunda: la virtud es ciertamente un auténtico bien, pero es un bien *como* los demás. La felicidad del injusto, por carecer de virtud, será diferente a la del justo, cierto. Pero también la felicidad de quien carece de fuerza y vigor físico (bienes del cuerpo) será diferente de quien los posea.

En cambio, quien sostiene que una persona injusta no puede ser feliz, afirma que ambas tesis están estrechamente vinculadas. La virtud no es solo un bien más entre otros, sino un bien de otro orden, pues solo mediante la virtud es posible disfrutar de verdaderos bienes.

Decidir entre ambas posturas requiere, primero, examinar con mayor detalle qué entendemos por felicidad y, segundo, determinar cómo se relaciona con el conjunto de bienes de la vida humana. Abordaremos estas dos cuestiones en ese orden.

3. LA FELICIDAD HUMANA NECESITA BIENES DIVERSOS⁵

Perfilemos mejor la noción de felicidad. Hemos afirmado que Aristóteles inscribe su indagación sobre la felicidad en su concepción teleológica de la naturaleza. Ahora bien, Aristóteles caracteriza la felicidad no solo como fin, sino como fin *último*, pues *todos* hacemos por ella *todo* lo que hacemos⁶, es decir que todos queremos en última instancia lo que queremos por este fin supremo. Se ha criticado esta tesis señalando que, admitirla, concede a la acción humana una unidad interna que resulta difícil de admitir porque no parece fácil de comprobar ni en uno mismo ni en los demás (Spaemann 1991, 50–51). ¿Es que tenemos que admitir que todo querer humano, tanto el del

5. EN VII, 13, 1153b 17-19: «Por eso el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos o de fortuna para no tener trabas de esa clase».

6. Que el fin de todos nuestros actos es el bien y que por él hacemos necesariamente todo lo demás son tesis establecidas por Platón: *Gorgias* 467c-468c; 499e; *Fedón* 97c-99c; *Banquete* 205a; 210-212c; *República* II, 357a-d; VI, 505e (Gauthier y Jolif 1959, 53).

justo como el del injusto, tiene un *único* fin último? En contra del supuesto de que la felicidad es un fin último, cabe pensar que todas las cadenas de razonamiento práctico no tienen por qué terminar siempre en el mismo fin. Pero estas tesis esconden el error de considerar la felicidad como un fin entre los demás fines. Por el contrario, Aristóteles distingue la felicidad del resto de los fines, pues la felicidad es el único fin que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa (*EN* I, 7, 1097a 30-b 7). Es cierto que hay otros bienes que se eligen por sí mismos (aunque nada resultase⁷ de ello): el conocimiento, la virtud y el placer. No hay duda de que éstos se desean siempre por sí mismos. Pero también se desean «pues creemos que seremos felices por medio de ellos», como dice el texto que acabamos de citar. La felicidad es, pues, fin, pero de categoría diferente al resto de los fines. Es lo que entendemos en el siguiente texto:

Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo si no se cuenta como un bien entre otros; pero es evidente que si se cuenta como un bien entre otros⁸ resulta más deseable si se le añade el más pequeño de los bienes. (*EN* I, 7, 1097b 15-19).

Da la razón a nuestra interpretación el fenómeno de la relativización de los fines. A veces hay que escoger, por ejemplo, entre virtud y conocimiento; o entre conocimiento y salud. Si estos fines (intermedios) fueran instancias últimas de apelación, sus conflictos serían irresolubles por principio. La felicidad es el horizonte de sentido que trasciende estos fines todavía particulares.

7. Entendemos ἀποβαίνω en el sentido de que «nada [sobreañadido] resultase».

8. No seguimos la traducción de Araujo-Marías en estas dos últimas expresiones porque resulta contradictoria (Conderana 2002, 262, nota 38): «[la felicidad] es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable si se le añade el más pequeño de los bienes [...]». Una de dos: o es lo más deseable de todo, incluso si no se le añade nada, o no lo es. Ahora bien, no se puede decir que *A* es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada y admitir que *A+b* es más deseable que *A*. Entonces *A*, incluso sin añadirle nada, no es lo más deseable. Si traducimos el verbo συναριθμῶ como «contar o enumerar junto con otros», el texto resulta claro como conclusión de la investigación precedente que había considerado la felicidad, fin último de todas las acciones (*I*, 7, 1097a 20-21), como el más perfecto en absoluto entre los bienes (*I*, 7, 1097a 30.33-34). La felicidad es elegida exclusivamente por sí misma; los otros bienes son elegidos por sí mismos y por la felicidad (Ackrill 1980, 21; Reeve 1992, 120; Kenny 1992, 24-25; Natali 1989, 263). Por los mismos motivos tampoco parece adecuada la versión de Pallí (Aristóteles 1985).

Si no hubiera un horizonte tal, los fines de nuestras acciones serían sencillamente inconmensurables entre sí. Esto significaría [...] que no podríamos equipararlos: nos sería imposible ponerlos en relación mutua. Nuestros fines no tendrían, por así decir, un valor existencial de cambio sobre el que apoyarnos para sacrificar de modo racional (algo que hacemos continuamente) cualquiera de ellos por otro. (Spaemann 1991, 53).

En consecuencia, parece acertado considerar la felicidad como fin último natural y necesariamente querido. La felicidad no puede ser nunca *medio para*. No tiene sentido preguntar para qué o por qué quiere ser feliz el que lo es (*Metaph.* II, 2, 994a 8-10). Si es así, entonces desear ser felices no es algo que podamos querer o no querer: es una dirección dada a nuestro deseo como condición para poder querer todos los demás bienes. Desde este punto de vista tanto el justo como el injusto desean ser felices y hacen lo que hacen con miras a la felicidad. No es posible deliberar sobre si conviene o no ser felices. En esto no se distinguen⁹.

Una diferencia importante entre el justo y el injusto ha de provenir, pues, no del fin al que aspiran (la felicidad), sino del cómo conciben ese fin (*EN* I, 4, 1095a 17-20). Dado que la felicidad humana está integrada por bienes diversos, la diferencia fundamental entre el justo y el injusto no se encuentra en el fin que ambos persiguen (la felicidad), sino en la concepción que cada uno tiene de dicho fin (*EN* I, 4, 1095a 17-20). La divergencia entre ambos se encuentra en los bienes que consideran constitutivos de la felicidad.

¿Cuáles son esos bienes? Los bienes pueden clasificarse según distintos criterios¹⁰. Para nuestra investigación, por ahora, son relevantes dos¹¹. La primera clasificación tiene como criterio el lugar que ocupa un bien en referencia al sujeto humano. Ha de entenderse «lugar» en sentido amplio, pues hablaremos de bienes que están *en* el alma o que son bienes *externos*. La segunda clasificación mira a la cualidad de los bienes mismos distinguiendo entre bienes que son instrumento (medio) para la felicidad y bienes que son condiciones (componentes) de la misma. Expongamos estas dos clasificaciones.

9. No hay duda de que Aristóteles afirmó que la deliberación es siempre sobre los medios, no sobre los fines, por ejemplo, en *EN* III, 1112b, aunque a alguno no le parezca sensata esta afirmación, como a (Kolnai 1977, 44-62).

10. Los textos principales, además de nuestro capítulo (*EN* I, 8), son *MM* I, 2-3, *Pol.* VII, 1, 1323a 24-34 y *Rhet.* I, 5; cf. *EN* I, 7, 1097a 25-b 5 y *EE* II, 1, 1218b 30ss. La fuente es Platón (cf. *Eutidemo* 279 a-b, *Leyes* 697 b y *Gorgias* 477 a-c, respecto de los males).

11. Al final de nuestra investigación, siguiendo a Aristóteles, añadiremos una decisiva tercera clasificación: bienes morales y bienes naturales con relevancia moral.

3.1. *Primera clasificación*

La clasificación que referiremos a continuación tiene origen en Platón. El criterio empleado es el lugar que ocupan los bienes en relación al sujeto. De acuerdo con este criterio, los bienes se clasifican del siguiente modo (Grant 1885, 461–462; Burnet 1900, 44–46):

- (a) Bienes exteriores, esto es físicamente distintos del sujeto: recursos materiales (riqueza), poder político, honor, fama, nobleza de linaje, buena vejez, muchos y buenos hijos, amigos y fortuna.
- (b) Bienes del sujeto:
 - (b.1) Bienes del cuerpo: salud, vigor, estatura, fuerza y belleza. Estos bienes pueden desearse como medios, pero no son simplemente bienes instrumentales, sino fundamentalmente bienes queridos por sí mismos. Tener salud no es algo que deseemos solo para poder estudiar, por ejemplo, sino que quien está sano, desea seguir estándolo, aunque no se derive más beneficio de ello que precisamente el disfrute de la salud (Sandel 2007). Un razonamiento semejante vale para el resto de bienes de esta categoría.
 - (b.2) Bienes del alma: Virtudes éticas e intelectuales. Ya hemos visto que la virtud ética se define como un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. Las virtudes intelectuales son excelencias de la razón teórica, sea sobre lo que puede ser de otro modo a como es: arte (τέχνη) y prudencia (φρόνησις); o sea de lo que no puede ser de otro modo a como es: ciencia (ἐπιστήμη), intuición (νοῦς) y sabiduría (σοφία).
 - (b.1 y b.2.) El placer que reside en las actividades saludables del cuerpo y del alma, ya que existen placeres del cuerpo y del alma (EN III, 10, 1117b 27–28). Y esto sin olvidar que la actividad según la virtud es plenamente placentera (EN I, 8, 1099a 14–15).

3.2. *Segunda clasificación*

En EN I, 8, 1099a 31–b 8, Aristóteles clasifica los bienes en dos grupos. En el primero se encuentran los bienes que denomina *instrumentales*: amigos¹², riqueza y poder político. En el segundo, bienes sin los cuales no se puede ser feliz. Tales son la belleza, la nobleza de linaje y muchos y buenos hijos.

12. Cf. EN IX, 9, 1169b 13–16. Es cierto que se necesitan amigos *útiles*, pero, sobre todo, amigos *buenos* (EN IX, 11, 1171a 24–27).

Detengámonos en el primer grupo. Los bienes que lo integran son instrumentos porque en la *πόλις* el ciudadano que vive junto a otros y se relaciona con ellos necesita de esos bienes como instrumentos o condiciones que le permiten ejercitar la virtud. Parece evidente que la falta de alguno de estos bienes impediría el ejercicio de algunas virtudes. Dado que el ejercicio de las virtudes está vinculado con la felicidad, a quien faltara alguna virtud también faltaría en esa misma medida la parte de la felicidad que pudiera corresponderle.

La riqueza se define como todo aquello cuyo valor puede medirse en dinero (*EN* IV, 1, 1119b 26-27) y se caracteriza por ser *únicamente* medio (*EN* I, 5). Ahora bien, ser solo útil no hace despreciable a la riqueza, sino muy apetecible, precisamente porque ella puede conseguir otros muchos bienes. Se puede llegar a pensar que la riqueza basta por sí sola para alcanzar todos los bienes necesarios para la felicidad. Aristóteles es plenamente consciente de esta tendencia del deseo humano, lo que explica la existencia de múltiples virtudes y vicios vinculados a las formas de adquirir, conservar y utilizar la riqueza.

Los bienes del segundo grupo son *conditio sine qua non* para la felicidad. Aristóteles enumera en este segundo grupo la belleza, la nobleza de linaje y los muchos y buenos hijos. Estos bienes se caracterizan porque su falta empaña la felicidad (Wolf 2013, 48-49).

En síntesis, Aristóteles atribuye a la posesión y al disfrute de los bienes enumerados en la primera clasificación la característica de hacer la vida plena, buena, feliz en el amplio sentido de la palabra. Por eso Aristóteles afirma, al final de *EN* I, 8, que no se puede ser feliz sin poseer, al menos en cierta medida, los bienes que hemos llamado «bienes exteriores» y «bienes del cuerpo». Dicho de otro modo, de acuerdo con la segunda clasificación, no se puede ser feliz *sin* la posesión de cierta cantidad de riqueza, bien meramente útil, y de ciertos bienes que son *conditio sine qua non* de la felicidad. En conclusión, según Aristóteles, una vida feliz implicará la posesión de los bienes enumerados en ambas clasificaciones.

4. TODOS LOS BIENES, SALVO LA VIRTUD, ESTÁN AFECTADOS POR LA FORTUNA

Que todos los bienes, salvo la virtud, estén afectados por la fortuna, significa que no están propiamente en nuestra mano¹³.

13. B. Williams inició un interesantísimo debate acerca de si la fortuna puede o no afectar a la calificación moral de algunas acciones. En otros términos, la pregunta es si

De entre los bienes, algunos dependen totalmente de la fortuna, por ejemplo, la propia cuna; otros parcialmente, como la riqueza y la salud. En efecto, uno puede ser inmensamente rico sin haber contribuido a su riqueza en nada, como es el caso de quien nace en una familia adinerada. No es seguro que el trabajo honrado sea siempre recompensado con el éxito económico, como tampoco es seguro que siendo uno rico, no pueda dejar de serlo de repente, por ejemplo, si sobreviene una catástrofe natural, algo sometido a la fortuna. De ahí que la (buena) fortuna aparezca entre los bienes exteriores, como condición necesaria para alcanzar la felicidad.

Hemos afirmado que la felicidad, en tanto que actividad de la virtud, es fin último que necesita de bienes diversos. Hemos visto también que todos los bienes que la integran, a excepción de la virtud, están afectados por la fortuna, de ahí la fragilidad del bien humano. Pues bien, teniendo en cuenta estas dos afirmaciones, Aristóteles presenta las dos tesis alternativas que vinculan de distinto modo los cuatro términos que intervienen en la discusión de nuestro problema: felicidad, bienes, virtudes y fortuna (Marías 1987, 78-89).

1. Dado que la fortuna afecta –para bien o para mal– a todos los bienes, algunos identifican la felicidad con la buena suerte. Será feliz aquel a quien la fortuna, sonriéndole, le otorgue suficientes, o mejor aún, abundantes bienes. Esta posición no concede un puesto privilegiado a la cualidad moral del sujeto: si uno es afortunado será feliz, aunque no lleve una vida éticamente valiosa. Reforzaría la plausibilidad de esta posición, como pensaba Eurípides, que también la virtud está afectada por la fortuna. El argumento euripídeo sería: la virtud es un bien que contribuye a la felicidad (mucho o poco no sería relevante ahora) al tiempo que está sometida a la fortuna. Como hay personas que nacen, afortunadamente, con un buen carácter y con una propensión natural hacia lo que la sociedad considera bueno, estas personas serían muy valoradas por los demás, lo que facilitaría que les fuera bien en la vida. En consecuencia, el afortunado sería el feliz.
2. El capítulo octavo del libro primero termina enunciando la tesis alternativa a la que acabamos de proponer: la identificación entre virtud y felicidad. Solo quien lleva una vida virtuosa es feliz, pues la felicidad es

existe algo así como la «suerte moral» (*Moral Luck*). La cuestión es muy compleja, entre otros motivos porque no se plantea de forma unívoca (Rosell 2006, 145. 161-164). Nos apartamos aquí de la tesis de (Williams 1981, 20–39) y (Nagel 2012, 28), pues nos parece un oxímoron hablar de «suerte moral», *pace* Eurípides, como han mostrado magistralmente (Rescher 1995, 73:nota 14) y (Nussbaum 2001).

una actividad del alma según la virtud perfecta¹⁴. El resto de los bienes que la integran no tienen esa importancia capital.

En otros términos, las dos posibilidades parecen ser éstas (Nagel 1986, 195):

1. La identificación entre felicidad y (buena) fortuna. Felicidad equivale a «buen vivir», a llevar una «buena vida». Es feliz aquel a quien le va bien en la vida: la fortuna le ha sonreído proporcionándole, conservándole e incluso aumentándole los bienes que hemos enumerado, con o sin virtud. Quien disfrute de esos bienes será feliz.
2. La identificación de la felicidad con el ejercicio de la virtud. Felicidad equivale a «vivir bien», a llevar una «vida buena» en términos de vida moral, independientemente de las condiciones en las que le toque vivir¹⁵. Esta identificación se explicita en la siguiente afirmación: «las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud» (EN I, 10, 1100b 9-10). Porque la felicidad *consiste* en la actividad de la virtud, según sostiene Aristóteles.

Existen dos versiones mitigadas de las tesis anteriores:

3. (Versión mitigada de 1). Prevalece el *buen vivir* (la buena vida) sobre la vida moral. Es decir, es importante ser bueno, pues ello hace la vida más digna, pero la clave está en la posesión de bienes diferentes de la virtud. De poco le sirve a uno ser bueno si le faltan los demás bienes, por ejemplo, si es pobre, feo o no tiene amigos. Para ser feliz es *preferible* ser afortunado antes que bueno. Esta versión entiende la virtud como un bien más entre otros, como un bien *de la misma naturaleza* que el resto.
4. (Versión mitigada de 2). Se da preeminencia a la vida moral sobre el «buen vivir». La virtud es condición necesaria para la felicidad, de modo que quien no sea bueno no puede ser feliz (aunque sea rico y posea el resto de los bienes). La virtud es un bien de naturaleza diferente al resto de bienes.

14. EN I, 13, 1102a 5-6, afirmación de enorme importancia (Gauthier y Jolif 1959, 89).

15. «El buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor calzado posible»: EN I, 10, 1101a 4-5.

Esta segunda postura requiere una matización. Existen dos posibles interpretaciones: o bien la virtud constituye únicamente una condición necesaria para la felicidad, o bien es también una condición suficiente.

- 4.1. Si ser virtuoso es condición necesaria y suficiente de la felicidad, entonces solo el bueno es feliz y lo es precisamente por ser bueno. El resto de los bienes (riqueza, amigos, fama...) son complementos *extrínsecos* de la propia felicidad. En la medida en que el bueno los posea se alegrará por ello, pues le permitirán ejercitar mejor sus virtudes, pero no poseerlos (ser pobre, o ser tenido en nada por los demás) no será un impedimento *decisivo* para la felicidad. Es más, habría que decir que en el tormento o en la pobreza el bueno sigue siendo feliz, pues el sufrimiento que se le inflige desde fuera no puede tocar su felicidad, que está en la bondad de su carácter.

En realidad, esta posición es la versión estricta y sin matices de la tesis número 2. Aristóteles rechaza esta tesis:

los que afirman que el que está en la tortura, o el que ha caído en grandes desdichas (δυστυχίας μεγάλας), es feliz si es bueno, voluntaria o involuntariamente dicen una vaciedad (EN VII, 13, 1153b 19-21).

- 4.2. Ser virtuoso es condición necesaria, pero no suficiente para ser feliz. De ello se sigue que quien no sea bueno no puede ser feliz, pero el bueno no será necesariamente feliz.

A no ser que pensemos que Aristóteles se contradice, el texto del libro VII que acabamos de citar debe interpretarse junto con el capítulo 10 del libro I, que es un texto paralelo, pero mucho más matizado. Las afirmaciones decisivas de este último texto son:

si sobrevienen males, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen aflicciones e impiden muchas actividades. Sin embargo, también en éstos [los buenos] resplandece la nobleza, cuando soporta uno muchos y grandes infortunios (πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας), no por insensibilidad, sino por ser noble y magnánimo. Porque si las actividades (ἐνέργειαι) rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso podrá llegar a ser desgraciado (οὐδεὶς ἂν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος), ya que jamás hará lo que es vil y aborrecible. A nuestro juicio, en efecto, el que es verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en sus

circunstancias, del mismo modo que [...] el buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor calzado posible¹⁶.

Ciertamente, como decía el texto del libro VII, si el bueno cae en los tormentos del toro de Falaris o sufre las desdichas de Príamo no puede ser llamado feliz. Pero los matices del texto que acabamos de citar son importantes. De quien es verdaderamente prudente y bueno (*ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφορον*, 1100b 35-1101a 1) podrá decirse que no fue un miserable (*ἄθλιος*), es decir, que no frustró su vida en lo esencial en la medida en que no cometió maldad y el tormento le sobrevino injustamente o el infortunio por puro azar. Pero de él tampoco podrá decirse que fue feliz (*μακάριος*) en el tormento o en la pobreza. El bueno es feliz, si no le sobreviene el infortunio. La bondad de carácter es condición necesaria de la felicidad, pero para ser feliz el virtuoso necesita también una suficiencia del resto de bienes (*EN* I, 10, 1100b 21-1101a 14).

Hemos advertido en el apartado 3.2 que hay bienes instrumentales. No es el caso de la virtud. Por eso hay que afirmar que, para Aristóteles, la felicidad no es la *meta* de la virtud. Dicho de otro modo, la virtud no es un medio extrínseco para la felicidad, como si dijésemos que la virtud es la causa eficiente de la felicidad y, por tanto, algo diferente a ella, una *vis a tergo* que consigue un resultado *diferente* de la acción virtuosa misma. La felicidad no es *ποίησις* resultado de una *τέχνη*. Según Aristóteles el virtuoso actúa *τοῦ καλοῦ ἕνεκα* (*EN* III, 8, 1117a 5). La virtud es causa formal de la felicidad y, en consecuencia, causa final, porque la causa final es una *vis a fronte* que impulsa la forma hasta su plenitud (*EN* I, 7), como en la semilla del pino que crece hasta llegar al pino en plenitud (*Phys.* II, 1). La acción ética es *πράξις*, no *ποίησις*; *ἐνέργεια*, no *κίνησις* (*Metaph.* IX, 6, 1048b 11-35).

Pero la felicidad *tampoco* es consecuencia necesaria de la acción virtuosa misma, pues no puede ser feliz el bueno que actúa bien *si* sufre grandes infortunios. Es cierto que Aristóteles considera que felicidad y virtud son inseparables, pero esto lo afirma mirando desde el costado de la felicidad: solo puede ser feliz el bueno, pero no necesariamente el bueno es feliz¹⁷. Por eso, quien carezca de virtud, aunque posea el resto de los bienes, no podrá ser

16. Un poco más adelante repite: «Y si esto es así, jamás será desgraciado (*ἄθλιος*) el hombre feliz, aunque tampoco se le podrá llamar venturoso (*μακάριος*) si cae en las tribulaciones (*τύχαις*) de Príamo».

17. Scheler fue más allá de Aristóteles y de Kant al afirmar que el hombre bueno es siempre feliz y el feliz siempre bueno (Rodríguez Duplá 2001, 206-207). Scheler entendió la felicidad como fuente de la que brota la virtud, algo que no se encuentra en Aristóteles (Scheler 2010, 120; 2001 Sección V^a, cap. 1, 8 y cap. 2, 1).

feliz, pero tampoco será feliz el virtuoso que haya caído en las desgracias de Príamo. Sin embargo, el bueno no será un desgraciado (ἄθλιος), pues no habrá hecho nada vil y aborrecible (μισητὰ καὶ τὰ φαῦλα): nada contra la virtud. Aun así, Aristóteles no jibariza la felicidad hasta confundirla con *no ser desdichado*, algo que puede ocurrir en ciertas interpretaciones del epicureísmo o del estoicismo. Por eso no basta ser bueno para ser feliz.

En síntesis, la posición aristotélica en cuanto al modo de vincular felicidad, bienes, virtudes y fortuna parece ser ésta: sin virtud no es posible ser feliz, sin embargo, el virtuoso necesita de la posesión de otros bienes, necesarios para ejercitar la virtud, y que hacen la vida venturosa. Ahora bien, como estos bienes dependen de la fortuna, la felicidad humana también dependerá de la fortuna.

5. BIENES MORALES Y BIENES NATURALES

De lo dicho *parece* seguirse que el malo, en la medida en que lo es, no puede ser feliz. Si aceptamos la posición aristotélica, entonces la tesis 1 y su versión mitigada, que es la 3, son falsas. Es decir, que el bueno puede ser feliz, si le sonríe la fortuna, pero el malo no puede serlo, aunque le sonría. ¿Por qué?

El supuesto clave para sostener esta afirmación es que no existen genuinos bienes sin la virtud. Por eso, en caso de que el injusto *se sienta* feliz (costado subjetivo), dado que no disfruta de bienes *auténticos* (costado objetivo), su felicidad será *aparente*.

Puede objetarse a Aristóteles que estas afirmaciones *contradicen* una experiencia común: el malo *puede* ser feliz. No es difícil traer a la memoria casos de «malos felices». Por ejemplo, Falaris de Agrigento (*Pol.* V, 10, 1311a 20-25) o Alejandro de Feras (líneas 30-35), que, por su astucia y crueldad conquistaron su tiranía eliminando a aquellos que consideraba una amenaza para su poder. Esta (apariencia de) felicidad proviene de que, al margen de su maldad, poseían bienes que son verdaderamente tales, por ejemplo, riqueza, poder, fama, entre otros. Si es así, ¿puede llamarse feliz al malvado o solo es *aparentemente* feliz? Un malvado puede sentirse muy feliz, pero ¿basta sentirse feliz para serlo?

Para responder a esta pregunta, primero, maticemos qué entiende Aristóteles por «malvado». El Estagirita identifica al hombre justo con el bueno. El motivo de esta identificación se encuentra en que Aristóteles maneja dos nociones de justicia (*EN* V, 1). Hay una virtud particular de justicia que tiene dos especies: la distributiva y la correctiva. La justicia particular es *una* virtud más entre las demás virtudes éticas.

Hay también otro sentido de justicia que la entiende como virtud universal o virtud general. Este es el sentido que aquí nos interesa. En tanto que virtud universal, la justicia reúne en sí los actos de las virtudes que hacen referencia al bien de otro. Así, el hombre justo es aquel que en su comportamiento tiene siempre en cuenta no dañar a otro. Además, el hombre justo procura que cada uno tenga lo que merece de lo bueno o de lo malo y se alegra por ello. Él no quiere ni más ni menos que lo que le corresponde. En este sentido amplio de justicia, el «hombre bueno» es el «hombre justo» y la «injusticia» es sinónimo de «maldad». En este sentido hablamos aquí de «malvado».

Tras esta *aclaratio terminorum*, recordemos lo que sostuvimos al inicio de este trabajo. Para decidir si un malvado (injusto) puede ser feliz, hemos de determinar si existen bienes independientes de la virtud. Ahora bien, dado que existen bienes *diferentes* de la virtud (apartado 3), nos preguntamos si son *verdaderos* bienes, independientemente de ella, aunque sigan siendo *bienes* sin ella.

Una buena estrategia para abordar esta tarea es partir de la memorable tesis socrática suscrita por Aristóteles: «es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla» (*Gorgias* 508e-509d; *EN* V, 11, 1138a 29-b 5).

La justicia, como el resto de las virtudes éticas, consiste en un justo medio. En efecto, lo que se da en ella, lo justo (τό δίκαιον), es algo intermedio (τὸ μέσον) entre dos extremos. Pero este «ser término medio» (μεσότης) de la justicia respecto de las demás virtudes, implica tres diferencias capitales, relevantes para nuestro propósito.

Primera, en las demás virtudes morales, por ejemplo, en la valentía, hay dos extremos viciosos. Un extremo lo es por defecto (cobardía) y otro por exceso (temeridad). En cambio, en la justicia, en cada extremo injusto hay, al mismo tiempo, un exceso y un defecto, pues hay más (exceso) de lo bueno y menos (defecto) de lo malo, o viceversa, menos de lo bueno y más de lo malo de lo que a uno le correspondería. Así, por ejemplo, si alguien obtiene fraudulentamente una ventaja en la compra de una casa, obtiene injustamente (un extremo) *más* de lo bueno de lo que le corresponde y *menos* de lo malo, mientras que quien vendió obtiene injustamente (el otro extremo) *menos* de lo bueno y *más* de lo malo. Los dos extremos (sea por exceso o por defecto) instauran una injusticia. Esta primera diferencia se refiere al *objeto* de la justicia o de la injusticia, a *lo que resulta* justo o injusto. Las dos diferencias que siguen miran al *sujeto* que obra justa o injustamente.

Segunda diferencia. Supongamos que, en el ejemplo propuesto, quien obtiene fraudulentamente una casa es el causante de la injusticia porque ha engañado al vendedor. Quien compra la casa (el que obtiene más de lo bueno y

menos de lo malo de lo que le corresponde) *es el causante* de que quien vende tenga menos de lo bueno y más de lo malo de lo que le corresponde. Quien pierde es *sujeto pasivo* de la situación de injusticia que se ha producido.

La tercera diferencia se deriva de las dos anteriores y se refiere a la cualidad moral que se pone en juego en quien es autor del fraude y en quien sufre esas consecuencias (*EN V*, 11, 1138a 20-21). Pues bien, quien está situado en el extremo injusto de quien *gana*¹⁸ (compra la casa) se hace injusto (ὁ ἄδικος), es decir, adquiere el vicio moral de la injusticia (ἡ ἀδικία), mientras que quien está situado en el otro extremo injusto (τὸ ἄδικον), que es el extremo de quien vende la casa, no se hace injusto (¡tampoco justo!), sino que solo sufre un daño (siendo inocente). Dado que estamos hablando de la justicia como virtud universal, y que «justo» equivale a «bueno», el injusto será el malo, como hemos dicho. La tesis que estamos aclarando puede enunciarse, diciendo que *es preferible sufrir un mal antes que cometer un mal*.

La tesis socrática distingue entre quien *sufre una injusticia* (ἀδικεῖσθαι) y quien *comete una injusticia* (ἀδικεῖν). Quien sufre una injusticia (ἀδικεῖσθαι) padece algo injusto (τὸ ἄδικον), pues tiene menos de lo bueno y más de lo malo de lo que corresponde, pero no se hace injusto (ὁ ἄδικος), aunque tampoco justo (ὁ δίκαιος). En cambio, quien comete una injusticia (ἀδικεῖν), hace algo injusto (τὸ ἄδικον) y se hace injusto (ὁ ἄδικος) por lo que adquiere el vicio de la injusticia (ἡ ἀδικία), pues consigue más de lo bueno y menos de lo malo de lo que corresponde (*EN V*, 9, 1136b 25-29).

En consecuencia, quien está situado en el extremo injusto de quien gana se hace malo moralmente (ὁ ἄδικος), mientras que quien está en el otro extremo injusto, quien pierde, no es malo moralmente, sino desgraciado, pues es víctima de un mal. En el *Gorgias* (469 b-c) Sócrates afirma, contra Polo, que la condición del que gana resulta ser paradójicamente peor que la del que pierde. En esta misma dirección, Aristóteles sostiene que son cosas malas (φᾶνλα) tanto sufrir una injusticia (ἀδικεῖσθαι) como cometer una injusticia (ἀδικεῖν), pero que es peor cometer una injusticia porque esto implica maldad (κακία) para uno mismo; en cambio sufrir una injusticia no implica ni maldad ni el vicio de la injusticia (ἡ ἀδικία). Mientras que cometer una injusticia nos hace moralmente malos (porque traemos al ser lo que no debería ser), sufrir una injusticia no nos hace malos. Por eso, solo por accidente es peor sufrir una injusticia. En efecto, es peor robar que sufrir un robo, aunque pudiera ser que por sufrir un robo uno perdiera la vida. Solo por accidente es peor perder la vida en un robo que ser el autor del robo (*EN V*, 11, 1138a 29-b 5).

18. Aristóteles es consciente de que «ganar» y «perder» es una forma de hablar (*EN V*, 4, 1132b 12-19).

Para entender cabalmente estas afirmaciones aristotélicas hemos de volver sobre la clasificación de bienes expuesta en el apartado 3 y recordar la tesis defendida en el apartado anterior (4): que todos esos bienes, a excepción de la virtud, están afectados por la fortuna. Esto nos lleva a proponer una tercera clasificación de los bienes humanos: bienes (o males) naturales (todos los afectados por la fortuna) y bienes (o males) morales (virtudes y vicios).

El bien o el mal moral tienen que ver con el modo en que se traen al ser bienes o males naturales. Así, el injusto (el malvado) no es simplemente el que hace determinada clase de acciones calificadas como injustas ($\tau\acute{o}\ \alpha\delta\iota\kappa\omicron\nu\nu$), sino quien las hace de determinada manera ($\alpha\delta\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$). En este sentido, observa Aristóteles, la injusticia no está simplemente en cohabitar con mujer ajena, herir al prójimo o sobornar, pues se pueden hacer estas cosas sin ser malo. En efecto, se pueden hacer por ignorancia y no por maldad. Por ejemplo, se puede herir a otro queriendo solo gastar una broma (*EN* V, 8). Por eso, continúa Aristóteles, es un error común pensar que el justo es tan capaz o incluso más que el injusto de cometer injusticias. Si ser cobarde (injusto) consiste en arrojar el escudo y correr, esto también puede hacerlo más cabalmente el justo. Pero quien piensa así se equivoca, pues olvida que obrar como obra el injusto nace de un *estar dispuesto* de una cierta manera, disposición que no tiene quien es justo. En el cómo y el porqué se hace algo reside lo esencial de la virtud y del vicio, únicos bienes y males *morales*.

En consecuencia, sufrir una injusticia es un mal físico, porque es un mal que *acontece* al sujeto al margen y en contra de su querer. Cometer una injusticia, en cambio, es un mal moral porque el sujeto, por su omisión o su acción, *trae al ser* un mal de naturaleza no moral para sí o para otro. Dado que el vicio es el peor de los males, la consecuencia perversa de causar daño es el daño moral que sufre quien causa daño¹⁹.

Ahora estamos en condiciones de preguntarnos si los bienes humanos de naturaleza no moral, aunque moralmente relevantes, son bienes independientes de la virtud (bien moral).

19. Según Aristóteles, *de por sí* ($\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\acute{o}$), la mentira es perversa y reprochable: *EN* IV, 7, 1127a 28-29 (Palacios 2021, 185-198). Hay acciones y pasiones que son siempre malas (*EN* II, 6, 1107a 9-17, cf. III, 1, 1110a 4-7). En el mismo sentido (y más contundente) que en la *EN*, sobre el adulterio, lo afirma en *EE* II, 3, 1221b 20-22. La interpretación de Hardie del pasaje de *EN* no hace justicia al texto, ni hace referencia al texto paralelo de *EE* que hemos señalado (Hardie 1968, 137). Natali acepta esta interpretación (Natali 1999, 466, nota 149). Seguimos aquí al primer comentario a la *EN* de que disponemos, el comentario de Aspasio (Heylbut 1889, 61, líneas 26-29). Hay traducción al inglés (Aspasio 2014). Aspasio sostiene la obligación moral de no ceder nunca en las acciones y pasiones señaladas por Aristóteles (Finnis 1992, 40-41).

6. DOS TESIS ALTERNATIVAS

6.1. *Los bienes naturales dependen de la virtud*

La tesis que afirma que no existen verdaderos bienes (no morales) vinculados a la felicidad e independientes de la virtud se encuentra en la *EE* VIII, 3, 1248b 30-34, que enfatiza que los bienes diferentes de la virtud

son bienes naturales, pero pueden ser perjudiciales para unos, debido a sus hábitos: ni los imprudentes, ni los injustos ni los intemperantes podrían sacar algún provecho usando esos bienes, como tampoco el enfermo puede beneficiarse de la comida de una persona sana o el hombre débil y lisiado puede beneficiarse del ajuar del sano y en posesión de todos los miembros²⁰.

La bondad de estos bienes les viene como prestada del bien sin restricción que es únicamente la virtud (*EE* VIII, 3, 1248b 34-36). Por ejemplo, la salud o la riqueza son bienes genuinos solo para el bueno. Lo peor que puede suceder al tirano y a los tiranizados es que aquel tenga una salud de hierro. ¿No es verdad que sería preferible que el tirano padeciera la enfermedad más grave posible? Desde luego que al tirano su salud le parece un bien, pero no es un bien sin más (*ἀπλῶς*) tampoco para él. En efecto, para el tirano su buena salud puede ser la condición de la que se sigue para él el peor de los males: la persistencia de la corrupción de su carácter, pues gracias a su buena salud podrá cometer durante más tiempo fechorías terribles, agrandando el pozo de su vicio del que ya no podrá salir, como no se puede detener la piedra lanzada voluntariamente (*EN* III, 5, 1114a 11-22).

Pero también podría seguirse de esa buena salud el mayor de los bienes: por tener más años para reflexionar, podría cambiar su mala vida y hacerse moralmente bueno. En ambos casos la salud resulta un bien o un mal solo en dependencia del bien por excelencia, la virtud, o del mal por excelencia, el vicio. Es decir que para el vicioso la salud puede ser fuente de males morales (porque puede llevarle a cometer más injusticias) o de bienes morales (si el transcurrir del tiempo le lleva a mudar de vida). Igualmente, la enfermedad puede ser fuente de bienes morales (si le permite reflexionar y cambiar de vida) o de males morales (si la amargura por estar enfermo le vuelve todavía más malvado). En cambio, el virtuoso siempre actuará del mejor modo po-

20. El tema de la riqueza como fuente de males para el hombre depravado es muy común, por ejemplo en Platón (*Apología* 29d 4-30b 4; *Leyes*, II, 661 d), Aristóteles (*Constitución de Atenas*, XII, 2) y en el estoicismo (Seneca 1946, cap. XV). Incluso la buena suerte puede ser un mal (Rivera 2003, 66-67).

sible en la salud y en la enfermedad, porque sacará de toda circunstancia lo mejor para sí y para los otros. El virtuoso es el único que hace que los bienes (externos y del cuerpo) sean verdaderamente tales siempre y en toda circunstancia. Así como el buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, el hombre virtuoso actúa siempre del mejor modo posible en las circunstancias que le toca vivir, sea que impliquen bienes o males no morales²¹.

Esta tesis afirma, primero, que los únicos bienes *propiamente* deseables por sí mismos son las virtudes y, segundo, que en el ejercicio de las virtudes en relación con los bienes naturales consiste propiamente la felicidad (objetiva) digna de un ser humano.

6.2. *Los bienes naturales son independientes de la virtud*

Pero cabe pensar la tesis alternativa: afirmar que, además de las virtudes, existen otros bienes deseables por sí mismos vinculados a la felicidad, pero independientes de las virtudes. Tales bienes son los que Aristóteles clasifica como bienes del cuerpo y bienes exteriores. Cabe considerar aquí dos tesis que especifican la alternativa 4.2 (ver apartado 4):

- 4.2. Ser virtuoso es condición necesaria, pero no suficiente para ser feliz. De ello se sigue que quien no sea bueno no puede ser feliz, pero el bueno no será necesariamente feliz.
 - 4.2.1. Tesis A: La virtud es condición necesaria (pero no suficiente) de la felicidad y es condición necesaria de que los demás bienes naturales sean realmente bienes. Es decir:
 - 4.2.1.1. Solo el virtuoso puede ser plenamente feliz pues gracias a su virtud puede gozar de verdaderos bienes. Pero no basta con ser virtuoso para ser feliz, pues los avatares de la fortuna pueden privarle de otros bienes necesarios para la felicidad.
 - 4.2.1.2. El malvado (tirano, injusto, vicioso) no puede ser verdaderamente feliz, pues, aunque posea abundancia de otros bienes distintos de la virtud, dichos bienes no son propiamente tales, por lo que su felicidad habrá de ser solo aparente (subjetiva).

21. *EN* I, 10, 1101a 4-5 (Joachim 1951, 58).

- 4.2.2. Tesis B: La virtud es condición necesaria de la felicidad, pero no es condición de que los demás bienes sean realmente tales. Es decir:
- 4.2.2.1. Solo el virtuoso puede ser plenamente feliz, si, además de su virtud posee otros verdaderos bienes. Pero no basta ser virtuoso para ser feliz plenamente, pues los avatares de la fortuna pueden privarle de bienes auténticos que darían plenitud a su felicidad.
 - 4.2.2.2. El vicioso podría gozar de una cierta felicidad (verdadera, no aparente) en la medida en que posea bienes (auténticos) tales como una buena familia (no necesariamente moralmente buena) o riquezas.

La tesis B *pareciera* ser la posición defendida por Aristóteles: existen bienes independientes de la virtud, pero vinculados a la felicidad. Precisamente por ello Aristóteles amplía el concepto de felicidad aceptado por la primera tesis: también el malvado puede ser feliz *en cierto sentido*. En definitiva, la felicidad, como el ser, se dice en sentidos diversos.

A favor de esta posición hablaría el sentir común (ἔνδοξα): la muerte de un hijo pequeño por enfermedad es un mal tanto para el tirano (el malvado por excelencia) como para el hombre bueno. Perder bienes diferentes e independientes de la virtud (como los hijos) compromete la felicidad de quien se ve privado de ellos.

Si fuera verdad lo que acabamos de afirmar, entonces habríamos de admitir que el malvado puede ser todavía más infeliz si pierde bienes del cuerpo y exteriores. Además, y, por el contrario, tendríamos que admitir que el malvado que posee bienes del cuerpo y exteriores goza de algún tipo de verdadera felicidad, por muy débil y frágil que ésta sea. El malvado podría apreciar la belleza, el conocimiento, la salud, disfrutar de sus hijos y del resto de los bienes (que esta tesis supone independientes de la virtud). Gozando de ellos participaría de un cierto tipo de verdadera felicidad, pues se asienta en el disfrute (polo subjetivo) de verdaderos bienes (polo objetivo).

CONCLUSIÓN

¿Es sostenible esta posición (4.2.2: tesis B)? Parece que no. Dos razones pueden aducirse.

En primer lugar, esta tesis sostiene que quien poseyera alguno de estos bienes naturales, incluso en el caso extremo de carecer de toda virtud, goza-

ría de algún tipo de verdadera felicidad, dado que la felicidad está vinculada con lo bueno en general, tanto si es de naturaleza moral como si es un bien natural. Sin embargo, esto me parece imposible. En efecto, el vicioso aristotélico está incapacitado para reconocer bienes que sean verdaderamente tales, es decir, bienes naturales deseables por sí mismos (independientes de la virtud). El malvado solo atiende a lo que es útil para sus propios intereses. Pero, en cuanto alguien admita la existencia de bienes físicos *deseables por sí mismos* ya no puede ser completamente malvado. Si alguien admitiera la existencia de la belleza de un cuerpo humano esbelto como un bien sin más, entonces aceptaría que esta belleza, al margen de sus propios intereses (los deseos que *de hecho* tiene), merecería ser preservada. Del mismo modo, si alguien acepta que es un bien *por sí mismo* saber cómo son de hecho las cosas en el mundo (conocer la verdad), entendería que este conocer es algo valioso, independientemente de si ese conocimiento le proporciona beneficios o no (si sirve a sus deseos al margen de la justificación racional de los mismos). La verdad merece ser conocida *por sí misma*. De este modo estaría objetivando bienes tales como la belleza o el conocimiento de la verdad y reconociendo la independencia de la belleza o el conocimiento de la verdad frente a sus intereses (económicos, por ejemplo). Al hacer así, estaría *objetivando* sus propios intereses. Quien sea capaz de caer en la cuenta de todo esto ya no puede ser completamente malvado, pues no se guía *solo* por lo que le satisface aquí y ahora, es decir, no convierte los deseos que *de hecho* experimenta en *guía* de la razón práctica, en vez de que la razón práctica guíe y conforme sus deseos (esta es la virtud de la *φρόνησις*). Puede que, reconociendo todo esto, no lo ponga por obra. Ciertamente que sí, pero entonces es un incontinente (*ἀκρατής*), no un vicioso.

En segundo lugar, y más importante. El punto de vista ético no es un punto de vista más en el mundo, sino que es *el* punto de vista que ordena los bienes en su jerarquía respectiva. Por ello, el punto de vista ético no puede ser a su vez jerarquizado o colocado al lado de otros puntos de vista. Precisamente la bondad moral permite mirar al mundo con (cierta) objetividad. En este sentido se puede leer el inicio de la *EN* como el intento de buscar ese conocimiento arquitectónico de ordenación de todas las artes y ciencias y que Aristóteles identifica con la prudencia política, para la ciudad, y con la prudencia individual, para el ciudadano (Dirlmeier 1991, 267). Solo al bueno el bien le aparece como lo que es: el vicio, en cambio, hace perder la percepción clara del bien (*EN* VI, 5, 1140b 11-19). En este sentido, como hemos mantenido, solo al bueno le parece que es preferible sufrir una injusticia (un mal físico) antes que cometerla (adquirir un mal moral trayendo al mundo un mal físico).

En conclusión, habría que decir que la posición aristotélica es la siguiente: la virtud es condición necesaria, pero no suficiente para ser feliz. La bondad moral es un requisito imprescindible de la felicidad, pero no su causa²². Quien puede ser verdaderamente dichoso es el hombre bueno que posea, además, una cierta suficiencia de bienes naturales. La virtud es condición para que los bienes naturales aparezcan como bienes y resulten ser verdaderamente tales, por lo que el malvado solo puede llevar una vida *aparentemente* feliz: se puede *sentir* feliz, en el mejor de los casos, es decir en el caso de que posea suficiencia de bienes naturales al margen de la virtud. Dado que no existen verdaderos bienes independientes de la virtud, por paradójico que parezca, es preferible la *infelicidad* del justo a la *felicidad* del injusto. Hay una alternativa a esta conclusión. Si no hay nada *realmente* bueno en la vida moralmente buena, la pregunta *por qué ser moral* (pregunta inmoral por excelencia) recibe la respuesta cínica del inmoral: la vida moral es la vida que eligen los débiles (Bassham y Bronson 2003, 21).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKRILL, John Lloyd. «Aristotle on Eudaimonia». En *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley-Los Ángeles-Boston: University of California Press, 1980.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Trads. Julio Pallí Bonet y Emilio Lledó. *Biblioteca clásica Gredos*. Madrid: Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trads. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989.
- ASPASIO. *On Aristotle's «Nicomachean Ethics 1-4, 7-8»*. Trad. David Konstan. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2014.
- BASSHAM, Gregory, y Eric BRONSON. *El Señor de los Anillos y la filosofía*. Barcelona: Ariel, 2003.
- BURNET, John. *The Ethics of Aristotle*. Londres: Methuen, 1900.
- CONDERANA CERRILLO, Jesús Manuel. *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.

22. Quedaría por explorar la tesis de si la felicidad como experiencia de estabilidad y satisfacción profunda pudiera ser el motivo o la condición de la bondad moral, de tal manera que es el verdaderamente feliz quien es verdaderamente bueno. Esta tesis, sostenida por Scheler, es indecible en el lenguaje aristotélico (Rodríguez Duplá 2001, 206-7).

- DIRLMEIER, Franz. *Aristóteles Werke in deutscher Übersetzung. Bd.6, Nikomachische Ethik*. Berlín: Akademie Verlag, 1991.
- FINNIS, John. *Absolutos morales: tradición, revisión y verdad*. Trad. Juan José García Norro. *Ética y sociedad*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1992.
- GAUTHIER, René Antoine, y Jean Yves JOLIF. *Aristote. L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. Lovaina: Publications Universitaires, 1959.
- GRANT, Alexander. *The ethics of Aristotle*. Londres: Longmans, Green and co., 1885.
- HARDIE, William Francis Ross. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- HEYLBUT, Gustavus. (ed.). *Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria in Aristotelem Graeca. Commentaria in Aristotelem Graeca. Voluminis XIX. Pars I*. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 1889.
- JOACHIM, Harold Henry. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Ed. D. A. Rees. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- KENNY, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- KOLNAI, Aurel. «Deliberation is of Ends». En *Ethics, Value and Reality. Selected Papers of Aurel Kolnai*, 44-62. Londres: The Athlone Press, 1977.
- MARÍAS, Julián. *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. Nueva York: Oxford University Press, 1986. <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0638/85031002-d.html>.
- NAGEL, Thomas. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107341050>.
- NATALI, Carlo. *La saggezza di Aristotele*. Nápoles: Bibliopolis, 1989.
- NATALI, Carlo. *Aristotele. Etica Nicomachea*. Trad. Carlo Natali. Bari: Laterza, 1999.
- NUSSBAUM, Martha Craven. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PALACIOS, Juan Miguel. «Millán-Puelles y el problema de la mentira». En *Ser y no ser. Estudios sobre el pensamiento de Millán-Puelles*, eds. Juan José García Norro y Rogelio Rovira, 185-98. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2021.
- REEVE, Charles David Chanel. *Practices of Reason: «Aristotle's Nicomachean Ethics»*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- RESCHER, Nicholas. *Luck. The brilliant randomness of everyday life*. Vol. 73. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press and Farrar, Straus and Giroux, LLC, 1995.
- RIVERA, Juan Antonio. *Lo que Sócrates diría a Woody Allen: cine y filosofía*. Madrid: Espasa, 2003.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo. «La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea». *Diálogo filosófico* 17, 50 (2001): 194-226.
- ROSELL, Sergi. «Nagel y Williams acerca de la suerte moral». *Revista de Filosofía* 31, 1 (2006): 143-165.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. «La felicidad según Max Scheler». *Anuario Filosófico* 45, 1 (2012): 97-120.

- SANDEL, Michael Joseph. *Contra la perfección: la ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Marbot, 2007.
- SCHOLER, Max. *Del formalismo en la ética y la ética material de los valores. Un nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- SCHOLER, Max. «La traición a la alegría». En *Amor y conocimiento*, 115-20. Madrid: Palabra, 2010.
- SENECA, Lucio Anneo. *De vita beata*. Trad. Eugenio Hernández Vista. Madrid: Gredos, 1946.
- SPAEMANN, Robert. *Felicidad y benevolencia*. Trad. José Luis del Barco. Madrid: Rialp, 1991.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge, Londres, Nueva York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1981.
- WOLF, Ursula. *Aristoteles' «Nikomachische Ethik»*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.