

Aristóteles  
Ética de Nicomaqueo / Aristóteles ; coordinado por Tomás Lambré -  
1a ed. - Buenos Aires : Del Nuevo Extremo ; España: RBA , 2008.  
304 p. ; 19x13 cm. (Bolsillo; 7)  
ISBN 978-987-609-091-9  
1. Literatura Clásica Griega. I. Tomás Lambré, coord. II. Título  
CDD 880

Fecha de catalogación: 14/01/2008

Esta traducción de la *Ética nicomaquea*  
de Aristóteles se publicó originalmente en  
el volumen n° 89 de la Biblioteca Clásica Gredos

Traductor: Julio Pallí Bonet  
Imagen de cubierta: © Corbis  
© Editorial Gredos

© de esta edición: 2008, RBA Libros, S.A.  
Santa Perpetua, 12 - 08012 Barcelona  
rba-libros@rba.es / www.rbalibros.com

Primera edición de bolsillo: marzo 2008

Reservados todos los derechos.  
Ninguna parte de esta publicación  
puede ser reproducida, almacenada  
o transmitida por ningún medio  
sin permiso del editor.

ISBN: 978-987-609-091-9  
Depósito legal: B-7877-2008  
Composición: Manuel Rodríguez  
Impreso por Novoprint (Barcelona)

## ÉTICA NICOMÁQUEA

Traducción y notas de  
JULIO PALLÍ BONET  
Introducción de  
T. MARTÍNEZ MANZANO



DEL NUEVO EXTREMO



## LIBRO I

### SOBRE LA FELICIDAD

#### 1. *Introducción: toda actividad humana tiene un fin*

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden<sup>1</sup>. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades<sup>2</sup>. Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están

---

<sup>1</sup> Como es costumbre en Aristóteles, el autor empieza este tratado determinando, ante todo, el objeto de su investigación. Apoyándose en textos de Platón, establece una clasificación de las acciones morales, para llegar a la afirmación general de un fin supremo de la vida humana.

<sup>2</sup> Aristóteles se esfuerza en esclarecer que una cosa es la acción, otra la actividad y otra la producción. En general, el producto es mejor que la actividad, pues ésta tiene como fin a aquél.

10 subordinadas a una sola facultad<sup>3</sup> (como la fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes), en todas ellas los fines de las principales<sup>4</sup> son preferibles a los de las subordinadas, 15 ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos. Y no importa que los fines de las acciones sean las actividades mismas o algo diferente de ellas, como ocurre en las ciencias mencionadas.

## 2. *La ética forma parte de la política*

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo 20 que elegimos no está determinado por otra cosa — pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano —, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos 25 mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta 1094b es, manifestadamente, la política<sup>5</sup>. En efecto, ella es la que

<sup>3</sup> O capacidad de actuar, referido, quizá, más bien a la ciencia práctica.  
<sup>4</sup> En el texto «ciencias arquitectónicas», metáfora tomada del arte de la construcción, en que la ciencia del arquitecto se distingue del arte manual de los obreros.

<sup>5</sup> En el sentido más noble y elevado del término, es decir, la ciencia que tiene como fin fijar las normas generales de la acción que aseguren el bien de los ciudadanos y, en definitiva, de la ciudad.

regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de 5 ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.

A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una 10 cierta disciplina política.

## 3. *La ciencia política no es una ciencia exacta*

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos 15 manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje. Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, 20 hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se

ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.

<sup>1095a</sup> Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta, el instruido en todo. Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los indios<sup>10</sup> continentales; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso.

Y haste esto como introducción sobre el discípulo, el modo de recibir las enseñanzas y el objeto de nuestra investigación.

#### 4. *Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad*

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: <sup>15</sup> cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como

22

los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que <sup>20</sup> es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que <sup>25</sup> tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes<sup>6</sup>. Pero quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón.

No olvidemos, sin embargo, que los razonamientos <sup>30</sup> que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos. En efecto, también Platón suscitaba, con razón, este problema e inquiría si la investigación ha de partir de los principios o remontarse hacia ellos, así como, en el estadio, uno ha de correr desde los jueces hacia la meta o al revés. <sup>1095b</sup> No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester <sup>5</sup> que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre

<sup>6</sup> Alusión a las Ideas de Platón que existen por sí mismas y sirven de modelos a las cosas particulares.

23

así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. Pero aquel que no posee ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo<sup>7</sup>:

<sup>10</sup> *El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo aprende todas las cosas; es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja; pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil.*

##### 5. Principales modos de vida

<sup>15</sup> Pero sigamos hablando desde el punto en que nos desviamos. No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa — los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa—. La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo<sup>8</sup>. En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pero, sin duda, este bien es más superficial <sup>25</sup> que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos

<sup>7</sup> *Trabajos y Días* 293 ss.

<sup>8</sup> Monarca asirio, famoso por llevar una vida de placeres sensuales. La *Antología Palatina* (VII 325) nos ha conservado un epitafio sobre la tumba de este rey que hace referencia a su género de vida disipada. Quizá se trate de Asurbanipal, rey de Nínive (667-647).

que el bien es algo propio y difícil de arrebatar. Por otra parte, esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud; es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud es superior. Tal vez se podría suponer que ésta sea el fin de la vida política; pero salta a la vista que es incompleta, ya que puede suceder que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y, además, padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viva así, a no ser para defender esa tesis. Y basta sobre esto, pues ya hemos hablado suficientemente de ello en nuestros escritos enciclopédicos<sup>9</sup>. El tercer modo de vida es el contemplativo, que examinaremos más adelante. En cuanto a la vida de negocios, es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro. Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados, pues éstos se quieren por sí mismos, pero es evidente que tampoco lo son, aunque muchos argumentos han sido formulados sobre ellos. Dejémoslos, pues.

##### 6. Refutación de la idea platónica del Bien

Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es

<sup>9</sup> No está claro si se refiere a escritos de vulgarización, o bien a verdaderos debates filosóficos. Quizás, la expresión tiene un alcance más general e indirecta, simplemente, que estaba en circulación.

propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad<sup>10</sup>.

Los que introdujeron esta doctrina no formularon ideas sobre las cosas en las que se establecía un orden de prioridad y posterioridad (y, por eso, no crearon una idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas.

Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una.<sup>30</sup> Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia,<sup>35</sup> y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos la gimnasia.

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con <sup>1096b</sup> «cada cosa en sí misma»; si, por ejemplo, la definición de hombre es una y la misma, ya se aplique al hombre en sí

<sup>10</sup> Es de todos conocido el famoso proverbio que se encuentra en una *Vida de Aristóteles: Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren; y si es así, tampoco en cuanto a bien. Ni tampoco por ser eterno sería más bien, pues un blanco que dura mucho tiempo no lo es más que el que dura un solo día.

Los pitagóricos parece que dan una opinión más verosímil sobre esta cuestión, al colocar lo uno en la serie de los bienes, y Espeusipo parece seguirlos<sup>11</sup>. Pero dejemos esta materia para otra discusión.

Se puede suscitar una duda acerca de lo dicho, porque los argumentos (de los platónicos) no incluyen todos los bienes, sino que se dicen según una sola especie los que se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus contrarios se dicen por referencia a éstos y de otra manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse de dos modos: unos por sí mismos y los otros por éstos. Separando, pues, de los bienes útiles los que son bienes por sí mismos, consideremos si éstos se dicen según una sola idea. Pero ¿qué bienes hay que colocar en la clase de bienes por sí mismos? ¿Acaso cuantos buscamos, incluso aislados, como el pensar y el ver y algunos placeres y honores? Pues todos éstos, aunque los busquemos por otra cosa, podrían considerarse, con todo, como bienes por sí mismos. ¿O sólo

<sup>11</sup> Algunos pitagóricos reconocían que había diez pares de principios contrarios que colocaban en dos columnas: en una las cosas consideradas como buenas y en la otra las no tan buenas o malas. El Uno se encuentra en la misma columna que el Bien, pero es distinto de él y anterior. Espeusipo, sobrino de Platón y sucesor de él en la Academia, sostenía que los primeros principios son indeterminados e imperfectos, y que el Bien y la Belleza aparecían en el curso de la evolución del mundo. De ahí que, tanto los pitagóricos como Espeusipo, estaban más cerca del punto de vista de Aristóteles que del de Platón.

se ha de considerar como bien en sí la Idea (del bien)? En este caso las especies de bienes existirían en vano. Si, por otra parte, aquéllos son bienes por sí mismos, aparecerá por necesidad en todos ellos la misma noción del bien, como la noción de la blancura en la nieve y en la cerusa. Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía?<sup>12</sup> Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica.

Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza.

Pero, quizás, alguien podría pensar que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los logramos. Este argumento tiene, sin duda, cierta verosimilitud; pero parece estar en desacuerdo con las ciencias; todas, en

<sup>12</sup> Después de establecer que la noción del Bien no es un término unívoco, se pregunta si no será un término equívoco, es decir, un término que, bajo un mismo nombre, designa realidades distintas. Precisando más este concepto expuesto ya en los *Tópicos*, distingue Aristóteles tres tipos de equívoco que enumera sumariamente. Por «analogía» entiendo igualdad de relación. (Sobre esta cuestión, véase E. I 8, y VII 2.)

efecto, aspiran a algún bien, y buscando lo que les falta descuidan el conocimiento del bien mismo. Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la de este hombre, ya que cura a cada individuo<sup>13</sup>. Y baste con lo dicho sobre estas cosas.

### 7. *El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente*

Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indagemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos. Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que

<sup>13</sup> Sin negar la necesidad para el médico del concepto universal de salud, Aristóteles cree, con todo, más necesaria la experiencia que le proporciona el estudio de los casos particulares. Por otra parte, no niega Aristóteles el Bien transcendente, sino que sea éste una idea y no una substancia.

parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

1097b Tal parece ser, sobre todo, la felicidad<sup>14</sup>, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que descartamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Pero, ¿en qué consiste la felicidad, la *eudaimonía*? Tal es, en rigor, el tema de la ética aristotélica. Todos, nos dice el autor, estamos de acuerdo en que necesitamos la felicidad, pero discrepamos en cuanto al concepto y cuál es el mejor camino para alcanzarla. Los rasgos más importantes del concepto de felicidad son que la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos la felicidad como algo que se hasta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida. Según el autor, la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta (É. N. 1102a4). La cuestión será analizada de nuevo en el libro X para llegar a la conclusión de que la felicidad suprema radica en la vida contemplativa, la cual tiene por objeto las realidades más sublimes.

<sup>15</sup> El problema que se suscita aquí es el de si hay un fin que se persiga por sí mismo y no esté subordinado a otro. En este caso, sería un fin completo frente a los otros, incompletos.

30

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía<sup>16</sup>, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social<sup>17</sup>. No obstante, hay que establecer un límite en estas relaciones, pues extendiéndolas a los padres, descendientes y amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Pero esta cuestión la examinaremos luego. Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y activi-

<sup>16</sup> Una de las acciones centrales de la moral aristotélica. La felicidad es el bien que, cuando lo poseemos, nos hace independientes, y el hombre es independiente cuando posee todo lo necesario para su felicidad.

<sup>17</sup> Propiamente, «animal político» (cf. *Política* I 2, 1253a2-3), es decir, hecho para vivir en una *pólis*, en una ciudad. El solitario es, para Aristóteles, un desgraciado.

31



dades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del  
30 hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es  
mejor admitir que así como parece que hay alguna función  
propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada  
uno de los miembros, así también pertenecerá al hombre  
alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será  
esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las  
plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar  
1098a de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después  
la sensitiva, pero parece que también ésta es común al ca-  
ballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta  
actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquí, por  
una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa.  
Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que  
5 tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente  
se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del  
hombre es una actividad del alma según la razón, o que im-  
plica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función  
es específicamente propia del hombre y del hombre bueno,  
como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen  
citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia  
10 queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara  
y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos  
que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una  
actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hom-  
15 bre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada  
uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así,  
resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de  
acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo  
con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> El autor excluye de la felicidad al niño y al adolescente. Sólo la edad adulta es capaz de poseerla con el ejercicio de las virtudes.

Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así  
tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer  
20 venturoso y feliz.

Sirva lo que precede para describir el bien, ya que, tal  
vez, se debe hacer su bosquejo antes de describirlo con deta-  
lle. Parece que todos podrían continuar y completar lo que  
está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y  
coadyuvante en tales materias. De ahí han surgido los pro-  
25 gresos de las artes, pues cada uno puede añadir lo que falta.  
Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y  
no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones,  
sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y  
en un grado apropiado a la particular investigación. Así, el  
carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángu-  
lo recto<sup>19</sup>; uno, en cuanto es útil para su obra; el otro busca  
30 qué es o qué propiedades tiene, pues aspira a contemplar la  
verdad. Lo mismo se ha de hacer en las demás cosas y no  
permitir que lo accesorio domine lo principal. Tampoco se  
ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones; pues  
en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como  
cuando se trata de los principios, ya que el hecho es pri-  
mero y principio. Y de los principios, unos se contemplan  
por inducción, otros por percepción, otros mediante cier-  
to hábito, y otros de diversa manera. Por tanto, debemos  
5 intentar presentar cada uno según su propia naturaleza y  
se ha de poner la mayor diligencia en definirlos bien, pues  
tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, pues, que  
el principio es más de la mitad del todo<sup>20</sup>, y que por él se  
hacen evidentes muchas de las cuestiones que se buscan.

<sup>19</sup> En efecto, al carpintero le basta el uso correcto del ángulo recto, y nada añade a su oficio el conocimiento de la definición y propiedades del ángulo recto.

<sup>20</sup> Hesiodo, *Trabajos y Días* 40.

8. *La felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud*

10 Se ha de considerar, por tanto, la definición (de la felicidad,) no sólo desde la conclusión y las premisas, sino también a partir de lo que se dice acerca de ella, pues con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan. Divididos, pues, los bienes en tres clases<sup>21</sup>, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos 15 al alma. Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos. Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los 20 bienes del alma y no de los exteriores. Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la felicidad 25 se encuentran en nuestra definición. En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros una cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o algunas de ellas, acompañadas de placer o sin él; otros incluyen, además, la prosperidad material. De estas opiniones, unas son sustentadas por muchos y antiguos; otras, por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que unos y otros se han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado.

<sup>21</sup> Esta división de los bienes se encuentra también muchas veces en Platón (cf. *Leyes* III 697b; *Éutidemo* 279a-b). Por otra parte, al dividir los bienes en bienes del alma y bienes del cuerpo, el autor se separa de la doctrina hilemórfica del tratado *Acercas del alma*, en donde habla sólo de bienes del alma.

30 Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella. Pero quizás hay no pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad. Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien. Y así como en los Juegos Olímpicos no son 5 los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan realmente alcanzan las cosas buenas y hermosas<sup>22</sup>; y la vida de éstos es por sí misma agradable. Porque el placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, 10 y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud. Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. 15 Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma. Añadamos que ni siquiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se

<sup>22</sup> La vida humana es, preferentemente, acción, y son nuestras acciones las que nos hacen felices o desgraciados.

complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:

*Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama*<sup>23</sup>,

30 sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad.

1099b Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros (la identifican) con la virtud.

<sup>23</sup> Inscripción que se encontraba en los propileos del templo de Leto en Delos, y que se inserta también al principio de la *Ética Eudemia*.

## 9. La felicidad y la buena suerte

De ahí surge la dificultad de si la felicidad es algo que puede adquirirse por el estudio o por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por algún destino divino o incluso por suerte<sup>24</sup>. Pues si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas. Pero quizás este problema sea más propio de otra investigación. Con todo, aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parecerá el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso. Además, es comparido por muchos hombres, pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia lo pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la virtud. Pero si es mejor que la felicidad sea alcanzada de este modo que por medio de la fortuna, es razonable que sea así, ya que las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre de mejor modo posible, e igualmente las cosas que proceden de un arte, o de cualquier causa y, principalmente, de la mejor. Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia.

La respuesta a nuestra búsqueda también es evidente por nuestra definición: pues hemos dicho que (la felicidad) es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos son necesarios, otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos. Todo es

<sup>24</sup> En definitiva, Aristóteles suscita el problema de si la felicidad radica en nosotros o procede de una fuente exterior que lo mismo puede ser los dioses que el azar.

también está de acuerdo con lo que dijimos al principio, pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles. De acuerdo con esto, es razonable que no llamemos feliz al buey, ni al caballo ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad.

<sup>1100a</sup> Por la misma causa, tampoco el niño es feliz, pues no es capaz todavía de tales acciones por su edad; pero algunos de ellos son llamados felices porque se espera que lo sean en el futuro. Pues la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos<sup>25</sup>, y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales percances y ha acabado miserablemente.

#### 10. *La felicidad y los bienes exteriores*

<sup>10</sup> Entonces, ¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, sino que será necesario, como dice Solón, ver el fin de su vida?<sup>26</sup> Y si hemos de establecer tal condición, ¿es acaso feliz después de su muerte? Pero ¿no es esto completamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos que la felicidad consiste en alguna especie de actividad?<sup>15</sup> Pero si no llamamos feliz al hombre muerto —tampoco So-

<sup>25</sup> El legendario rey de Troya, que tuvo que ver la muerte de muchos de sus hijos y los sufrimientos de su pueblo y que murió a manos de Neoptólemo, hijo de Aquiles.

<sup>26</sup> Hekéstor (I 30-33) atribuye esta frase a Solón, cuando este sabio visitó a Cresos, rey de Lidia, el cual, a pesar de sus fabulosas riquezas, no era considerado feliz por el legislador ateniese.

lón quiere decir esto, sino que sólo entonces se podría considerar venturoso un hombre por estar libre ya de los males y de los infortunios—, también eso sería objeto de discusión; pues parece que para el hombre muerto existen también un mal y un bien, como existen, asimismo, para el que vive, pero no es consciente de ello, por ejemplo, honores, deshonras, prosperidad e infortunio de sus hijos y de sus descendientes en general. Sin embargo, esto presenta también una dificultad, pues si un hombre ha vivido una vida venturosa hasta la vejez y ha muerto en consonancia con ello, muchos cambios pueden ocurrir a sus descendientes, y así algunos de ellos pueden ser buenos y alcanzar la vida que merecen, y otros al contrario; porque es evidente que a los que se apartan de sus padres les puede pasar cualquier cosa. Sería, sin duda, absurdo si el muerto cambiara también con sus descendientes y fuera, ya feliz, ya desgraciado; pero también es absurdo suponer que las cosas de los hijos en nada ni en ningún momento interesan a los padres.

Pero volvamos a la primera dificultad, ya que quizá por <sup>30</sup> aquello podamos comprender también lo que ahora indagamos. Pues si debemos ver el fin y, entonces, considerar a cada uno venturoso no por serlo ahora, sino porque lo fue antes, ¿cómo no es absurdo decir que, cuando uno es feliz, en realidad, de verdad, no lo es por no querer declarar felices a los que viven, a causa de la mudanza de las cosas, y <sup>35</sup> por no creer que la felicidad es algo estable, que de ninguna manera cambia fácilmente, sino que las vicisitudes de la fortuna giran sin cesar en torno a ellos? Porque está claro <sup>1100b</sup> que, si seguimos las vicisitudes de la fortuna, llamaremos al mismo hombre tan pronto feliz como desgraciado, representando al hombre feliz como una especie de camaleón y sin fundamentos sólidos. Pero en modo alguno sería correcto seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o

maldad de un hombre no dependen de ellas, aunque, como dijimos, la vida humana las necesita; pero las actividades de acuerdo con la virtud desempeñan el papel principal en la felicidad, y las contrarias, el contrario.

Este razonamiento viene confirmado por lo que ahora discutíamos. En efecto, en ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes, porque los hombres virtuosos viven sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas. Y ésta parece ser la razón por la cual no las olvidamos. Lo que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y «cuadrilátero» sin tacha<sup>27</sup>. Pero, como hay muchos acontecimientos que ocurren por azares de fortuna y se distinguen por su grandeza o pequeñez, es evidente que los de pequeña importancia, favorables o adversos, no tienen mucha influencia en la vida, mientras que los grandes y numerosos harán la vida más venturosa (pues por su naturaleza añaden orden y belleza y su uso es noble y bueno); en cambio, si acontece lo contrario, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen penas e impiden muchas actividades.

30 Sin embargo, también en éstos brilla la nobleza, cuando uno soporta con calma muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad, sino por ser noble y magnánimo.

Así, si las actividades rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nun-

<sup>27</sup> Expresión sacada de un poema de SIMÓNIDES (fr. 4, ДЕНТ) anotada y discutida por PLATÓN en *Protagoras* 339a3, 47a.

ca hará lo que es odioso y vil. Nosotros creemos, pues, <sup>35</sup> que el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército de que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices. Y si esto es así, <sup>5</sup> el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será inconstante ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser grandes y muchos, después de los cuales no volverá a ser <sup>10</sup> feliz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un período largo y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes y hermosos bienes.

¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuerdo con la vida perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos no por algún período fortuito, sino durante toda la vida? ¿O hay que añadir que ha de continuar viviendo de esta manera y acabar su vida de modo análogo, puesto que el futuro no nos es manifiesto, y establecemos que la felicidad es fin y en todo absolutamente perfecta? Si esto <sup>20</sup> es así, llamaremos venturosos entre los vivientes a los que poseen y poseerán lo que hemos dicho, o sea, venturosos en cuanto hombres. Y sobre estas cuestiones baste con lo dicho.

1.1. *La felicidad de los muertos y la buena o mala suerte de los descendientes*

En cuanto a que la suerte de los descendientes y de todos los amigos no contribuya en nada a la situación de los muertos, parece demasiado hostil y contrario a las opiniones de los

25 hombres<sup>28</sup>. Pero, puesto que son muchas y de muy diversas  
maneras las cosas que suceden, y unas nos tocan más de cer-  
ca que otras, discutir cada una de ellas sería una tarea larga  
e interminable, y quizá sea suficiente tratarlo en general y  
30 esquemáticamente. Ahora bien, de la misma manera que de  
los infortunios propios unos tienen peso e influencia en la  
vida, mientras que otros parecen más ligeros, así también  
ocurre con los de todos los amigos. Pero ya que los sufrimien-  
tos que afectan a los vivos difieren de los que afectan a  
los muertos, mucho más que los delitos y terribles acciones  
que suceden en la escena difieren de los que se presuponen  
35 en las tragedias, se ha de concluir que existe esta diferencia,  
o quizá, más bien, que no se sabe si los muertos participan  
1101b de algún bien o de los contrarios. Parece, pues, según esto,  
que si algún bien o su contrario llega hasta ellos es débil o  
pequeño, sea absolutamente sea con relación a ellos; y si no,  
es de tal magnitud e índole, que ni puede hacer felices a los  
que no lo son ni privar de su ventura a los que son felices.

5 Parece, pues, que la prosperidad de los amigos afecta de al-  
gún modo a los muertos, e igualmente sus desgracias, pero  
en tal grado y medida que ni pueden hacer que los felices  
no lo sean ni otra cosa semejante.

## 1.2. *La felicidad, objeto de honor y no de alabanza*

10 Examinadas estas cuestiones, consideremos si la felicidad es  
una cosa elogiabile o, más bien, digna de honor; pues está  
claro que no es una simple facultad. Parece, en efecto, que

<sup>28</sup> Como puede apreciar el lector, Aristóteles no quiere oponerse abier-  
tamente a las creencias populares acerca de la suerte de los muertos. Con  
todo, el pasaje está teñido de un gran escepticismo, y la conclusión que se  
saca del mismo es que las acciones de los amigos afectan en escasa medida  
a la felicidad o desgracia del muerto.

42

todo lo elogiabile se elogia por ser de cierta índole y por  
tener cierta referencia a algo; y así elogiamos al justo y al  
viril, y en general al bueno y a la virtud por sus acciones y  
sus obras, y al robusto y al ágil, y a cada uno de los demás  
15 por tener cierta cualidad natural y servir para algo bueno y  
virtuoso. Esto es evidente también cuando elogiamos a los  
dioses, pues aparece como ridículo asimilarlos a nosotros,  
y esto sucede porque las alabanzas se refieren a algo, como  
dijimos. Y si la alabanza es de tal índole, es claro que de las  
20 cosas mejores no hay alabanza, sino algo mayor y mejor<sup>29</sup>.  
Y éste parece ser el caso, pues de los dioses decimos que  
son bienaventurados y felices, y a los más divinos de los  
hombres los llamamos bienaventurados. Y así también res-  
pecto de los bienes, porque nadie elogia la felicidad como  
elogia lo justo, sino que la ensalza como algo más divino  
y mejor.

Y parece que Eudoxo<sup>30</sup>, con razón, sostuvo la excelencia  
del placer, pues pensaba que el hecho de no ser elogiado,  
siendo un bien, indicaba que era superior a las cosas elo-  
30 giables, del mismo modo que Dios y el bien, pues las otras  
cosas están referidas también a éstas. Porque el elogio per-  
tenece a la virtud, ya que por ella los hombres realizan las  
nobles acciones, mientras que el encomio pertenece a las  
obras tanto corporales como anímicas. Pero, quizá, la pre-  
35 cisión en estas materias es más propia de los que se dedican  
a los encomios; pero, para nosotros, es evidente, por lo que

<sup>29</sup> Hay dos clases de bienes. Unos que son fin en sí mismos, y otros  
que son bienes instrumentales, es decir, que buscamos a causa de otras  
cosas. A éstos los alabamos, a los primeros los honramos, como a los  
dioses que son fin en sí mismos.

<sup>30</sup> Discipulo de Platón que consideraba el placer como un fin en sí  
mismo y el más elevado bien para el hombre. ARISTÓTELES hace una crítica  
de su hedonismo, *smprta*, libro X.

43

se ha dicho, que la felicidad es cosa perfecta y digna de ser  
1102a alabada. Y parece que es así también por ser principio, ya  
que, a causa de ella, todos hacemos todas las demás cosas,  
y el principio y la causa de los bienes lo consideramos algo  
digno de honor y divino.

### 13. *El alma, sus partes y sus virtudes*

5 Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, debemos ocuparnos de la virtud, pues tal vez investigaremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los  
10 ciudadanos buenos y sumisos a las leyes. Como ejemplo de éstos tenemos a los legisladores de Creta y de Lacedemonia y los otros semejantes que puedan haber existido. Y si esta investigación pertenece a la política, es evidente que nuestro examen estará de acuerdo con nuestra intención  
15 original. Claramente es la virtud humana<sup>31</sup> que debemos investigar, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del  
20 alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer tam-

<sup>31</sup> De esto se deduce que hay otras clases de virtud, además de la humana. Así, por ejemplo, hay virtudes del cuerpo y virtudes de los animales, como las del caballo. Más adelante (1106a19-21), nos dirá ARISTÓTELES, siguiendo a Platón, que el caballo, como cualquier otro animal, tiene su función propia y su virtud propia. No obstante, hay que tener en cuenta que el término griego *areté*, en muchas ocasiones, no se corresponde con nuestra «virtud», sino más bien con la «excelencia» en tal o cual actividad.

bién todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina<sup>32</sup>. Ahora bien, los médicos distinguidos se afanan por conocer muchas cosas acerca del cuerpo; así también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar con vistas a estas cosas y en la medida pertinente a lo que buscamos, pues una mayor  
25 precisión en nuestro examen es acaso demasiado penosa para lo que nos proponemos.

Algunos puntos acerca del alma han sido también suficientemente estudiados en los tratados exotéricos<sup>33</sup>, y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte del alma es irracional y la otra tiene razón. Nada importa para esta  
30 cuestión si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunstancia lo convexo y lo cóncavo. De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que  
(admitir) cualquier otra. Es evidente, pues, que su virtud es  
1102b común y no humana; parece, en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño. Por eso, se dice  
5 que los felices y los desgraciados no se diferencian durante media vida. Esto es normal que ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala,

<sup>32</sup> Así como el oculista debe conocer no sólo el ojo humano sino también el cuerpo entero, así también el moralista que estudia la felicidad, actividad de una parte del alma, debe conocer el alma entera.

<sup>33</sup> Esta frase parece indicar algo así como «extraños a la escuela peripatética»; en algunos casos, como aquí, parece referirse a «escritos de la escuela académica».

excepto cuando ciertos movimientos penetran un poco y, en este caso, los sueños de los hombres superiores son mejores que los de los hombres ordinarios. Pero hasta de estas cosas, y dejemos también de lado la parte nutritiva ya que su naturaleza no pertenece a la virtud humana.

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues, de la misma manera que los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario<sup>34</sup>. Pero, mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste. (En qué sentido es distinto no interesa).

25 Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el

<sup>34</sup> R. A. ГАУТНЕР Y J. Y. ЖОУР comentan así este pasaje: «El término *hormé*, que pertenece al vocabulario académico, es raro en la *Ética Nicomáquea* y no tiene valor técnico, sino que posee un significado muy amplio: principio interno de cambio, tendencia o inclinación innata, la *hormé* se encuentra tanto en los seres inanimados como en los animales. Hay en el alma dos clases de tales impulsos: unos que proceden del pensamiento racional, otros del deseo irracional; tanto en el continente como en el incontinente estas dos clases de impulsos están en mutua contradicción» (*L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2.<sup>a</sup> ed., Lovaina, 1970, vol. II, pág. 95).

hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión «tener en cuenta», pero no en el sentido de las matemáticas<sup>35</sup>. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar (a la razón), como se escucha a un padre. También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiables.

<sup>35</sup> En matemáticas, la expresión significa ser «racional» en el sentido de commensurable. El autor juega aquí con los diversos sentidos que puede tener en griego la expresión *lógon échēini*: «pensar, obedecer, ser capaz de dar cuenta de algo».



## LIBRO II

### NATURALEZA DE LA VIRTUD ÉTICA

#### 1. *La virtud ética, un modo de ser de la recta acción*

1103a 15 Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre»<sup>36</sup>. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni

<sup>36</sup> Así el término *ethikós* procedería de *êthos* «carácter», que, a su vez, Aristóteles relaciona con *êthos* «hábito, costumbre». También Platón (*Leyes* VII 792e) dice: «Toda disposición de carácter procede de la costumbre» (*pân êthos diá êthos*).

contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre<sup>37</sup>.

Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo.

Además, las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, lo mismo que las artes; pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas, y de manera análoga los constructores de casas y todo lo demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos y malos. Y este es el caso también de las virtudes: pues por nuestra actuación en las transacciones con

<sup>37</sup> La costumbre es primordial en la adquisición de la virtud, pero la naturaleza desempeña también su papel en la capacidad natural para adquirir y perfeccionar las virtudes o vicios.

15 los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra  
actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo  
o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocu-  
rre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y  
mansos, otros licenciosos e iracundos, los unos por haberse  
comportado así en estas materias, y los otros de otro modo.  
20 En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones  
semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de  
actividades, pues los modos de ser siguen las correspondien-  
tes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo  
de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca  
25 importancia, sino muchísima, o mejor, total<sup>38</sup>.

## 2. La recta acción y la moderación

Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como  
los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud,  
sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún bene-  
ficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a  
30 las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las  
principales causas de la formación de los diversos modos  
de ser, como hemos dicho.

Ahora bien, que hemos de actuar de acuerdo con la recta  
razón es comúnmente aceptado y lo damos por supuesto  
(luego se hablará de ello, y de qué es la recta razón y cómo  
1104a se relaciona con las otras virtudes)<sup>39</sup>. Pero conveengamos,  
primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe  
decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al  
principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo

<sup>38</sup> ARISTÓTELES, como Platón, insiste varias veces en la importancia  
de la educación para la adquisición de las buenas costumbres (cf. II 2,  
1104b13; X 1, 1172a1-25).

<sup>39</sup> Todo esto será objeto de una larga discusión en el libro VI.

con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conve-  
niencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que  
atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición  
5 general, con mayor razón la conceniente a lo particular  
será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de  
ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben con-  
siderar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte  
de la medicina y de la navegación. Pero aun siendo nuestro  
presente estudio de tal naturaleza, debemos intentar ser de  
alguna ayuda.

Primeramente, entonces, hemos de observar que está en  
la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por  
exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la  
salud (debemos, en efecto, servirnos de ejemplos manifiestos  
para aclarar los oscuros)<sup>40</sup>; así el exceso y la falta de ejerci-  
cio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o  
bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud,  
mientras que si la cantidad es proporcionada la produce,  
aumenta y conserva. Así sucede también con la moderación,  
virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene  
miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme  
absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, teme-  
rario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no  
se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita  
todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues,  
la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por  
el defecto, pero se conservan por el término medio.

25 Pero no sólo su génesis, crecimiento y destrucción pro-  
ceden de las mismas cosas y por las mismas, sino que las

<sup>40</sup> Éste es el llamado método dialéctico que va de lo más conocido  
a lo menos conocido: en efecto, las cosas del cuerpo son más conocidas  
que las del alma.

30 actividades dependerán también de lo mismo; pues tal es el caso de las otras cosas más manifiestas, como el vigor: se origina por tomar mucho alimento y soportar muchas fatigas, y el que mejor puede hacer esto es el vigoroso. Así, también, ocurre con las virtudes: pues apartándonos de los 1104b placeres nos hacemos moderados, y una vez que lo somos, podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto de la valentía: acostumbrados a despreciar los peligros y a resistirlos, nos hacemos valientes, y una vez que lo somos, seremos más capaces de hacer frente al peligro.

### 3. *La virtud referida a los placeres y dolores*

Hay que considerar como una señal de los modos de ser el 5 placer o dolor que acompaña a las acciones: pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado; el que se contraría, intemperante; el que hace frente a los peligros y se complace o, al menos, no se contrista, es valiente; el que se contrista, cobarde. 10 La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón<sup>41</sup>, para poderos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.

Además, si las virtudes están relacionadas con las ac- 15 ciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores. Y lo indican también los castigos que se imponen por medio de ellos: pues son una medicina, y las medicinas por su naturaleza actúan

<sup>41</sup> *Leyes* II 653a.

20 por medio de contrarios<sup>42</sup>. Además, como ya dijimos antes, todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia. Es por esto por 25 lo que algunos definen también las virtudes como un estado de impassibilidad y serenidad<sup>43</sup>; pero no la definen bien, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir «como es debido», «como no es debido», «cuando» y todas las demás circunstancias. Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario.

30 Estas cuestiones se nos pueden aclarar por lo que sigue. En efecto, siendo tres los objetos de preferencia y tres los de aversión —lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso—, el hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer; pues éste es común también a los animales y acompaña a todos los objetos de elección, pues también lo bello y lo conveniente parecen agradables. Además, desde la infancia todos nos hemos 35 nutrido de él, y por eso es difícil eliminar esta afeción arraigada en nuestra vida. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor. Por eso, es necesario que estas cosas sean el objeto de todo nuestro estudio; pues el complacerse y contristarse bien o

<sup>42</sup> Principio basado en la alopatría, frente a la homeopatía o curación por medio de lo semejante (*similia similibus curantur*).

<sup>43</sup> Referencia a Espesupio y otros platónicos, aunque el ideal ético de imperturbabilidad aparece primeramente en los estoicos.

mal no es de pequeña importancia para las acciones. Pero, además, como dice Heráclito<sup>44</sup>, es más difícil luchar con el placer que con la ira, y de lo que es más difícil uno puede siempre adquirir un arte y una virtud, pues incluso lo bueno es mejor en este caso. De tal manera que todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede, pues, establecido que la virtud se refiere a placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la produce y es destruida si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas que le dieron origen.

4. *Naturalaleza de las acciones de acuerdo con la virtud*

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni siquiera éste es el caso de las artes. Pues es posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro. Así pues, uno será gramático si hace algo gramatical o gramaticalmente, es decir, de acuerdo con los conocimientos gramaticales que posee. Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace

<sup>44</sup> Heráclito de Éfeso, fr. 85 DIELS.

está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados. Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía.

5. *La virtud como modo de ser*

Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello

por lo que somos capaces de airarnos, entristeceremos o com-  
padeceremos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual  
nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por  
ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal,  
si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos  
moderadamente; y lo mismo con las demás.

30 Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, por-  
que no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones,  
1106a sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia  
o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que  
tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se  
encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera),  
5 sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encoleri-  
zamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las  
virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin  
elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se  
dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios  
se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta  
manera.

Por estas razones, tampoco son facultades; pues, ni se  
nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de  
sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es  
por naturaleza como tenemos esta facultad, pero no somos  
10 buenos o malos por naturaleza (y hemos hablado antes de  
esto). Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facul-  
tades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto,  
pues, la naturaleza genética de la virtud.

#### 6. *Naturaleza del modo de ser*

Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de  
15 ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda  
virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo

cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejem-  
plo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues  
venos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del  
20 caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar  
el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así  
en todos los casos, la virtud del hombre será también el  
modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el  
cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha  
dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál  
25 es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible  
es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y  
esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y  
lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto.  
Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de  
30 ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en  
relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto,  
y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si  
diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término  
medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en  
35 una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la  
proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros,  
no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es  
mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos,  
el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente  
esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla:  
para Milión<sup>45</sup>, poco; para el que se inicia en los ejercicios  
corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso  
5 y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no  
el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

<sup>45</sup> Milión de Crotona, atleta del siglo VI a. de C., vencedor varias veces de los Juegos Olímpicos y famoso por su fuerza extraordinaria.—La mina, como unidad de peso, equivalía a unos 436 grs.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajaban con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tenderá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud<sup>46</sup>. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio.

Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos<sup>47</sup>, pertenece a lo indeter-

<sup>46</sup> Al unir íntimamente la virtud y el término medio, Aristóteles sigue una corriente profunda del pensamiento griego que tiende a evitar todo exceso y a mantener siempre la medida. Con todo, más adelante nos dirá que el justo medio es, en el orden moral, un extremo (II 6, 1107a8).

<sup>47</sup> «Para la mayoría de los pitagóricos, los últimos elementos de todas las cosas son lo Infinito y lo Finito, también llamados Par e Impar; y éstos son análogos a la materia y la forma, respectivamente. Pero la forma es

minado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud:

*Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas*<sup>48</sup>. 35

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en

definida y la materia indefinida, y los más antiguos filósofos atribuyen la bondad a lo que es definido y la maldad a lo indefinido. Además, el término medio es definido y único, pero las desviaciones de él son muchas e infinitas; así, alcanzar el término medio es difícil, pero errar es fácil» (H. G. Apostle, *The Nicomachean Ethics. Translated with Commentaries and Glossary*, Dordrecht, 1980, página 230).

<sup>48</sup> Verso de autor desconocido.

relación con estas cosas, no hay problema de si está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es el creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, <sup>20</sup> exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se yerra de cualquier modo que se <sup>25</sup> actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

#### 7. Ejemplos de virtudes como término medio entre un exceso y un defecto

Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo.

<sup>1107b</sup> Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación<sup>49</sup>: en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el

<sup>49</sup> También la *Ética Eudemia* (1.2.20b38, 1-1.2) nos ofrece un cuadro esquemático de las virtudes y vicios, pero no coincide con esta enumeración. Aparte de que es posible que existiera una lista de virtudes y vicios en la escuela de Aristóteles, sin embargo el filósofo continuó modificando, a lo largo del tiempo, su clasificación original, y así no es de extrañar tal discrepancia.

que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre); pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores —no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores—, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, pero llamémoslas insensibles.

En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad, el exceso y el defecto son, respectivamente, la prodigalidad y la tacañería. En estos dos vicios, el exceso y el defecto se presentan de manera contraria: el prodigo se excede en gastarlo, y se queda atrás en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición, y es parco en el desprendimiento. De momento hablamos esquemática y <sup>15</sup> sumariamente, lo cual basta para nuestro propósito; luego serán definidos con más precisión.

Respecto del dinero hay también otras disposiciones: un término medio, la esplendidez (pues el hombre espléndido difiere del liberal: el primero maneja grandes sumas, el segundo pequeñas); un exceso, la extravagancia y la vulgaridad, y un defecto, la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que se refieren a la liberalidad; de qué manera difieren, se dirá más adelante.

En relación con el honor y con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad. Y, así como dijimos que la liberalidad guarda relación con la esplendidez, de la que se distingue por referirse a cantidades pequeñas, así también se relaciona con la magnanimidad, ya que ésta se refiere a grandes honores, mientras que aquélla se refiere a los pequeños; es posible, en efecto, desear honor como es debido, <sup>25</sup>

más de los debido o menos, y el que se excede en sus deseos es llamado ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y el medio carece de nombre; sus disposiciones tampoco tienen nombre, excepto la del ambicioso, que se llama ambición. Es por eso por lo que los extremos pretenden obtener el término intermedio, y nosotros, también, unas veces llamamos al intermedio ambicioso y, otras veces, hombres sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y, otras, al hombre sin ambición. La razón de por qué hacemos esto se dirá más adelante; ahora hablemos de las restantes disposiciones de la manera ya propuesta.

Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; estas disposiciones no tienen prácticamente nombre; pero, ya que llamamos al término medio apacible, llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad; de los extremos, el que peca por exceso sea llamado iracundo, y su vicio iracundia; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto, incapacidad de ira.

Hay, además, otras tres disposiciones intermedias que tienen alguna semejanza entre sí, pero son diferentes; todas se refieren a la comunicación por medio de palabras y acciones, pero difieren en que una de ellas se refiere a la verdad en su ámbito, y las otras dos a lo que es agradable, ya en el juego ya en todas las otras circunstancias de la vida.

Así debemos considerarlas también, a fin de comprender mejor que el término medio es laudable en todas las cosas, mientras que los extremos no son ni rectos ni laudables, sino reprobables. La mayoría de estas disposiciones también carecen de nombres, pero debemos intentar, como en los demás casos, introducir nombres nosotros mismos para mayor claridad y para que se nos siga fácilmente.

Así pues, con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición intermedia;

en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería, y al que la tiene, fanfarrón; la que se subestima, disimulo, y disimulador, al que la tiene. Respecto del que se complace en divertir a los otros, el término medio es gracioso, y la disposición, gracia; el exceso, bufonería, y el que la tiene, bufón; y el deficiente, rústico, y su disposición, rusticidad. En cuanto al agrado en las restantes cosas de la vida, el que es agradable como se debe es amable, y la disposición intermedia, amabilidad; el excesivo, si no tiene mira alguna, obsequioso, si es por utilidad, adulator, y el deficiente y en todo desagradable, quisquilloso y malhumorado.

También hay disposiciones intermedias en las pasiones y respecto de ellas. Así, la vergüenza no es una virtud, pero se elogia también al vergonzoso; así, se dice que uno posee el justo medio en estas cosas; otro, que es exagerado, como el tímido que se avergüenza de todo; otro, que es deficiente o que no tiene absolutamente vergüenza de nada; y el término medio es vergonzoso.

La indignación es el término medio entre la envidia y la malignidad, y éstos son sentimientos relativos al dolor o al placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos; pues el que se indigna se aflige por los que prosperan inmediatamente; el envidioso, yendo más allá que éste, se aflige de la prosperidad de todos, y el malicioso, se queda tan corto en afligirse, que hasta se alegra. Mas estas cosas serán tratadas en su momento oportuno. Ahora hablaremos de la justicia, y como este concepto no es simple, distinguiéremos sus dos clases y diremos de cada una cómo es término medio, y lo mismo haremos con las virtudes racionales.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> En esta relación entre la virtud y el vicio correspondiente, Aristóteles ha considerado solamente el aspecto cuantitativo de la actividad humana, el grado de intensidad del defecto o del exceso en relación con el término medio.



## 8. Oposición de virtudes y vicios

Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios —uno por exceso y otro por defecto— y una virtud, la del término medio; y todas se oponen entre sí de cierta manera; 15 pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas. Pues, así como lo igual es mayor en relación con lo menor y menor con respecto a lo mayor, así, también, en las pasiones y en las acciones, los modos de ser intermedios son excesivos por lo que respecta a los deficientes, y deficientes, en cuanto 20 a los excesivos. Por esta razón, el valiente parece temerario, comparado con el cobarde, y cobarde, comparado con el temerario; igualmente, el moderado parece intemperante, en comparación con el insensible, e insensible, en comparación con el intemperante; y el liberal parece pródigo, si se le compara con el tacaño, y tacaño, si se le compara con el pródigo. 25 De ahí que los extremos rechazan al medio, cada uno hacia el otro extremo, y el cobarde llama temerario al valiente, y el temerario cobarde, y análogamente en los demás casos.

Puesto que hay una disposición mutua entre estos tres modos de ser, la oposición entre los extremos es mayor que respecto del medio, pues están más lejos entre sí que del medio, por ejemplo, lo grande dista más de lo pequeño y lo pequeño de lo grande, que ambos de lo igual. Además, en 30 algunos casos uno de los extremos parece ser semejante al medio, como la temeridad a la valentía, y la prodigalidad a la liberalidad, pero, en cambio, entre los extremos se da la máxima semejanza; pero, como los contrarios se definen 35 como las cosas que más distan entre sí, así los que más distan son más contrarios.

En algunos casos, al medio se opone más el defecto, y 1109a en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no se opone

la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía, que es el defecto; y a la moderación no se opone la insensibilidad, que es la deficiencia, sino la intemperancia, que es el exceso. Esto sucede por dos causas: una procede de la cosa misma, 5 pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es éste sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más 10 distante de la cobardía, preferimos contraponerle ésta; pues lo más alejado del medio parece ser más contrario. Esta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más 15 contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad. Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la moderación.

## 9. Reglas prácticas para alcanzar el término medio

Hemos tratado ya suficientemente que la virtud es un término medio, en qué sentido, y que es término medio entre 20 dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y que es tal virtud por apuntar al término medio en las pasiones y en las acciones.

Por todo ello, es tarea difícil ser bueno, pues en todas 25 las cosas es trabajoso hallar el medio; por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse, dar dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil; pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y en el momento oportuno y por la

razón y en la manera debidas, ya no todo el mundo puedé  
hacerlo y no es fácil; por eso, el bien es raro, laudable y  
hermoso. De acuerdo con esto, el que apunta al término  
medio debe, ante todo, apartarse de lo más opuesto, como  
aconseja Calipso:

*Mantén alejada la nave de este Oleaje y de esta espuma* <sup>51</sup>,

pues de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro  
menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el me-  
dio, debemos tomar el mal menor en la segunda navega-  
ción<sup>52</sup>, como se dice, y esto será posible, sobre todo, de la  
manera que decimos.

<sup>1109b</sup> Debemos, por otra parte, tomar en consideración aque-  
llas cosas hacia las que somos más inclinados (pues unos lo  
somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto  
lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y enton-  
ces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario,  
<sup>5</sup> pues apartándonos lejos del error llegaremos al término  
medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas tor-  
cidas. En toda ocasión, hay que guardarse principalmente  
de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con  
imparcialidad. Así, respecto del placer, debemos sentir lo  
<sup>10</sup> que sintieron los ancianos del pueblo a la vista de Helena <sup>53</sup>,  
y repetir sus palabras en todos los casos; pues si nos aleja-  
mos de él erraremos menos. Para decirlo en una palabra, si  
hacemos esto, podremos alcanzar mejor el término medio.

<sup>51</sup> *Odisea* XII 108-9. El consejo es de Circe, las palabras son de Ulises, que se las repite al piloto.

<sup>52</sup> Es decir, cuando hay necesidad de los remos por ausencia del viento.

<sup>53</sup> *Ilíada* III 155-160: los ancianos aconsejan a Helena que regrese a su patria y no sea, así, motivo de más penalidades para los troyanos.

Esto, sin duda, es difícil, y especialmente en los casos  
particulares, pues no es fácil especificar cómo, con quienes,  
por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse;  
<sup>15</sup> pues nosotros mismos unas veces alabamos a los que se que-  
dan cortos y decimos que son apacibles, y otras a los que se  
enfrentan y les llamamos viriles. Sin embargo, no es censurado  
el que se desvía del bien un poco, tanto por exceso como  
por defecto, pero sí lo es el que se desvía mucho, pues no <sup>20</sup>  
pasa desapercibido. Ahora, no es fácil determinar mediante  
la razón los límites y en qué medida sea censurable, por-  
que no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son  
individuales y el criterio reside en la percepción. Así pues,  
está claro que el modo de ser intermedio es en todas las  
cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia <sup>25</sup>  
el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos  
más fácilmente el término medio y el bien.

a propósito de ser tratado con injusticia voluntariamente.  
 30 Es también evidente que ambas cosas son malas, sufrir la injusticia y cometerla (en efecto, lo uno es tener menos y lo otro tener más de lo intermedio, como lo sano en medicina y la buena disposición física en gimnasia); sin embargo, es peor cometer una injusticia, porque el cometerla es con vicio y es reprehensible, y este vicio es o completo y absoluto o poco menos (pues no todo acto involuntario está hecho con injusticia); mientras que el ser tratado injustamente no  
 35 implica vicio ni injusticia. En sí mismo, por consiguiente, el sufrir la injusticia es menos malo, pero, por accidente, nada impide que sea el mayor mal. Esto, sin embargo, no interesa a la teoría: ésta, en efecto, considera la pleuritis como una enfermedad más grave que un tropezón, aunque el caso inverso podría acontecer por accidente, si al tropezar uno  
 1138b cayera y fuera cogido, por ello, por el enemigo o muriera. Metafóricamente, y por semejanza, existe, pues, una justicia, no de uno consigo mismo, sino entre ciertas partes  
 5 de uno mismo; y no una justicia cualquiera, sino la propia del amo y el siervo, o del esposo y la esposa, pues en estos mismos términos se distingue la parte racional del alma de la irracional; y es, ciertamente, al atender a estas partes,  
 10 cuando parece que es posible la injusticia con uno mismo, pues estas partes pueden sufrir algo contra sus propios deseos de suerte que también cabe una cierta justicia recíproca entre ellas, semejante a la que existe entre gobernantes y gobernados.  
 15 Quedan, pues, definidas de esta manera la justicia y las demás virtudes morales<sup>118</sup>.

<sup>118</sup> Algunos comentaristas quieren ver aquí una crítica de la teoría platónica de la justicia basada en la armonía de las tres partes del alma y sus virtudes.

## LIBRO VI

### EXAMEN DE LAS VIRTUDES INTELECTUALES

#### 1. Las virtudes intelectuales. Determinación de la recta razón

Puesto que hemos dicho ya más arriba que se debe elegir el término medio, y no el exceso ni el defecto, y que el término medio es tal cual la recta razón dice, vamos a analizar esto. En todos los modos de ser que hemos mencionado, como también en los demás, hay un blanco, mirando hacia el cual, el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón<sup>119</sup>. Tal  
 25 afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara, pues también en otras ocupaciones que son objeto de ciencia puede decirse, en verdad, que uno no debe esforzarse ni ser negligente en más o en menos, sino un término medio y como lo establece la recta razón. Pero, con esto solo, un hombre no conocería más; es como si, (sobre la cuestión  
 30 de saber) qué remedios debemos aplicar a nuestro cuerpo,

<sup>119</sup> La recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes morales y es obra de la sabiduría práctica, *phronesis*. Pero el límite o norma de esta recta razón es la contemplación, obra de la filosofía, *sophia*.

alguien nos dijera: «los que prescribe la medicina y de la manera indicada por el médico». Por eso, también, con respecto a las propiedades del alma, no sólo debe establecerse esta verdad, sino, además, definir cuál es la recta razón o cuál su norma.

Al analizar las virtudes del alma, dijimos que unas eran <sup>1139a</sup>éticas y otras intelectuales. Hemos discutido ya las éticas; de las restantes vamos a tratar a continuación, después de algunas notas preliminares sobre el alma. Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes<sup>120</sup>; porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que delibera y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional. Hemos de averiguar, por tanto, cuál es el mejor modo de ser de cada una de estas partes, pues ese modo de ser será la virtud de cada una y cada virtud es relativa a su propia función.

<sup>120</sup> Es decir, lo necesario y lo contingente, división que se corresponde con la platónica de ciencia y opinión (Cf. PLATÓN, *República* V 476a-480a).

## 2. Objeto de las virtudes intelectuales

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: 20 la sensación, el intelecto y el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a 25 la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el 30 recto deseo.

El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad—<sup>121</sup>, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de

<sup>121</sup> Sabido es que Aristóteles distingue cuatro causas, o sea, cuatro tipos de respuesta a la pregunta de por qué: causa formal, causa material, causa eficiente y causa final. En el terreno de la acción, actúan sólo la eficiente y la final.

algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas  
5 es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es  
o inteligencia desceosa o deseo inteligente y tal principio es  
el hombre. Nada que haya ocurrido es objeto de elección,  
por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; pero  
nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y po-  
sible, y lo pasado no puede no haber sucedido; por eso,  
rectamente, dice Agatón<sup>122</sup>:

*De una cosa sólo Dios está privado:  
10 de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho.*

La función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la  
verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada  
parte alcanza principalmente la verdad, ésas son las virtudes  
de ambas.

### 3. *Enumeración de las virtudes intelectuales. Estudio de la ciencia*

15 Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de  
ellas. Establezcamos que las disposiciones por las cuales el  
alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco,  
a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el  
intelecto<sup>123</sup>; pues uno puede engañarse con la suposición

<sup>122</sup> Poeta trágico, nacido alrededor del 450 a. C., cuyas obras se han  
perdido.

<sup>123</sup> La terminología aristotélica es un escollo que ha de intentar sal-  
var el traductor y que se presta a varias interpretaciones. DIRLMEIER, por  
ejemplo (*Aristoteles, Nikomachische Ethik...*, pág. 331), traduce así estas  
disposiciones anímicas: «poder práctico» (*téchne*), «conocimiento cien-  
tífico» (*epistémé*), «opinión moral» (*phronesis*), «sabiduría filosófica»  
(*sophia*), «entendimiento intuitivo» (*noús*).

y con la opinión. Qué es la ciencia, es evidente a partir de  
ahí—si hemos de hablar con precisión y no dejarnos guiar  
por semejanzas—: todos creemos que las cosas que cono-  
cemos no pueden ser de otra manera; pues las cosas que  
pueden ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra  
observación, se nos escapa si existen o no. Por consiguiente,  
lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, y  
ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y  
lo eterno es ingénito e indestructible. Además, toda ciencia<sup>25</sup>  
parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz  
de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya co-  
nocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas por  
inducción y otras por silogismo<sup>124</sup>. La inducción es princi-  
pio, incluso, de lo universal, mientras que el silogismo parte  
de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte  
el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino  
que se obtienen por inducción. Por consiguiente, la ciencia  
es un modo de ser demostrativo y a esto pueden añadirse  
las otras circunstancias dadas en los *Analíticos*; en efecto,  
cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus  
principios, sabe científicamente; pues si no los conoce mejor  
que la conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente. Sea,  
pues, especificada de esta manera la ciencia.

### 4. *El arte*<sup>125</sup>

Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto pro-  
ducido y la acción que lo produce. La producción es distinta  
1140a

<sup>124</sup> Los argumentos siguientes para el conocimiento científico se  
basan en otras obras de ARISTÓTELES, principalmente, en los *Analíticos*  
*posteriores* (I 1, 71 y ss.).

<sup>125</sup> En el original, *téchne*, que indica no el arte del artista, sino una  
aptitud para producir, una «disposición productiva», como nos dice el

de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo.<sup>5</sup> Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción es un arte y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de ser para la producción, ni modo de ser de esta clase que no sea un arte, serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera. Todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido. En efecto, no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, pues éstas tienen su principio en sí mismas. Dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción. Y, en cierto sentido, ambos, el azar y el arte, tienen el mismo objeto, como dice Agatón: «El arte ama al azar y el azar al arte.» El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser

propio Aristóteles, «acompañada de razón verdadera». Insistiendo en este concepto, dicen Gauthier y Jolif: «El problema que plantea el arte en Aristóteles es exclusivamente el problema de la *producción* y de sus relaciones con la acción moral, y en modo alguno el problema de lo bello y de sus relaciones con el bien, que es lo que hoy esperaríamos que se examinara en el capítulo de un tratado de moral consagrado al arte. Pero el encuentro de la noción de 'arte' y de la noción de 'bello' que ha dado nacimiento, entre nosotros, a las «bellas artes» no se había producido todavía en la época de Aristóteles, y sólo le era lícito ver en el arte el 'oficio' que 'fabrica' o 'produce' algo, prescindiendo de toda consideración estética» (R. A. ГАУТНЕР-Л. У. ЮЛИФ: *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire...*, pág. 456).

productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de 20 arte, por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa, referidas ambas a lo que puede ser de otra manera.

### 5. La prudencia

En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y convenientemente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin. Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los

hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los  
10 administradores y de los políticos. Y es a causa de esto por  
lo que añadimos el término «moderación» al de «pruden-  
cia», como indicando algo que salvaguarda la prudencia.  
Y lo que preserva es la clase de juicio citada; porque el  
placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de  
15 juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no  
dos rectos), sino sólo los que se refieren a la actuación. En  
efecto, los principios de la acción son el propósito de esta  
acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el  
dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad  
de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio des-  
20 truye el principio. La prudencia, entonces, es por necesidad  
un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de  
lo que es bueno para el hombre.

Además, existe una excelencia del arte, pero no de la  
prudencia, y en el arte el que yerra voluntariamente es pre-  
ferible, pero en el caso de la prudencia no, como tampoco  
en el de las virtudes. Está claro, pues, que la prudencia es  
25 una virtud y no un arte. Y, siendo dos las partes racionales  
del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la  
que forma opiniones, pues tanto la opinión como la pruden-  
cia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero  
es sólo un modo de ser racional, y una señal de ello es que  
30 tal modo de ser puede olvidarse, pero la prudencia, no.

#### 6. *El intelecto*

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de  
las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable  
y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de  
lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte, ni prudencias;  
35 porque lo científico es demostrable, mientras que el arte

y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra  
manera. Tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es  
propio del sabio aportar algunas demostraciones. Si, por lo  
tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y  
nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de  
otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el  
intelecto, y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia, y  
5 la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos  
resta el intelecto, como disposición de estos principios.

#### 7. *La sabiduría*

En las artes, asignamos la sabiduría a los hombres más  
consumados en ellas, por ejemplo, a Fidias, como escultor,  
10 y a Policleto, como creador de estatuas<sup>126</sup>, no indicando  
otra cosa sino que la sabiduría es la excelencia de un arte.  
Consideramos a algunos hombres como sabios en general  
y no en un campo particular o en alguna calificada manera,  
como dice Homero en el *Margites*<sup>127</sup>:

*Los dioses no le hicieron cavador ni labrador ni sabio en* 15  
*ninguna otra cosa.*

De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta  
de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo  
que sigue de los principios, sino también poseer la verdad  
sobre los principios. De manera que la sabiduría será inte- 20

<sup>126</sup> Los dos máximos representantes de la escultura del tiempo de  
Pericles. Al primero le debemos, entre otras, las magníficas esculturas del  
Partenón, y el segundo se distinguió, sobre todo, en el vaciado del bronce  
y en la creación de figuras atléticas, algunas de las cuales han quedado  
como modelos en su género.

<sup>127</sup> Poema cómico que los antiguos atribuyeron a Homero.

lecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos. Si, en verdad, lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos podrán decir que lo sano es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; en efecto, se llama prudente al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo, y eso es lo que se confiará a ese hombre. Por eso se dice que algunos animales son también prudentes, aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que la sabiduría y la política no son lo mismo, pues si por sabiduría se entiende el conocimiento relativo a cosas útiles para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, a menos que se diga que también hay una sola medicina para todos. Y nada cambia, si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos<sup>128</sup>. De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágoras, Tales<sup>129</sup> y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.

<sup>128</sup> Estos objetos son el sol, la luna y las estrellas, que ARISTÓTELES consideraba como indestructibles y eternos (cf. *Metafísica* 1074a30-31).  
<sup>129</sup> Tales fue el primero de los Siete Sabios; Anaxágoras perteneció a una generación posterior.

La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esa razón, también algunos sin saber, pero con experiencia en otras cosas, son más prácticos que otros que saben; así, no quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, producirá la salud, sino, más bien, el que sepa qué carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación.

### 8. La prudencia y la política

La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo, arquitectónica, es legislativa, mientras que la otra, que está en relación con lo particular, tiene el nombre común de «prudencia política». Ésta es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso, sólo los empeñados en tales acciones son llamados políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales.

Pero la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo, y esta disposición tiene el nom-



bre común de «prudencia»; las restantes se llaman «economía», «legislación» y «política», tanto en la deliberativa, como en la judicial. Habrá, por consiguiente, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le con-

1142a viene (y ésta difiere mucho (de las otras)), y parece que el que sabe lo que le conviene y se ocupa en ello es prudente, mientras que a los políticos se les llama intrigantes. Por eso, dice Eurípides<sup>130</sup>.

*¿Cómo iba yo a ser prudente, ya que fácilmente habría*

*[podido,*

*contado como uno entre la masa del ejército,*

*tener igual participación?*

5 *Porque los que destacan y actúan más que los otros...*

Pues los prudentes buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse. De esta opinión procede la creencia de que sólo éstos son prudentes, aunque, quizá, no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica ni sin régimen político. Además, cómo debe uno administrar lo suyo no está claro y necesita consideración. Una señal de lo que se ha dicho es que los jóvenes pueden ser geométricos y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ellos es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, 15 que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo. Y si uno investiga por qué un muchacho puede llegar a ser matemático, pero no sabio, ni físico, la respuesta es ésta: los objetos matemáticos existen por abstracción, mientras que

<sup>130</sup> Versos de la tragedia perdida *Philoctetes* representada en el año 432 a. C.

los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia; además, los jóvenes no tienen convicción de estas cosas, sino que sólo hablan, y, en cambio, les es manifiesto el ser de los principios. Finalmente, en la deliberación se puede 20 errar tanto en lo universal como en lo particular; y, así, podemos equivocarnos en el hecho de que todas las aguas gordas son malas o en que estas aguas son gordas<sup>131</sup>.

Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es 25 de esta naturaleza. Se opone, de este modo, el intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible, no la percepción de las propiedades sensibles, sino una semejante a aquella por la que vemos que la última figura en matemática es un triángulo (pues también aquí hay un límite). Pero ésta es, más bien, percepción que prudencia, 30 ya que aquella es de otra especie.

### 9. *Cualidades de la buena deliberación*

El investigar y el deliberar son diferentes, aunque la deliberación es una especie de investigación. Es preciso también 1142b averiguar la naturaleza de la buen deliberación: si es ciencia, opinión, buen tino o alguna cosa de otro género. Ciencia, por supuesto, no es, porque no se investiga lo que se sabe, y la buena deliberación es una especie de deliberación, y el que delibera investiga y calcula. Tampoco es buen tino, porque el buen tino actúa sin razonar y es rápido, mientras 5

<sup>131</sup> Propiamente, «aguas pesadas», pero esta expresión tiene hoy un significado más técnico. Por ello, hemos preferido traducir por «aguas gordas», que tiene un alcance más general y se acerca más a la idea de Aristóteles.

que la deliberación requiere mucho tiempo, y se dice que debemos poner en práctica rápidamente lo que se ha deliberado, pero deliberar lentamente. También la agudeza es distinta de la buena deliberación: aquélla es una especie de buen tino. Tampoco consiste la buena deliberación en ninguna clase de opinión. Pero puesto que el que delibera mal yerra y el que delibera rectamente acierta, es evidente que la buena deliberación es una especie de rectitud, que no es propia de la ciencia ni de la opinión. En efecto, no puede haber rectitud de la ciencia (como tampoco error), y la rectitud de la opinión es la verdad, y los objetos de la opinión han sido ya especificados. Sin embargo, tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento. Resta, pues, la rectitud de designio; ésta, en efecto, todavía no es afirmación, pues la opinión no es investigación, sino ya una especie de afirmación, y el que delibera, tanto si delibera bien como si mal, investiga y calcula. Pero la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación; por tanto, debemos averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación.

Puesto que la rectitud tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera de ellos, porque el inconitamente y el malo alcanzarán con el razonamiento lo que se proponen hacer, y, así, habrán deliberado rectamente, pero lo que han logrado es un gran mal; y el haber deliberado rectamente se considera un bien, pues la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien. Pero es posible también alcanzar un bien mediante un razonamiento falso<sup>132</sup>, y alcanzar lo que se debe hacer no a través del ver-

<sup>132</sup> Para alcanzar un bien, uno puede servirse de medios malos, de la misma manera que una conclusión verdadera puede deducirse de premisas falsas. Se trata aquí del silogismo práctico. Por silogismo entiende Aristóteles «un discurso en el que establecidas determinadas premisas

verdadero término, sino por un término medio falso; de modo que no será buena deliberación ésta en virtud de la cual se alcanza lo que se debe, pero no por el camino debido. Además, es posible que uno alcance el objeto después de una larga deliberación, y otro rápidamente; por consiguiente, tampoco aquélla será una buena deliberación, sino que la rectitud consiste en una conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo. También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto, o relativa tendente a un fin determinado; la primera es la que se endereza simplemente al fin y la segunda la que se endereza a un fin determinado. De acuerdo con ello, si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio.

#### 10. El entendimiento

El entendimiento y el buen entendimiento, en virtud de los cuales decimos que los hombres son inteligentes o con buena inteligencia, no son absolutamente lo mismo que la ciencia o la opinión (pues todos serían inteligentes), ni son lo mismo que alguna de las ciencias en particular, como la medicina con respecto a la salud o la geometría por lo que se refiere a las magnitudes, porque el entendimiento no se aplica a lo eterno e inmóvil, ni a un género de cosas que están en proceso de llegar a ser, sino a cosas que pueden suscitar cuestiones y ser objeto de deliberación. Por tanto, se aplican lo mismo que la prudencia, pero no son lo mismo

resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo antes establecido» (*Análitica priora* 24b18-20). En el silogismo práctico, lo que resulta por necesidad no es un enunciado u oración, sino una acción (véase 1147a28).

entendimiento y prudencia. En efecto, la prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no; mientras que el entendimiento es sólo capaz de juzgar, pues son lo mismo entendimiento y buen entendimiento, inteligentes y dotados de buena inteligencia. El entendimiento no consiste en tener prudencia ni en adquirirla, antes bien, así como al aprender se le llama entender cuando emplea la ciencia, así también el entendimiento se ejercita en la opinión al juzgar y juzgar rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia cuando alguien habla acerca de ellas; pues bien y rectamente son lo mismo. Y de ahí viene el nombre «entendimiento», en virtud del cual se habla de hombres dotados de buena inteligencia, del entendimiento que se ejercita en el aprender; pues al aprender lo llamamos muchas veces «entender».

#### 11. *Relación de las virtudes intelectuales con la prudencia*

El llamado juicio, en virtud del cual decimos de alguien que tiene buen juicio y que es comprensivo<sup>133</sup>, es el discernimiento recto de lo equitativo. Señal de ello es que llamamos comprensivo, sobre todo, a lo equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo, y rectamente es estar de acuerdo con la verdad.

25 Todos estos modos de ser van dirigidos lógicamente a lo mismo. En efecto, cuando hablamos de juicios, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener juicio o inteligencia, así como el ser pru-

<sup>133</sup> Juego de palabras en el original, de difícil traducción. Aristóteles emplea los términos *gnómē*, *eugnōmōn*, *sygnōmē*, es decir, partiendo de una misma raíz, logra, mediante ciertos prefijos, ampliar su semántica.

dentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades versan sobre lo extremo y lo particular, y en saber discernir lo que es prudente radica el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas. La intuición tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros<sup>134</sup>; y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Éstos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición.

Ésta es también la razón de que estas facultades parecen naturales, y de que, mientras nadie es sabio por naturaleza, uno tiene por naturaleza juicio, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que estas facultades acompañan a ciertas edades, y que tal edad tiene intuición y juicio, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. En consecuencia, uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia. Se ha dicho, pues, que es la prudencia y la sabiduría, y cuál es el objeto de

<sup>134</sup> Las demostraciones son de hechos necesarios, como sucede en matemáticas. De ahí que los principios de las demostraciones son inmutables o invariables, pues si fueran variables, las conclusiones podrían no ser verdaderas.

cada una de ellas, y que cada una es la virtud de una parte distinta del alma.

## 12. *Utilidad de la sabiduría y la prudencia*

Uno podría preguntarse, acerca de estas virtudes, cuál es su  
20 utilidad, puesto que la sabiduría no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre (pues no es propia de ninguna generación), y la prudencia, si bien tiene esto, ¿para qué es necesaria? Si la prudencia tiene por objeto lo que es justo, noble y bueno para el hombre, y ésta es la actuación del hombre bueno, el conocer estas cosas no nos  
25 hará más capaces de practicarlas, si las virtudes son modos de ser, como tampoco nos sirve de nada conocer las cosas sanas o las saludables que no producen la salud sino que son consecuencia de un modo de ser. En efecto, no somos más capaces de practicarlas por el hecho de poseer la ciencia médica y la gimnástica<sup>135</sup>. Si, por otra parte, no debe decirse que el hombre prudente lo es para esto, sino para llegar a ser bueno, la prudencia de nada servirá a los que  
30 ya son buenos, pero tampoco a los que no la tienen. Porque no hay ninguna diferencia entre poseer ellos mismos la prudencia u obedecer a los que la tienen, y sería suficiente para nosotros que usáramos el mismo argumento que en el caso de la salud; aunque queramos estar sanos, no por eso aprendemos la medicina. Además de esto, podría parecer absurdo que la prudencia, que es inferior a la sabiduría, tuviera más autoridad que ella, pues la prudencia, cuyo  
35 papel es hacer, manda y ordena sobre lo hecho.

<sup>135</sup> Una virtud ética es análoga a la salud, en el sentido de que, así como el conocimiento de la salud no nos hace más sanos, así tampoco el simple conocimiento de una virtud ética nos hace virtuosos.

Estos problemas, pues, han de ser discutidos, ya que ahora sólo los hemos suscitado. Ante todo, digamos que estos  
1144a modos de ser han de ser necesariamente elegibles por sí mismos, al menos por ser cada uno de ellos la virtud de la correspondiente parte del alma, aun en el caso de no producir nada ninguno de ellos. Mas, de hecho, producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma; es de esta manera como la sabiduría produce felicidad<sup>136</sup>. Pues, siendo una parte de la virtud total, produce felicidad con su posesión y ejercicio.

Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin. Pero no hay tal virtud de la cuarta parte del alma, es decir, de la nutritiva, pues esta parte no puede hacer o no hacer.

En cuanto al argumento de que, a través de la prudencia, no seremos más capaces de realizar acciones nobles y justas, tenemos que empezar un poco más arriba y emplear el siguiente principio: así como decimos que no porque algunos hagan lo justo son, por eso, justos, tal, por ejemplo, los que hacen lo ordenado por las leyes involuntariamente o por ignorancia o por alguna otra causa y no porque es justo (aunque hacen lo que se debe hacer y lo que es necesario que haga el hombre bueno), así también, según parece, es posible teniendo cierta disposición, hacer todas las cosas de suerte que se sea bueno, es decir por elección y por causa de las cosas hechas. Pues bien, la virtud hace recta la elección, pero lo que se hace por naturaleza ya no es propio de la

<sup>136</sup> La sabiduría filosófica no es la causa eficiente de la felicidad, sino su causa final. La felicidad consiste en la virtud, según nos ha dicho antes Aristóteles: «el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud» (1098a16).

virtud, sino de otra facultad. Debemos considerar y exponer estos asuntos con más claridad.

Hay una facultad que llamamos destreza, y ésta es de tal índole que es capaz de realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la facultad es laudable; si es malo, es astucia; por eso, también de los prudentes decimos que son diestros y astutos. La prudencia no es esa facultad, pero no existe sin ella, y esta disposición se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo: «puesto que tal es el fin, que es el mejor» sea cual fuere (supongamos uno cualquiera a efectos del argumento), y este fin no es aparente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos perverte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno.

### 13. Prudencia y virtud ética

1144b Así pues, tenemos que volver a considerar la virtud. En efecto, la virtud tiene su paralelo. Así como la prudencia está en relación con la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), así también la virtud natural está en relación con la virtud por excelencia. Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde el nacimiento somos justos, moderados, valientes y todo lo demás; pero, sin embargo, busquemos la bondad suprema como algo distinto y querremos poseer esas cualidades de otra manera. Los modos de ser naturales existen también en los niños y en los animales, pero sin la razón son evidentemente dañinos. Con todo, parece verse claro

que lo mismo que un cuerpo robusto pero sin visión, al ponerse en movimiento, puede resbalar fuertemente por no tener vista, así también en el caso que consideramos; pero si el hombre adquiere la razón, hay una diferencia en la actuación, y el modo de ser que sólo tiene una semejanza (con la virtud), será entonces la virtud por excelencia. Y, así como hay dos clases de modos de ser en la parte del alma que opina, la destreza y la prudencia, así también en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas, la virtud por excelencia no se da sin prudencia. Por eso, algunos afirman que toda virtud es una especie de prudencia, y Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia<sup>137</sup>. Una señal de ello es lo siguiente: todos los hombres que ahora dan una definición de la virtud, después de indicar el objeto a que tiende, añaden: «según la recta razón», y es recta la que está de acuerdo con la prudencia. Parece, pues, que todos, de alguna manera, adivinan que tal modo de ser es virtud, es decir, la que es conforme a la prudencia. Pero debemos avanzar un poco más, ya que la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia. Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón.

Esta claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral. Esta circunstancia retendrá el argumento

<sup>137</sup> Según Aristóteles, Sócrates tenía razón en creer que la virtud no puede existir sin prudencia, pero se equivocaba al creer que la virtud es prudencia, pues la sabiduría es una virtud, pero no es prudencia, y una virtud ética requiere prudencia, pero no es prudencia.

dialéctico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes<sup>138</sup>. Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin.

1145a Sin embargo, la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella. Sería como decir que la política gobierna a los dioses porque da órdenes, sobre todo en lo que pertenece a la ciudad.

<sup>138</sup> En la doctrina aristotélica, las virtudes morales son inseparables unas de otras, teniendo su conexión en la prudencia (O. LOTTIN, *Aristote et la connexion des vertus morales*, Lovaina, 1955, págs. 343 y sigs.).

## LIBRO VIII

### APÉNDICE SOBRE LAS VIRTUDES ÉTICAS: CONTINENCIA E INCONTINENCIA

#### 1. Vicio, incontinencia, brutalidad y sus contrarios

Después de esto y estableciendo otro principio, hemos de <sup>1145a 15</sup> decir que hay tres clases de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de dos de ellos son evidentes: al primero, llamamos virtud, y al otro, continencia; para el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divina, como Homero hace decir a <sup>20</sup> Príamo sobre Héctor en cuanto a que era excepcionalmente bueno «y no parecía hijo de un hombre mortal, sino de un dios»<sup>139</sup>. De modo que si, como se dice, los hombres llegan a ser dioses a causa de una sobrabundancia de virtud, es claro que un tal modo de ser se opondría al de brutal; pues, así como en un animal no puede haber ni vicio ni virtud, tampoco en un dios, sino que el modo de ser de un dios es más honorable que la virtud, mientras que el del animal es genéricamente diferente del vicio.

<sup>139</sup> *Iliada* XXIV 258-9.

Ahora bien, ¿no es verdad que para los amigos el convivir es lo más deseable, de la misma manera que para los amantes el ver es lo más precioso y prefieren este sentido a todos los demás, porque es en virtud de esta sensación principalmente como el amor existe y nace? La amistad es, en efecto, una comunidad, y la disposición que uno tiene para consigo la tiene también para el amigo. En cuanto a uno mismo, la sensación de que existe es amable, y así, también, respecto del amigo. Ahora bien, la actividad de esta sensación surge en la convivencia, de modo que verosíblemente los amigos aspiran a ella. Y lo que cada hombre considera que es la existencia o aquello que él prefiere para vivir, esto es en lo que desea ocuparse con los amigos, y, así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros hacen ejercicios, o cazan, o filosofan juntos y, en cada caso, los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman en la vida; porque, queriendo convivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia. De acuerdo con ello, la amistad de hombres malos es mala (porque, siendo inconstantes, participan en malas acciones, y se vuelven malvados al hacerse semejantes unos a otros); en cambio, la amistad de hombres buenos es buena, y crece con el trato, y parece incluso que se hacen mejores actuando y corrigiéndose mutuamente, porque toman entre sí modelo de lo que les agrada, de aquí la expresión: «los hombres buenos aprenden de las cosas buenas»<sup>223</sup>.

15 Referente a la amistad, baste con lo dicho. Vamos a tratar a continuación del placer.

<sup>223</sup> *TEOGNIS*, 35.

## LIBRO X

## NATURALEZA DEL PLACER Y DE LA FELICIDAD

1. *Importancia ética del placer. Diversas opiniones*

Después de esto, quizá deba seguir la discusión sobre el placer<sup>224</sup>, porque parece estar íntimamente asociado a nuestra naturaleza; por eso, guiamos la educación de los jóvenes por el placer y el dolor. También parece que disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuyen, en gran medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz, ya que todos los hombres escogen de- liberadamente lo agradable y evitan lo molesto. Y parece que no deberíamos de ninguna manera pasar por alto estas cuestiones, especialmente cuando hay mucho desacuerdo referente a ellas. En efecto, unos dicen que el bien es el placer, y otros, por el contrario, dicen que el placer es del todo malo, ya por estar, tal vez, convencidos de ello, ya porque creen que representar el placer como un mal, aunque no lo

<sup>224</sup> Después que el autor nos ha demostrado en el libro II que la vida activa está en íntima relación con la virtud moral, la cual encuentra en la contemplación su nivel supremo, ahora nos va a mostrar también que la verdadera vida de placer radica en la propia vida contemplativa que constituye a la vez la cumbre de la vida virtuosa y de la vida placentera.

sea, tiene un mejor efecto para nuestra vida, por juzgar que la mayoría de los hombres están inclinados hacia los placeres y son esclavos de ellos, y por eso es preciso guiarlos en sentido contrario, para poder llegar, así, al término medio. Pero, quizá, se diga esto sin razón, porque los argumentos relativos a las pasiones y a las acciones son menos convincentes que los hechos, y así, cuando están en desacuerdo con lo que perciben por los sentidos, son despreciados y des-  
1172b acreditados a la verdad. En efecto, el que censura el placer, pero, a veces, se le ve inclinado a él, da la impresión de que se deja llevar siempre por él, pues no es propio del vulgo saber distinguir. Así pues, los verdaderos argumentos parecen ser de gran utilidad no sólo para el conocimiento,  
5 sino también para la vida, porque, estando en armonía con los hechos, son convincentes, y así exhortan a los hombres inteligentes a vivir de acuerdo con ellos. Pero de esto ya se ha hablado suficientemente. Vamos a hablar ahora de las opiniones sobre el placer.

2. *Refutación de la opinión de que el placer es el bien supremo*

10 Eudoxo<sup>225</sup> pensaba que el placer es el bien supremo porque veía que todos los seres, racionales e irracionales, aspiran a él, y que en todos es deseable lo bueno y lo más excelente; por consiguiente, el que todos fueran atraídos hacia lo mismo indicaba que para todos el placer era el mayor bien (porque todo ser encuentra su propio bien como encuentra su alimento), y que el bien de todos y al que todos aspiran

<sup>225</sup> Eudoxo de Cnido (400-347 a. C.) es conocido, sobre todo, como astrónomo, pero fue también matemático y filósofo, y perteneció a la Academia de Platón.

15 es el bien sin más. Estos argumentos convencen más por la excelencia de su carácter que por ellos mismos; pues Eudoxo era considerado como un ser de excepcional sobriedad, y así se creía que decía estas cosas no por ser amigo del placer, sino porque tal era la verdad del asunto. Pensaba que esta doctrina no era menos evidente desde el punto de vista del contrario; pues el dolor es en sí mismo evitado por todos, y su contrario, igualmente preferible. Por otra parte, él sostenía que el objeto deseable en el más alto grado es el que no se prefiere por causa de otra cosa ni por amor de otra cosa, y todos están de acuerdo en que el placer es de tal índole; porque nadie pregunta con qué fin goza, como si el placer fuera elegible por sí mismo. Y cuando el placer se añade a cualquiera de los bienes, por ejemplo, a una acción justa o moderada, lo hace más apetecible y, así, el bien es  
20 acrecentado por otro bien.

Este argumento parece demostrar que el placer es uno de los bienes y no más que otro cualquiera, pues todo bien es más digno de ser elegido añadido a otro bien, que por sí solo. Con tal argumento, Platón<sup>226</sup> refuta la opinión de que el bien es un placer; en efecto, la vida agradable es más apetecible con prudencia que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien, porque no hay nada que, añadido al bien, pueda hacerlo más deseable. Es evidente que ninguna cosa puede ser el bien, si la adición de algo que es bueno por sí mismo hace la combinación más deseable. Entonces, ¿qué hay de tal naturaleza, de lo cual también participamos nosotros? Esto, precisamente, es lo que buscamos.

Los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden, dicen un desatino. En efecto, lo que todo el mundo cree decimos que es así, y el que rechaza esta convicción no

<sup>226</sup> En el diálogo *Filebo* (20e-22e; 60a-61b).



encontrará otra más convincente. Pues si sólo los insensatos desearan estas cosas, podría tener sentido lo que dicen, pero si también aspiran a ello los inteligentes, ¿cómo puede tenerlo? Y, quizá, aun en los malos, hay un bien natural más fuerte que ellos mismos, que tiende (a la realización) de su propio bien.

El argumento referente a lo contrario del placer no parece tampoco acertado. Dicen, pues, que si el dolor es un mal, no se sigue de ello que el placer sea un bien, ya que un mal se puede oponer a otro mal y ambos pueden oponerse a lo que no es ninguno de ellos (y, diciendo esto, no hablan mal), pero estos juicios no son verdaderos en el caso de que hablamos. En efecto, si ambos fueran malos, ambos deberían ser evitados, y si ninguno fuera malo, ninguno sería evitado o lo sería por igual; pero ahora es evidente que al uno se le rehúye como a un mal, y al otro se le elige como un bien; y así, son opuestos el uno al otro.

### 3. *Sigue el examen de otros argumentos sobre el placer*

Tampoco el hecho de que el placer no sea una cualidad es razón para excluirlo de que sea un bien; en efecto, tampoco las actividades de la virtud son cualidades, ni la felicidad.<sup>227</sup>

Algunos pensadores<sup>228</sup> dicen que el bien se puede determinar, pero el placer es indeterminado, porque admite el más y el menos. Ahora bien, si juzgan así partiendo del placer que sentimos, lo mismo ocurriría con la justicia y las demás virtudes, de acuerdo con las cuales se dice manifestamente

<sup>227</sup> Para Aristóteles, la felicidad no es una cualidad, sino una actividad conforme a la virtud.

<sup>228</sup> Espesúpio, Jenócrates y, también, Platón en el *Filipo* (24e-25a).

que existen determinadas personas y obras, más o menos, según las mismas; pues hay hombres más justos y más fuertes, y es posible practicar la justicia y ser más o menos moderados. Pero si juzgan por los placeres, es posible que no digan la verdadera causa, si unos placeres son puros y otros mezclados. Además, ¿qué impide que el placer sea como la salud, que, siendo determinada, admite, sin embargo, el más y el menos? En efecto, la proporción no es la misma en todas las cosas, ni una sola proporción se da en la misma cosa, sino que, incluso remitiendo, persiste hasta cierto punto y puede variar en graduación. Y tal puede ser también el caso del placer. Por otra parte, afirmando que el bien es perfecto, pero que los movimientos y las generaciones son imperfectos, intentan demostrar que el placer es un movimiento y una generación. Pero no parecen hablar bien, ni aun en decir que es un movimiento. Pues la rapidez y la lentitud parecen ser propias de todo movimiento, si no por sí mismo, como en el caso del movimiento del universo, sí en relación con otra cosa; pero estas cualidades no pertenecen al placer. En efecto, uno puede sentir un gozo rápidamente o enfurecerse, pero no es posible estar gozando rápidamente o enfurecerse, pero no es posible estar gozando rápidamente, ni siquiera con relación a otros. Pero sí se puede pasear, crecer, o cualquier otra cosa semejante, rápidamente. Por consiguiente, es posible entrar en un estado de placer rápida o lentamente, pero no es posible estar en actividad con respecto al placer de una manera rápida o lenta, es decir, gozar.

Además, ¿cómo podría ser una generación?<sup>229</sup> En efecto, una cosa engendrada no se considera que es engendrada

<sup>229</sup> Una generación requiere no solamente una materia a partir de la cual se produce, sino también un término al que viene a parar, y ni una ni otro se encuentran en el placer. APOSTOLIA interpreta así este difícil pasaje: «En una generación hay un sujeto que permanece el mismo y que pierde

de otra cualquiera, sino que es engendrada de aquello dentro de lo cual puede disolverse, y el dolor sería la destrucción de aquello de lo cual el placer es la génesis.

Dicen, también, que el dolor es la privación de lo que es conforme a la naturaleza, y el placer, el cumplimiento. Pero estas afectaciones son corporales. Así pues, si el placer es un cumplimiento de lo que es conforme a la naturaleza, aquello en lo que hay cumplimiento será también lo que se goce, y esto es el cuerpo. Pero no es esto lo que se cree. Luego tampoco el cumplimiento es placer, si bien uno puede sentir placer cuando tiene lugar el cumplimiento, como sentir dolor cuando es operado. Esta opinión parece haber surgido de los dolores y placeres de la nutrición. Pues cuando se presenta la necesidad de alimento produce dolor, pero, después, se experimenta placer al satisfacerla. Pero esto no ocurre en todos los placeres; pues el placer de aprender, y, con respecto a las sensaciones, los del olfato y muchos sonidos y vistas, y también recuerdos y esperanzas, no van precedidos de dolor. Entonces, ¿de qué serán generaciones de estos placeres? Porque no ha habido necesidad de ninguna cosa de la cual ellos puedan ser el cumplimiento.

Contra los que aducen<sup>230</sup> que los placeres merecen reproche podría decirse que éstos no son placeres (en efecto, si algunas cosas resultan agradables a los que están mal

una forma y gana otra. Si el placer es una generación — supongamos que el sujeto es un animal o un cuerpo —, ¿cuáles serían las dos formas correspondientes? El animal o el cuerpo no ganan una nueva forma, sino sólo un atributo, y ninguna forma es destrozada, ya que el animal o el cuerpo tienen todavía la forma de un animal. Si el dolor es una destrucción, entonces el cuerpo o el animal necesariamente serían destrozados al final del dolor; y esto es falso, pues un animal puede permanecer tal al final del proceso del dolor» (*The Nicomachean Ethics...*, págs. 343).

<sup>230</sup> Como Sócrates en el diálogo platónico *Gorgias* (494c-495a).

dispuestos, no se ha de considerar, por eso, que son agradables, excepto para ellos, como tampoco consideramos sanas, dulces o amargas las cosas que se lo parecen a los enfermos, ni blancas las que se lo parecen a los que padecen oftalmía). O uno podría decir que los placeres son deseables, pero no a base de estos medios, como es deseable el enriquecerse, pero no a costa de una traición, o el disfrutar de salud, pero no a cambio de comer cualquier cosa. O también uno podría replicar que hay distintas especies de placeres, unos que proceden de nobles acciones y otros, de vergonzosas, y que no es posible obtener el placer de un hombre justo, si no se es justo, ni de un músico, no siendo músico, y de manera semejante con los otros. La diferencia entre un amigo y un adulator parece también poner de manifiesto que el placer no es un bien, o que hay placeres de diferente especie; pues se considera que la compañía del amigo es por causa del bien, mientras que la del adulator es por causa del placer, y al uno se le censura y, en cambio, al otro se le alaba puesto que se comporta con otros fines. Y nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia del niño, aunque fuera disfrutando de los mayores placeres de que un niño es capaz, ni complacerse en hacer algo vergonzoso aun cuando no experimentara dolor alguno. Y hay muchas cosas que nos esforzaríamos en hacerlas aun cuando no nos traieran ningún placer, como ver, recordar, saber, poseer las virtudes. Y nada importa si estas actividades van seguidas necesariamente de placer, pues las elegiríamos aun cuando de ellas no se originara placer. Parece claro, entonces, que ni el placer es un bien ni todo placer deseable, y que algunos son deseables por sí mismos, disfrutando por la índole de los otros o porque proceden de distintas fuentes. Es suficiente lo dicho respecto del placer y del dolor.

4. *Opinión del autor sobre la naturaleza del placer*

Qué es el placer y de qué naturaleza podría llegar a ser más evidente, si volviéramos a tomar la discusión desde el principio. La visión parece ser perfecta en cualquier intervalo de tiempo; no tiene necesidad de nada que, produciéndose luego, perfeccione su forma. En esto se le parece el placer, que es un todo, y en ningún momento podría tomarse un placer que, después de un intervalo más largo, se perfeccionase en cuanto a su forma. Por eso, el placer no es movimiento, ya que todo movimiento trascurre en el tiempo y es por causa de un fin, por ejemplo, la edificación, y es completo cuando ha realizado lo que pretendía, ya sea en la totalidad del tiempo o en un momento determinado. Pero en sus partes y en el tiempo, todos son imperfectos, y los movimientos parciales son diferentes unos de otros y del total. Así, la colocación de las piedras es distinta de la estricción de la columna, y éstas son diferentes de la construcción del templo; y la construcción del templo es completa (pues nada le falta para el fin propuesto), pero la construcción de los cimientos o la de los triglifos es incompleta, porque ambas son parciales<sup>231</sup>. Por eso, difieren en general, y no es posible encontrar en cualquier intervalo de tiempo un movimiento perfecto en cuanto a la forma, a no ser en la totalidad del tiempo. E, igualmente, con el paso y los demás movimientos. Pero si la locomoción es un movimiento de un lugar a otro, hay distintas formas de locomoción: el vuelo, el paseo, el salto, etc. Y no sólo de ella, sino de la misma marcha, pues

<sup>231</sup> Aristóteles está pensando en la construcción de un templo de estilo dórico. Sabido es que, en este estilo, el entablamento se compone de arquitrabe, que descansa directamente sobre el capitel de la columna, de friso y de cornisa, y que el friso se compone, a su vez, de metopas y triglifos.

el punto de partida y la meta no son los mismos en todo el recorrido que en una parte de él, ni en una parte que en otra, ni es lo mismo pasar esta raya que aquella, pues no se atraviesa sólo una raya, sino una raya que está en un lugar, y ésta en distinto lugar que aquella. Del movimiento hemos hablado en otro lugar con exactitud<sup>232</sup>, y parece que no hay movimiento completo en cada intervalo de tiempo, sino en la mayoría son incompletos y diferentes en forma, si en verdad el punto de partida y el adónde causan diferencia en estos movimientos. La forma del placer, por otra parte, es completa en cada intervalo de tiempo. Por tanto, es evidente que el placer y el movimiento son genéricamente diferentes, y que el placer es del número de las cosas enteras y completas. Esto podría deducirse también del hecho de que no es posible moverse, sino en el tiempo, pero sí es posible gozar, porque lo que ocurre en el presente es un todo.

De estas consideraciones resulta también claro que no tienen razón los que dicen que el placer es un movimiento o una generación, ya que estas cualidades se predicán no de todas las cosas, sino sólo de las divisibles y que no son un todo; en efecto, ni hay generación de la visión, ni del punto, ni de la unidad, ni de ninguna de estas cosas hay movimiento ni génesis; luego tampoco los hay del placer, porque es un todo.

Puesto que toda facultad de sensación ejerce su actividad hacia un objeto sensible y que tal facultad, cuando está bien dispuesta, actúa perfectamente sobre la más excelente de las sensaciones (pues tal parece ser, principalmente, la actividad perfecta, y no hay diferencia si consideramos la facultad misma o el órgano en que reside), se sigue que la mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dis-

<sup>232</sup> En la *Física* (200b-202b).

puesta hacia el objeto más excelente que le corresponde y esta actividad será la más perfecta y la más agradable. 19  
Pues toda sensación implica placer (y esto vale, igualmente, para el pensamiento y para la contemplación), si bien es más agradable la más perfecta, y la más perfecta es la del órgano bien dispuesto hacia el mejor de los objetos, y el placer perfecciona la actividad. Pero el placer no perfecciona la actividad de la misma manera que lo hacen el objeto sensible y la sensación, aunque ambos son buenos, como 25 tampoco la salud y el médico son, del mismo modo, causas del estar sano<sup>233</sup>.

Es evidente que el placer surge con respecto a toda sensación, pues decimos de vistas y sonidos que son agradables. Y es evidente también que estas actividades son más agradables cuando el sentido es más excelente y va dirigido hacia un objeto semejante. Y si ambos, el que siente y lo que se siente, son de tal naturaleza habrá siempre placer, con tal de que estén presentes el elemento activo y el pasivo. 30 El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna. Por consiguiente, siempre que el objeto que se piensa o siente sea como debe y lo sea, igualmente, la facultad que juzga o contempla, 1175a habrá placer en la actividad; pues, siendo el agente y el paciente semejantes y estando referido el uno al otro de la misma manera, el resultado producido será, por naturaleza, el mismo.

¿Cómo, entonces, nadie está gozando continuamente, 5 o nos cansamos? En efecto, todas las actividades humanas son incapaces de actuar constantemente y, en consecuencia,

<sup>233</sup> El médico es la causa eficiente que hace que uno se encuentre bien, y la salud es la causa final con vistas a la cual el médico actúa.

tampoco se produce placer, pues éste sigue a la actividad. Por la misma razón, algunas cosas nos deleitan cuando son nuevas, pero luego no de la misma manera, porque, al principio, la mente es atraída y su actividad hacia ellas es intensa, como en el caso de la visión cuando los hombres miran atentamente un objeto, pero, después, la actividad ya no es la misma, sino que pierde su fuerza, y de ahí que 10 el placer se desvanezca.

Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir; pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; sí, el músico se complace en escuchar melodías, el estruendoso ocupa la mente con objetos teóricos y, de igual modo, todos los demás; y como 15 el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean. Es razonable, entonces, que aspiren también al placer, puesto que perfeccionan la vida que cada uno ha escogido. Dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si deseamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer 20 y el placer perfecciona toda actividad.

##### 5. Diferencias específicas de los placeres

Por la misma razón, también parece que existen especies diversas de placer, ya que creemos que las cosas específicas 5 mente distintas son perfeccionadas por cosas distintas. (En efecto, ésta es la manera en que, tanto las cosas naturales como las que son producto del arte, parecen ser perfeccionadas; por ejemplo, animales, árboles, pinturas, estatuas, casas, mobiliario.) Asimismo, también las actividades específicamente distintas son perfeccionadas por cosas de 25

especie distinta. Así, las actividades intelectuales difieren de las actividades de los sentidos, y éstas difieren entre sí específicamente; luego, también, los placeres que perfeccionan estas actividades.

30 Esto también podría parecer deducirse del hecho de que cada placer reside en la actividad que perfecciona. En efecto, cada actividad es incrementada con el placer que le es propio, y, así, los que se ejercitan con placer en las cosas juzgan mejor y hablan con más exactitud de ellas; por ejemplo, llegan a ser geométricos y comprenden mejor la geometría los que se deleitan en el pensamiento geométrico, y, asimismo, 35 los que aman la música o la construcción se entregan a la obra que les es propia por encontrar placer en ellas. Así pues, los placeres intensifican las actividades que les son propias; pero a actividades específicamente diferentes deben 1175b corresponder placeres específicamente diferentes.

Esto resulta todavía más evidente a partir del hecho de que las actividades son obstaculizadas por los placeres de otras actividades. Así, los aficionados a la flauta son incapaces de prestar atención a una conversación cuando oyen atentamente a un flautista, porque disfrutan escuchando la flauta más que en la actividad de la conversación; y, de ese modo, el placer de la flauta destruye la actividad de la conversación. Y lo mismo ocurre en los demás casos, siempre que nos ejercitemos en dos cosas al mismo tiempo: la más agradable expulsa a la otra, tanto más cuanto más difieren 10 en placer, de tal manera que no podemos ocuparnos de la otra actividad. Por esta razón, cuando disfrutamos mucho de algo, no hacemos de ningún modo otra cosa, y nosotros, en cambio, a hacer otra cuando nos gusta poco. La que hacemos; así, los que comen golosinas en los teatros lo hacen, sobre todo, cuando los actores son malos. Y puesto que el placer propio de las actividades las hace más precisas,

15 duraderas y mejores, mientras que los placeres ajenos las deterioran, es evidente que distan mucho unos de otros. En efecto, los placeres ajenos hacen casi el mismo efecto que los dolores propios, ya que éstos destruyen las actividades; por ejemplo, si a uno escribir o calcular le es desagradable o penoso, no escribe o calcula, porque esa actividad le es penosa. Luego los efectos de una actividad que surgen de los placeres y dolores son contrarios (y son propios los que surgen de una actividad en virtud de su propia naturaleza), mientras que los placeres que son ajenos a una actividad, como hemos dicho, producen un efecto muy semejante al dolor, pues destruyen la actividad, aunque no de la misma manera.

25 Puesto que las actividades difieren por su bondad o maldad, y unas son dignas de ser buscadas, otras evitadas, y otras indiferentes, lo mismo ocurre con los placeres, pues a cada actividad le corresponde su propio placer. Así, el placer propio de la actividad honesta será bueno, y el de la mala, perverso, así como el apetito de las nobles acciones es laudable, y el de las vergonzosas, censurable. Sin embargo, 30 los placeres son más propios de las actividades que de los deseos, ya que éstos están separados de ellas por el tiempo y por la naturaleza, mientras que los placeres están más próximos y son tan poco distinguibles de ellas, que se discute si es lo mismo la actividad que el placer. No obstante, el placer no se parece al pensamiento ni a la sensación (esto sería absurdo); pero parecen ser los mismo porque no pueden separarse. Por consiguiente, como las actividades son 35 distintas, lo son también los placeres. La vista difiere del tacto en pureza, y el oído y el olfato del gusto; así los correspondientes placeres difieren del mismo modo, y de éstos, los del pensamiento, y dentro de cada grupo, unos de otros. Parece también que cada animal tiene un placer propio, así como una función propia, pues tiene un placer conforme 5

a su actividad. Esto aparecerá así, si consideramos cada especie animal. Porque el placer de un caballo, de un perro y de un hombre son diferentes. Como dice Heráclito<sup>234</sup>: «los asnos prefieren la paja al oro», porque el pasto es más agradable que el oro para los asnos. Así, los placeres de animales diferentes son diferentes en género, y es razonable pensar que los placeres dentro de cada especie no difieren. En los hombres, los placeres varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, y las hay molestas y odiosas para unos, y agradables y amables para otros. Esto ocurre en el caso de las cosas dulces, que no parecen lo mismo al que tiene fiebre y al que está sano: ni lo caliente parece lo mismo al enfermo que al que está bien, y lo mismo ocurre en todo lo demás. Pero, en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquellas cosas en que se complazca. Y si las cosas que le molestan le parecen agradables a alguien, no es sorprendente, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y tales cosas son sólo agradables a estas personas y a otras que están en las mismas condiciones. Así, estos placeres, unánimemente considerados como vergonzosos, no deben ser considerados como placeres, excepto por los que son corrompidos. Pero de los placeres considerados como buenos, ¿cuál o de que género hemos de decir que es el propio del hombre? ¿No está claro a partir de las correspondientes actividades? Pues los placeres acompañan a las actividades. Por consiguiente, tanto si es una como si son muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, los placeres que perfeccionan estas

<sup>234</sup> DIELS, fr. 9.

actividades serán llamados legítimamente placeres propios del hombre, y los demás, en un sentido secundario y derivado, así como las correspondientes actividades.

#### 6. *Contenido de la felicidad*

Después de haber tratado acerca de las virtudes, la amistad<sup>30</sup> y los placeres, nos resta una discusión sumaria en torno a la felicidad, puesto que la colocamos como fin de todo lo humano. Nuestra discusión será más breve, si resumimos lo que hemos dicho.

Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de otra manera podría pertenecer también al hombre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias. Ya que esto no es satisfactorio, sino que la felicidad ha de ser considerada, más bien, como hemos dicho antes, y si, de las actividades, unas son necesarias y se escogen por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma, y las actividades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud. Pues el hacer lo que es noble y bueno es algo deseado por sí mismo. Asimismo, las diversiones que son agradables, ya que no se buscan por causa de otra cosa; pues los hombres son perjudicados más que beneficiados por ellas, al descuidar sus cuerpos y sus bienes. Sin embargo, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos y ésta es la razón por la que los hombres ingeniosos son muy favorecidos por los tiranos, porque ofrecen los placeres que

los tiranos desean y, por eso, tienen necesidad de ellos. Así, estos pasatiempos parecen contribuir a la felicidad, porque es en ellos donde los hombres de poder pasan sus ocios. Pero, quizá, la aparente felicidad de tales hombres no es señal de que sean realmente felices. En efecto, ni la virtud ni el entendimiento, de los que proceden las buenas actividades, radican en el poder, y el hecho de que tales hombres, por no haber buscado un placer puro y libre, recurran a los placeres del cuerpo no es razón para considerarlos preferibles, pues también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres son diferentes las cosas valiosas, así también para los malos y para los buenos. Por consiguiente, como hemos dicho muchas veces, las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno. La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud<sup>235</sup>. Por tanto, la felicidad no está en la diversión, pues sería absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que el hombre se afanara y padeciera toda la vida por causa de la diversión. Pues todas las cosas, por así decir, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin. Ocuparse y trabajar por causa de la diversión parece necio y muy pueril; en cambio, divertirse para afanarse después parece, como dice Anacarasis<sup>236</sup>, estar

<sup>235</sup> Otro de los pensamientos básicos de la ética aristotélica (cf. IX 1166a12 ss.). La pregunta de si el placer es bueno o malo será contestada en el sentido de que sólo el placer del hombre ético es placer y, como tal, bueno.

<sup>236</sup> Príncipe escita de principios del siglo VI a. C. Recorrió los países helénicos y se relacionó con los grandes personajes de su tiempo (cf. Heródoto, IV 76). A pesar de ser extranjero, fue contado entre los Siete Sabios.

bien; porque la diversión es como un descanso, y como los hombres no pueden estar trabajando continuamente, necesitan descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, porque tiene lugar por causa de la actividad.

La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión. Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz. Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya también a él la vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes.

### 7. *La felicidad perfecta*

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho<sup>237</sup> y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente

<sup>237</sup> Aristóteles nos ha mostrado ya en el libro I las características de la felicidad: es una actividad de la virtud más excelente, es continua,

(pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad. Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas

---

agradable, independiente y buscada por sí misma. Ahora añade una sexta característica: la felicidad radica en el ocio, y sólo se realiza plenamente en la contemplación.

a estas materias se consideraran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad de político y, aparte de la propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta. Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos<sup>238</sup> que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo

---

<sup>238</sup> Entre otros, los poetas Simónides, Píndaro, los tres trágicos, Esquilo, Sófocles, Eurípides.



humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, <sup>1178a</sup> immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que <sup>5</sup> dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.

#### 8. *Argumentos sobre la supremacía de la vida contemplativa*

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de <sup>10</sup> una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas. Algunas de ellas parece que incluso proceden del cuerpo, y la virtud ética está de muchas maneras asociada íntimamente <sup>15</sup> con las pasiones. También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida

y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también <sup>20</sup> humanas.

La virtud de la mente, por otra parte, está separada, y baste con lo dicho a propósito de esto, ya que una detallada investigación iría más allá de nuestro propósito. P parecería, con todo, que esta virtud requiriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requieran por igual las cosas necesarias, aun cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas (pues poco difieren estas cosas); pero hay mucha diferencia en lo que atañe a las actividades. En efecto, el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, y el justo para poder corresponder a los servicios (porque los deseos no son visibles y aun los injustos <sup>30</sup> fingien querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerzas, si es que ha de realizar alguna acción de acuerdo con la virtud, y el hombre moderado necesita los medios, ¿pues cómo podrá manifestar que lo es o que es diferente de los otros? Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud depende de ambas. <sup>35</sup> Ciertamente, la perfección de la virtud radica en ambas, y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto <sup>1178b</sup> más grandes y más hermosas sean más se requirieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de <sup>5</sup> tales cosas para vivir como hombre.

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso <sup>10</sup>

las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión<sup>239</sup>. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación.

<sup>239</sup> Según una leyenda, este pastor fue amado por la diosa Selene, que le aseguró una perfecta belleza juvenil, pero en perpetuo sueño.

Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados. Esto puede verse claramente por el hecho de que los particulares, no menos que los poderosos, pueden realizar acciones honrosas y aún más; así es bastante, si uno dispone de tales recursos, ya que la vida feliz será la del que actúe de acuerdo con la virtud. Quizá, también Solón<sup>240</sup> se expresaba bien cuando decía que, a su juicio, el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones y hubiera vivido una vida moderada, pues es posible practicar lo que se debe con bienes moderados. También parece que Anaxágoras<sup>241</sup> no atribuía al hombre feliz ni riqueza ni poder, al decir que no le extrañaría que el hombre feliz pareciera un extravagante al vulgo, pues éste juzga por los signos externos, que son los únicos que percibe. Las opiniones de los sabios, entonces, parecen estar en armonía con nuestros argumentos. Pefo, mientras estas opiniones merecen crédito, la verdad es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la vida, ya que en éstos son lo

<sup>240</sup> Heródoto, en su *Historia* (I 30-32), nos cuenta que Solón, en su conversación con Cresos, rey de Lidia, dijo que el ateniense Telo había sido el hombre más feliz por haber tenido una vida próspera, haber visto a los hijos de sus hijos y haber muerto gloriosamente en una batalla.

<sup>241</sup> KRANZ-DIELS, 46 A 30.

principal. Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo como simple teoría, si choca con ellos.

Además, el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y el más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres.

### 9. Necesidad de la práctica de la virtud. *Transición de la ética a la política*

Por consiguiente, si hemos discutido ya suficientemente en términos generales sobre estas materias, y sobre las virtudes, y también sobre la amistad y el placer, ¿hemos de creer que concluimos lo que nos habíamos propuesto, o, como suele decirse, en las cosas prácticas el fin no radica en contemplar y conocer todas las cosas, sino, más bien, en realizarlas? Entonces, con respecto a la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla, o intentar llegar a ser buenos de alguna otra manera. Ciertamente, si los razonamientos solos fueran bastante para hacernos buenos, sería justo, de acuerdo con Teognis<sup>242</sup>, que nos reporta-

<sup>242</sup> *Elegías* 432-434: «Si la divinidad hubiera concedido a los hijos de Asclepio la curación del vicio y de los sentimientos perversos de los hom-

ran muchos y grandes beneficios, y convendría obtenerlos. De hecho, sin embargo, tales razonamientos parecen tener fuerza para exhortar y estimular a los jóvenes generosos, y para que los que son de carácter noble y aman verdaderamente la bondad, puedan estar poseídos de virtud, pero, en cambio, son incapaces de excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles, pues es natural, en éste, obedecer no por pudor, sino por miedo, y abstenerse de lo que es vil no por vergüenza, sino por temor al castigo. Los hombres que viven una vida de pasión persiguen los placeres correspondientes y los medios que a ellos conducen, pero huyen de los dolores contrarios, no teniendo ninguna idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado. ¿Qué razonamientos, entonces, podrían reformar a tales hombres? No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter. Así, cuando todos los medios a través de los cuales podemos llegar a ser buenos son asequibles, quizá debamos darnos por satisfechos, si logramos participar de la virtud.

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dis-

bres, muchas y grandes ganancias obtendrían» (F. Rodríguez-Adrados, *Líricos griegos*, vol. II, Barcelona, 1959, Pág. 198).

puesto, ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuerto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso.

Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes, porque la vida moderada y dura no le resulta agradable al vulgo, y principalmente a los jóvenes. Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas. Y, quizá, no sea suficiente haber recibido una recta educación y cuidados adecuados en la juventud, sino que, desde esta edad, los hombres deben practicar y acostumbrarse a estas cosas también en la edad adulta, y también para ello necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad. En vista de esto, algunos creen que los legisladores deben fomentar y exhortar a las prácticas de la virtud por causa del bien, esperando que los que están bien dispuestos en sus buenos hábitos seguirán sus consejos; que deben imponer castigos y correcciones a los desobedientes y de inferior naturaleza; y que deben desterrar permanentemente a los que son incurables; pues creen que el hombre bueno y que vive orientado hacia lo noble obedecerá a la razón, mientras que el hombre vil que desea los placeres debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo. Por eso dicen también que las penas a infligir han de ser tales que sean lo más contrario posible a los placeres que aman.

15 Pues bien, si, como se ha dicho, el hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupa-

292

ciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con cierta inteligencia y orden recto y que tengan fuerza. Ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en cambio, la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Y mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan reclamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar a hacer el bien.

Sólo en la ciudad de Esparta, o pocas más, parece el legislador haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos; en la mayor parte de las ciudades, tales materias han sido descuidadas, y cada uno vive como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes<sup>243</sup>. Ahora bien, lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y reclamente; pero si públicamente se descuidan, parece que cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud o, al menos, deliberadamente proponerse hacer algo sobre la educación.

De lo que hemos dicho parece que esto puede hacerse mejor si se es legislador, pues es evidente que los asuntos públicos son administrados por leyes, y son bien administrados por buenas leyes; y parece ser indiferente que sean o no sean escritas, o que sean para la educación de una persona o de muchas, como es el caso de la música, la gimnasia y las demás disciplinas. Porque, así como en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así también en la casa prevalecen las palabras y las costumbres del padre, y más aún a causa del parentesco y de los servicios, pues

<sup>243</sup> HOMERO, *Odisea* IX 112-115.

293

los hijos por naturaleza están predispuestos al amor y a la obediencia a los padres. Además, la educación particular es superior a la pública, como en el caso del tratamiento médico: en general, al que tiene fiebre le conviene el reposo y la dieta, pero quizá a alguien no le convenga, y el maestro de boxeo, sin duda, no propone el mismo modo de lucha a todos sus discípulos. Parece, pues, que una mayor exactitud en el detalle se alcanza si cada persona es atendida privadamente, pues de esta manera cada uno encuentra mejor lo que le conviene.

Pero tratará mejor un caso individual el médico, el gimnasta o cualquier otro de los que sepan, en general, qué conviene a todos los hombres o a los que reúnen tales o cuales condiciones (pues se dice que las ciencias son de lo común y lo son); sin embargo, tal vez nada impida, aun tratándose de un ignorante, cuidar bien a un individuo, si él ha examinado cuidadosamente a través de la experiencia lo que le ocurre, como algunos que parecen ser médicos excelentes de sí mismos, pero son incapaces de ayudar en nada a otros. Mas si uno desea llegar a ser un artista o un contemplativo, parece que no menos ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, las ciencias se refieren a lo universal.

Quizá, también, el que desea hacer a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos; porque no es propio de una persona cualquiera estar bien dispuesto hacia el primero con quien se tropieza, sino que, si esto es propio de alguien, lo será del que sabe, como en la medicina y en las demás artes que emplean diligencia y prudencia.

Ahora bien, ¿hemos de investigar ahora dónde y cómo puede uno llegar a ser legislador, o, como en los otros ca-

181a  
sos, se ha de acudir a los políticos? ¿O no hay semejanza entre la política y las demás ciencias y facultades? Pues, en las otras, las mismas personas parecen impartir estas facultades y practicarlas, como los médicos y pintores, mientras que en los asuntos políticos los sofistas profesan enseñarlos, pero ninguno los practica, sino los gobernantes, los cuales parecen hacerlo en virtud de cierta capacidad y experiencia, más que por reflexión; pues no vemos ni que escriban ni que hablen de tales materias (aunque, quizá, sería más noble que hacer discursos en tribunales o asambleas), ni que hayan hecho políticos a sus hijos o a alguno de sus amigos<sup>244</sup>. Sin embargo, sería razonable hacerlo si pudieran, pues no podrían legar nada mejor a sus ciudades, ni habrían deliberadamente escogido para sí mismos o para sus seres más queridos otra cosa mejor que esta facultad. En todo caso, la experiencia parece contribuir no poco a ello; pues, de otra manera, los hombres no llegarían a ser políticos con la familiaridad política, y por esta razón parece que los que aspiran a saber de política necesitan también experiencia.

Así, los sofistas que profesan conocer la política, están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En efecto, en general no saben de qué índole es ni de qué materia trata; si lo supieran, no la colocarían como siendo lo mismo que la retórica<sup>245</sup>, ni inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes más reputadas. Así dicen que es posible seleccionar las mejores leyes, como si la selección no requiriera inteligencia y el juzgar bien no fuera una gran cosa, como en el caso de la música. Pues, mientras los hombres de experiencia juzgan reclamente de las obras de su campo

<sup>244</sup> Circunstancia ya señalada también por Platón (*Protagoras* 319e, y *Menón* 92b), que cita a Temístocles y Pericles.

<sup>245</sup> La retórica es el arte de la persuasión. En cambio, la política tiene como finalidad la felicidad de los ciudadanos de la polis.

y entienden por qué medios y de qué manera se llevan a cabo, y también qué combinaciones de ellos armonizan, los hombres inexpertos deben contentarse con que no se les escape si la obra está bien o mal hecha, como en la 1181b pintura. Pero las leyes son como obras de la política. Por consiguiente, ¿cómo podría uno, a partir de ellas, hacerse legislador o juzgar cuáles son las mejores? Pues los médicos no se hacen, evidentemente, mediante los trabajos de medicina. Es verdad que hay quienes intentan decir no sólo los tratamientos, sino cómo uno puede ser curado y cómo debe ser cuidado, distinguiendo las diferentes disposiciones naturales; pero todo esto parece ser de utilidad a los que tienen experiencia e inútil a los que carecen de la ciencia 5 médica. Así también, sin duda, las colecciones de leyes y de constituciones políticas serán de gran utilidad para los que pueden teorizar y juzgar lo que esté bien o mal dispuesto y que género de leyes o constituciones sean apropiadas a una situación dada; pero aquellos que acuden a tales coleccio- 10 nes, sin hábito alguno, no pueden formar un buen juicio, a no ser casualmente, si bien pueden adquirir más comprensión de estas materias.

Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones<sup>246</sup>, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. 15 Ante todo, pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado,

<sup>246</sup> Aristóteles había reunido, con ayuda de sus alumnos, una colección de 158 constituciones de ciudades griegas. De todo ello, sólo nos resta la *Constitución de los atenienses*.

intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después 20 de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto<sup>247</sup>.

<sup>247</sup> Así, este último capítulo de la *Ética* puede considerarse como una introducción a su curso de política.