

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 89

ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMÁQUEA
•
ÉTICA EUDEMIA

INTRODUCCIÓN POR
EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR
JULIO PALLÍ BONET



EDITORIAL GREDOS
MADRID

20 des son bien gobernadas y otras al contrario. Después 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 esto²⁴⁷.

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

ÉTICA EUDEMIA

LIBRO I

SOBRE LA FELICIDAD

1. *La felicidad, el supremo bien*

El hombre que en Delos, en la morada del dios, manifestando su opinión personal, la hizo inscribir en el pórtico del templo de Leto, precisaba que lo bueno, lo bello y lo agradable no pueden pertenecer a la misma persona, diciendo:

*Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama*¹.

Mas nosotros no estamos de acuerdo con él, porque la felicidad, que es la más hermosa y la mejor de todas las cosas, es también la más agradable.

Ahora bien, acerca de cada asunto y de cada naturaleza hay muchas cuestiones que presentan dificultad y precisan examen; de estas cuestiones, unas atañen sólo al conocimiento del asunto, mientras que otras también a su adquisi-

¹ TEOGNIS, 255-6, citado también con ligera variación en la *Ética Nicomáquea* (I 9, 1099a27).

ción y a la acción. Así pues, sobre cuantas presentan solamente un interés filosófico especulativo hemos de decir, en el momento oportuno², lo que puede ser apropiado a este estudio. Ante todo, se ha de examinar en qué consiste el bien vivir y cómo adquirirlo: si por naturaleza llegan a ser felices todos los que obtienen esta denominación (como ocurre con los grandes y pequeños de estatura y de aspecto diferente), o bien por medio del estudio (como si la felicidad fuera una cierta ciencia), o por algún ejercicio (pues muchas cosas no existen entre los hombres ni por naturaleza ni por el estudio, sino que son adquiridas por medio de los hábitos, las malas por medio de malos hábitos, las buenas por medio de hábitos buenos); o si la felicidad no viene por ninguno de estos medios, sino por uno de los dos siguientes: por la inspiración de algún ser demoníaco, a manera de «transportados»³, como es el caso de las personas poseídas de ninfas o de dioses, o por obra de la fortuna (mucha gente, en efecto, identifica la felicidad con la buena suerte)⁴.

Es evidente, por tanto, que la felicidad aparece entre los hombres en virtud de todas estas causas o de algunas o de una sola, pues casi todas las génesis caen dentro de estos principios. De hecho, también todos los actos que proceden del conocimiento pueden incluirse entre los que proceden de la cien-

² Especialmente en la *Metafísica* (1026a18-9), en donde distingue tres filosofías especulativas: la matemática, la física y la teología.

³ En el texto *hóspes enthousiazontes*. Según PLATÓN (*Menón* 99c y *Fedro* 238c-d), tales son «los que reciben el soplo de la divinidad y están poseídos por ella». No obstante, Aristóteles aquí, como en otras partes, distingue entre divinidad y el *daimōn* (genio, espíritu que guía al hombre en la vida, ser intermedio entre los dioses y los hombres), aunque los efectos, en este caso, son los mismos.

⁴ Aquí, como también en el pasaje paralelo de la *Ética Nicomáquea* (I 9, 1099b10), encontramos cinco medios para adquirir la felicidad: la naturaleza, la enseñanza, el ejercicio o hábito, el favor divino y la suerte.

cia. Con todo, el ser feliz y el vivir dichosa y bellamente consistirían principalmente en tres cosas al parecer las más deseables: unos dicen, en efecto, que la prudencia⁵ es el mayor bien, otros la virtud, otros el placer. Y con relación a la felicidad, algunos discuten acerca de su importancia respectiva, afirmando que una contribuye a la felicidad más que otra. Así, unos sostienen que la prudencia es un bien mayor que la virtud; otros, que ésta es superior a aquélla, y otros, en fin, que el placer es superior a las otras dos; y algunos creen también que la vida feliz es una consecuencia de todas estas cosas, otros que lo es de dos de ellas, y otros que consiste en una sola de ellas.

2. Naturaleza y condiciones de la felicidad

Habiendo, pues, establecido respecto de estas cuestiones que todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia

⁵ He aquí uno de los términos aristotélicos que han sido objeto de más amplias discusiones. ¿Es la *phrónesis* una sabiduría práctica o una sabiduría especulativa sobre las verdades inmutables o, más bien, una síntesis de ambas? La dificultad en encontrar el verdadero significado aumenta por cuanto no siempre Aristóteles da a la palabra la misma acepción y su campo semántico fluctúa. A veces, designa por *phrónesis* algo que es, evidentemente, un saber y, problemáticamente, un bien, y, otras veces, se presenta como algo que es, evidentemente, una virtud y, problemáticamente, un saber (J. BRUNSCHWIG, *Aristote. Topiques*, París, 1964, pág. 163). Con todo, hay que intentar resolver este problema y decidirse por una u otra solución. Basándonos en que el propio Aristóteles nos dice, en la *Ética Nicomáquea* (VI 3, 1140a23-7), que es propio del hombre *phrónimos* el poder deliberar bien sobre lo que es bueno y conveniente para él con vistas a vivir bien, nosotros hemos traducido el término por «prudencia» en su acepción de discernimiento, buen juicio. (Para una amplia información sobre el tema, pueden verse, entre otras, las obras siguientes: GAUTHIER-JOLIF, *Aristote. L'Étique à Nicomaque...*, págs. 463-479; W. R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968, págs. 220 y sigs.; I. DÜRING, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, págs. 461 y sigs.).

elección debe fijarse un blanco para vivir bien —honor o gloria o riqueza o cultura— y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad), es preciso, pues, principalmente determinar, ante todo, en sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, en qué cosa de las que nos pertenecen consiste el vivir bien y cuáles son las condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen⁶. No es lo mismo, en efecto, la salud y las cosas sin las cuales no es posible la salud, e igualmente ocurre en muchas otras cosas, de suerte que el vivir bien no es idéntico a aquellas cosas sin las cuales no es posible vivir bien. De estas condiciones, unas son propias de la salud ni de la vida, sino comunes, por así decir, a todas las cosas, tanto a los modos de ser como a los actos; por ejemplo, sin respirar, sin estar despiertos o no participar en el movimiento, no podríamos poseer ningún bien ni ningún mal; otras, por el contrario, son más propias de cada naturaleza, pues comer carne y pasear después de comer no son condiciones propias de la buena constitución, de la misma manera que las condiciones citadas. No se deben pasar por alto estos hechos, ya que ellos son la causa de la incertidumbre acerca de la naturaleza de la felicidad y de los medios de adquirirla. Pues hay algunos que creen que estas cosas sin las cuales no es posible ser feliz forman parte de la felicidad.

3. Opiniones sobre la felicidad

Ahora bien, es inútil examinar todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad. Muchas ideas, en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre las

⁶ Aristóteles distingue bien, en este capítulo, los elementos integrantes de la felicidad y las condiciones necesarias para ella.

cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política (pues el empleo de remedios, no menos que los azotes, es una corrección). Igualmente, es inútil examinar la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo, y de manera especial acerca de la felicidad. Hemos de examinar solamente las opiniones de los sabios, ya que está fuera de lugar aplicar el razonamiento a aquellos que no tienen ninguna necesidad de ello, sino sólo de experiencia. Pero, puesto que hay dificultades propias de cada materia, es evidente que esto mismo ocurre sobre el género de vida mejor y sobre la mejor forma de existencia. Está bien, pues, examinar a fondo estas opiniones, ya que las refutaciones de los que las rechazan son demostraciones de los argumentos que se oponen a ellas⁷.

Además, es útil no pasar por alto tales cosas, especialmente aquellas a las que debe dirigirse toda investigación: la cuestión de cuáles son los medios que hacen posible participar de la vida buena y bella (si es que decirlo bienaventurada⁸ es exponerse demasiado a la envidia), y con la esperanza de obtener cada categoría de bienes. Pues si el vivir bien depende de cosas que proceden de la suerte o de la naturaleza, escaparía a la esperanza de muchos (pues no les es accesible, en efecto, por el esfuerzo, ni depende de ellos ni de su propio trabajo); pero si consiste en tal cualidad personal y en las acciones idóneas, el bien podrá ser más común y más divino: más común, porque será posible a un mayor número de gente participar de él, y más divino, por-

⁷ Es decir, refutar a los impugnadores es demostrar las tesis opuestas a ellos.

⁸ Ya que este término parece reservado, más bien, para la felicidad divina.

que la felicidad será accesible para aquellos que dispongan, ellos mismos y sus acciones, de una cierta cualidad.

4. *La felicidad y los géneros de vida*

20 La mayoría de las dudas y dificultades quedarán aclaradas, si definimos bien lo que debemos pensar respecto de qué es la felicidad: si consiste meramente en una cierta cualidad del alma⁹, como piensan algunos sabios o pensadores antiguos¹⁰, o si se debe, en verdad, poseer un cierto carácter, pero es aún más necesario que las acciones tengan alguna cualidad en particular.

25 Si, ahora, hacemos una división de los géneros de vida, unos no discuten esta suerte de bien vivir, sino que se esfuerzan meramente a causa de lo necesario, por ejemplo, los ocupados en las artes vulgares o en los asuntos comerciales o serviles (entiendo por artes vulgares las que se ejercen
30 sólo por reputación; por asuntos serviles los que son sedentarios y mercenarios, y por comerciales los relacionados con las compras en los mercados y las ventas en pequeña escala). Pero hay tres bienes que conducen a la felicidad y que hemos reconocido más arriba como los mayores para el
35 hombre: la virtud, la prudencia y el placer. Vemos también que hay tres géneros de vida que escogen vivir todos los que tienen esta facultad de elección: la vida política, la vida filosófica y la vida de placer. De estas vidas, la filosófica quiere

⁹ Entendida «como vitalidad total del ser vivo, en que se incluyen tanto los factores inconscientes de la vida vegetativa como los conscientes de la vida sensitiva y racional» (H. RACKHAM, *The Eudemean Ethics*, Londres, 1931, pág. 206).

¹⁰ O sea, Platón, Jenócrates y la tradición pitagórica. Según Jenócrates, no basta con tener un alma buena para ser feliz, sino que se ha de actuar de acuerdo con esta cualidad del alma (cf. ARISTÓTELES, *Tópicos* VII 1, 152a5-10).

ocuparse de la prudencia y de la contemplación de la verdad; la política, de las nobles acciones (es decir, las que se desprenden de la virtud); la de goce, de los placeres corporales. Por eso, cada uno llama feliz a personas diferentes, 5 como hemos dicho más arriba. Y Anaxágoras de Clazómenas, preguntado quién era el hombre más feliz, dijo: «Ninguno de los que crees, sino uno que te parecería extraño»¹¹. Él respondió de esta manera, porque vio que su interlocutor no imaginaba que fuera posible recibir el apelativo de feliz sin ser grande, bello o rico, mientras que él, quizá, pensaba 10 que el que vive sin dolor y con pureza según la justicia o que participa de algún conocimiento divino¹², éste tal es feliz, humanamente hablando.

5. *Opiniones sobre los bienes de la vida*

Acerca de muchas otras cuestiones es difícil juzgar rec- 15 tamente, pero de manera especial acerca de una que todo el mundo cree fácil y su conocimiento al alcance de cualquiera: cuál de las cosas que hay en la vida es preferible, y cuál, una vez conseguida, podría satisfacer el apetito. En efecto, hay muchas circunstancias a causa de las cuales los hom- 20 bres rechazan el vivir, como, por ejemplo, las enfermedades, los sufrimientos excesivos, las tempestades; de suerte que es evidente que si, desde el principio, se nos diera la elección, hubiera sido preferible, al menos por estas razo-

¹¹ Filósofo y científico jonio que vivió entre los años 500 y 400 a. C. Residió unos treinta años en Atenas y fue amigo de Pericles. Propugnó una Inteligencia suprema que dirige el universo y fue el primero en explicar los eclipses.

¹² *Theoría*, palabra que en griego tiene un campo semántico mucho más extenso. Así, el *Index aristotelicus* de BONITZ (328a-329b) da los siguientes significados: ver, observar, constatar, examinar, estudiar, conocer y contemplar.

nes, no haber nacido. Añádase a esto la vida que llevamos siendo todavía niños, pues ninguna persona sensata soportaría volver de nuevo a esta edad. Además, muchos acontecimientos que no comportan ni placer ni dolor, y otros que
 25 contienen un placer, pero no noble, son de tal clase que la no existencia sería mejor que el vivir. En suma, si alguien reuniera todo lo que hace y experimenta la humanidad en contra de su voluntad (pues nadie lo hace por su causa), y a esto se añadiera una duración infinita, no se escogería, por
 30 esto, vivir más que no vivir. Más aún: por el solo placer del alimento o del amor, excluidos los otros placeres como los que el conocer, el ver o cualquiera de los otros sentidos proporcionan al hombre, nadie preferiría la vida, a menos de
 35 ser absolutamente servil. Pues es evidente que para el que hiciera tal elección no habría ninguna diferencia entre haber
 1216a nacido bestia u hombre; en todo caso, el buey que en Egipto veneran como Apis dispone de la mayoría de estos bienes más que muchos monarcas. Lo mismo podríamos decir del placer de dormir. Pues, ¿qué diferencia hay entre dormir un
 5 sueño ininterrumpido desde el primer día hasta el último durante mil años o un número cualquiera de años y vivir como una planta? Las plantas, en todo caso, parecen participar de esta clase de vida, como también los niños; pues éstos, desde su primera concepción en el seno materno, continúan creciendo, pero están todo el tiempo dormidos. Está claro, pues, por todas estas consideraciones, que los hombres, por
 10 más que investiguen, no aciertan a ver en qué consiste la felicidad y el bien en la vida.

Pues bien, se dice que Anaxágoras respondió a uno que le suscitaba tales dificultades y le preguntaba por qué razón se escogería existir más que no existir: «Para conocer, dijo,
 15 el cielo y el orden de todo el universo.» Él, pues, pensaba que, a causa de alguna clase de conocimiento, era preciosa

la elección de la vida. Pero los que consideran feliz a Sardanápalo o a Esmindírides de Síbaris¹³ o a cualquier otro de los que vivieron una vida placentera, todos ellos parecen colocar la felicidad en el deleite. Otros, en cambio, no escogerían ninguna clase de sabiduría, ni los placeres corpora-
 20 les, con preferencia a las acciones virtuosas; si acaso, algunos las elegirían no sólo por causa de la reputación, sino aun cuando no consiguieran con ello ningún renombre. Sin embargo, la mayoría de los hombres políticos no merecen verdaderamente ser llamados así, pues no son, en verdad, políticos, ya que político es el hombre que elige las bellas acciones por ellas mismas, mientras que la mayor parte de
 25 los hombres abrazan esta vida por dinero y provecho.

De lo que se ha dicho, resulta, entonces, evidente que todos los hombres asocian la felicidad con una u otra de las tres vidas, la política, la filosófica y la de placer. Ahora bien, entre éstas, la naturaleza, la cualidad y las fuentes de
 30 los placeres corporales y del goce físico no son oscuras, de suerte que no es necesario investigar qué son tales placeres, sino si conducen o no, de alguna manera, a la felicidad y cómo conducen a ella. Y, suponiendo que debemos asignar al bien vivir ciertos placeres, ¿es correcto asignarle los pre-
 35 cedentes o es necesaria alguna otra clase de participación en ellos, o bien hay otros placeres gracias a los cuales se puede pensar, con razón, que el hombre feliz vive agradablemente y no meramente sin dolor?

Pero estas cuestiones deben ser examinadas más adelante. Consideremos, en primer lugar, la naturaleza de la virtud
 40 y de la prudencia, y si ellas mismas o las acciones que pro-

¹³ Sobre Sardanápalo, véase, *supra*, n. 8 a la *Ética Nicomáquea*. De Esmindírides de Síbaris nos cuenta HERÓDOTO (VI 127) que viajaba con mil esclavos que le atendían.

ceden de ellas son partes de una buena vida, ya que, si no todos los hombres, al menos todos los dignos de crédito, relacionan la felicidad con ellas.

Sócrates, el Viejo¹⁴, pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de suerte que conocer la justicia y ser justo iban simultáneos, dado que, en cuanto hemos aprendido la geometría y la arquitectura, somos ya arquitectos y geómetras. Por esta razón, él investigaba qué es la virtud, pero no cómo o de dónde procede. Pero esto ocurre en relación con las ciencias teóricas, ya que la astronomía, las ciencias de la naturaleza y la geometría, no tienen otro fin que conocer y contemplar la naturaleza de las cosas que constituyen la materia de estas ciencias (pero nada impide que, accidentalmente, no sean útiles en muchas de nuestras necesidades); pero el fin de las ciencias productivas es distinto de la ciencia y del conocimiento, por ejemplo, la salud es diferente de la medicina, la buena legislación u otra cosa similar difieren de la política¹⁵. Es, pues, bello también conocer cada una de las cosas bellas; pero, en lo que respecta a la virtud, no es lo precioso conocer su naturaleza, sino de dónde procede. Porque no queremos saber lo que es el valor, sino ser valerosos; ni lo que es la justicia, sino ser justos; de la misma manera que deseamos estar sanos, más que conocer en qué consiste la salud, y tener una buena constitución física, más que conocer qué es una buena constitución física.

¹⁴ El maestro de Platón, por oposición a Sócrates, el Joven.

¹⁵ Aquí, como en la *Ética Nicomáquea*, distingue Aristóteles entre las ciencias que no tienen otro fin que su actividad y las que tienen por fin obras exteriores a su actividad.

6. El método

En todas estas cuestiones debemos intentar convencer por medio de argumentos, empleando los hechos observados como de prueba y ejemplo. Lo mejor, en efecto, sería que todos los hombres estuvieran claramente de acuerdo en lo que vamos a decir, pero si esto no es posible, al menos que todos estén de acuerdo de alguna manera, lo cual deberá provocar un cambio progresivo. Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas. Y en cada investigación hay diferencias entre los argumentos expresados filosóficamente y los que no lo son; por esto, incluso en el dominio político, no debemos pensar que es superfluo un estudio tal que manifieste no solamente la naturaleza de una cosa, sino también su causa, pues éste es el procedimiento filosófico en cada campo de investigación. Sin embargo, esto requiere mucha precaución. Hay algunos, en efecto, que, bajo el pretexto de que se tiene por filósofo al que no dice nada al azar sino con argumentos, a menudo, sin que lo sepan, dan razones extrañas a la materia y vacías de sentido (cosa que hacen, unas veces, por ignorancia y, otras, por charlatanería), gracias a lo cual sucede que, incluso personas de experiencia y capaces de actuar, son engañadas por gentes que ni poseen ni pueden tener un pensamiento constructivo o práctico. Y esto les ocurre por incultura, pues la incultura se traduce, en cada caso, por incapacidad en distinguir los argumentos propios del tema de los que le son extraños. Y está bien, asimismo, juzgar por separado el

argumento en favor de la causa y del hecho demostrado, por la razón que acabamos de dar, es decir que no hay que tratar todas las cosas simplemente con argumentos, sino, a menudo, más bien, con los hechos observados¹⁶ (ahora, en cambio, cuando no se puede refutar un argumento, uno está obligado a creer lo que se le ha dicho). Y, también, porque, frecuentemente, lo que parece haber sido demostrado por un argumento es verdadero, pero no por la causa que presenta el argumento. En efecto, es posible demostrar lo verdadero por medio de lo falso, como es evidente por los *Análíticos*¹⁷.

7. El objeto de la investigación: la felicidad humana

Después de estas notas preliminares, empecemos, ante todo, hablando de lo que, como se ha dicho, no ha sido claramente expresado, buscando, luego, descubrir con claridad lo que es la felicidad. Sin duda se reconoce que es el mayor y el mejor de los bienes humanos (decimos humanos, porque podría, quizá, existir una felicidad propia de algún ser superior, por ejemplo, un dios); pues, de entre los otros animales que son de naturaleza inferior a la de los hombres, ninguno participa de tal apelación; un caballo, en efecto, no es feliz, ni un ave, ni un pez, ni ningún otro ser cuyo nombre no implique alguna participación de un divino elemento en su naturaleza¹⁸, sino que, en virtud de alguna otra clase de

¹⁶ En el dominio de la ética hay que atender no sólo a los argumentos, sino también a la experiencia, ya que el hecho puede ser verdadero, pero el argumento puede no acertar en la causa que lo produce.

¹⁷ El ejemplo más sencillo que presenta ARISTÓTELES es este silogismo: «Un hombre es una piedra; una piedra es un animal; luego un hombre es un animal» (*Análitica Priora* II 2, 53b7).

¹⁸ Juego etimológico en el original sobre la palabra «feliz»: *eudaimón*. Sólo puede aplicársele este término al que posee una participación divina

participación en las cosas buenas, unos tienen una vida buena y otros mala.

Pero, más tarde, hemos de examinar si esto es así. De momento, digamos que, entre los bienes, unos se hallan dentro del campo de las acciones humanas y otros no, y decimos esto, porque algunos seres no participan en absoluto del movimiento y, por consiguiente, tampoco de los bienes, y éstos son, sin duda, los mejores por naturaleza¹⁹. Y algunas cosas son realizables, pero por seres superiores a nosotros. Y puesto que el término «realizable» tiene dos sentidos (pues, tanto los fines por los que obramos como las acciones que realizamos para estos fines, participan de la acción, por ejemplo, colocamos entre las cosas realizables la salud y la riqueza, y también lo que hacemos a causa de estos fines, las actividades sanas y lucrativas), es evidente que debemos considerar la felicidad como la mejor de las cosas realizables por un ser humano.

8. Opiniones sobre el bien mejor

Así pues, hemos de examinar qué es lo mejor y en qué sentido se emplea la palabra. Parece que hay, a este respecto, tres opiniones principales. Se dice, en efecto, que el bien en sí²⁰ es lo mejor de todo, y que el bien en sí es aquel cuya

en su naturaleza, siendo el *daimón* una divinidad que interviene desde el exterior.

¹⁹ Es decir, los dioses, que no tienen ninguna necesidad de acción, ya que ellos son en sí mismos el fin, mientras que la acción comprende siempre dos elementos: el fin y los medios con vistas al fin (cf. *Sobre el cielo* II 12, 292b5-6).

²⁰ Término empleado, a menudo, por Platón para referirse a la idea del Bien. Sin embargo, Aristóteles replica que ni la idea platónica ni el bien común pueden ser el bien mismo que estamos buscando. Los rasgos que

5 propiedad consiste en ser el primero de los bienes y en ser, con su presencia, la causa de que los demás bienes sean buenos. Estas características pertenecen, ambas, a la idea del bien (por ambas me refiero a ser el primero de los bienes y la causa, con su presencia, de que los demás bienes sean
10 buenos), pues es, principalmente, de ella de la que, en verdad, se dice que es el bien (ya que todas las otras cosas son bienes por participación y semejanza con ella), y es el primero de los bienes, porque la destrucción de lo que es participado implica también la destrucción de las cosas que participan de la idea (y reciben su nombre de esta participación), y ésta es la relación que hay entre lo primero y lo
15 último, de suerte que el bien en sí es la idea del bien, y ésta es también separable de las cosas que participan de ella, como también las otras ideas.

Con todo, el examinar a fondo esta opinión es propio de otra investigación y, en su mayor parte, incumbe necesariamente a la dialéctica, pues los argumentos que son al mismo tiempo destructivos y comunes no pertenecen a ninguna otra ciencia. Pero si debemos hablar brevemente de estas mate-
20 rias, diremos, en primer lugar, que afirmar la existencia de una idea, no solamente del bien sino también de cualquier otra cosa, es hablar de manera abstracta y vacía (esta materia ha sido examinada de muchas maneras, tanto en los tratados exotéricos²¹ como en las discusiones filosóficas); en segundo lugar, aun concediendo que existen ideas y, en par-

distinguen al bien en sí — ser el mejor, el primario y la causa de que los otros sean bienes — pertenecen al fin de toda acción humana.

²¹ Obras destinadas al público, en que se abordan los problemas por medio de la dialéctica y no por medio de la filosofía. «Un problema dialéctico, nos dice el propio ARISTÓTELES, es la consideración de una cuestión tendente o bien al deseo y al rechazo, o bien a la verdad y al conocimiento» (*Tópicos* I 10, 104b1-3, trad. CANDEL).

particular, la idea del bien, quizás esto no tiene utilidad en relación con la vida buena y las acciones²².

El bien, en efecto, se emplea en muchas acepciones, tan numerosas como las del ser. Así, tal y como ya se ha analizado en otras obras, la expresión «ser» significa sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, y se encuentra, además, tanto en el hecho de ser movido como en el de mover; y el bien existe en cada una de estas categorías: en la sustancia, como
30 intelecto y Dios; en la cualidad, como lo justo; en la cantidad, como la moderación; en el tiempo, como la oportunidad; en el movimiento, como maestro y discípulo. Y así como el ser no es uno respecto de las categorías mencionadas, así tampoco el bien, y no hay una ciencia única ni del
35 ser ni del bien²³. Ni aun los bienes que se predicán de una misma categoría, por ejemplo, la oportunidad y la moderación, constituyen el objeto de una sola ciencia, sino que una ciencia estudia un género de oportunidad y moderación, y
40 otra otro. Así, la oportunidad y la moderación en relación con el alimento son estudiadas por la medicina y la gimnasia; en relación con las acciones guerreras por la estrategia,

²² Progresivamente irá Aristóteles argumentando que la idea del bien no existe, que es inútil en la vida humana y que el bien común no es tampoco el bien en sí.

²³ Algunos críticos han querido demostrar que esta afirmación ha sido desmentida por el propio Aristóteles en otros pasajes de sus obras, pero lo cierto es que Aristóteles, cuando habla de la ciencia del ser, lo hace en tanto que ser. Véase, por ejemplo, el principio del libro VI de la *Metafísica*: «Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro que en cuanto entes. Hay, en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de las Cosas matemáticas hay principios y elementos y causas... Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca del Ente en general ni en cuanto ente, ni se ocupan para nada de la quiddidad» (*Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe por V. GARCÍA YEBRA, Madrid, 1970, pág. 303).

y análogamente, con cualquier otra clase de acción, de manera que difícilmente puede ser objeto de una ciencia considerar el bien en sí.

1218a Además, en las cosas que tienen una sucesión natural, un primero y un posterior, no hay ningún elemento común fuera de ella, ni separado, pues entonces habría algo anterior
5 al primero. En efecto, el elemento común y separado sería primero, porque, en la destrucción de lo que es común, se destruye también el primer elemento. Por ejemplo, si el doble es el primero de los múltiples, la multiplicidad que se predica de todos ellos en común no puede existir como una cosa separada, ya que sería anterior al doble, si el elemento común resulta ser la idea, es decir, si se hacía del elemento común una realidad separada. Pues si la justicia es un bien,
10 y también la valentía, entonces existe, dicen ellos, un bien en sí, de manera que a la definición común se le añade la expresión «en sí». Pero, ¿qué podría significar esto, sino que es eterno y separado? Sin embargo, lo que es blanco durante días no es más blanco que lo que lo es un solo día, de suerte que el bien no es más bien por ser eterno, ni el bien
15 común es idéntico a la idea, ya que es una propiedad común a todo.

Pero nosotros debemos mostrar la naturaleza del bien en sí de manera opuesta al método ahora adoptado. Pues, actualmente, partiendo de cosas que no se admite que poseen el bien, ellos demuestran la existencia de cosas que se admite que son buenas. Por ejemplo, demuestran que la justicia y la salud son buenas partiendo de los números, ya que ellas
20 son medidas y números, en la hipótesis de que el bien pertenece a los números y a las unidades, porque la unidad es el bien en sí. En cambio, se debe partir de cosas que se admite que son buenas, por ejemplo, la salud, la fuerza, la moderación, para demostrar que la belleza se encuentra más en

los seres que no cambian, porque todos estos bienes son orden y descanso; y si esto es así, las cosas inmutables son buenas en un grado mayor, ya que poseen con preferencia estas cualidades.

Es también una manera arriesgada de demostrar que la 25 unidad es el bien en sí, decir que los números tienden a ella; pues no se explica claramente de qué manera lo hacen, sino que se afirma de una manera demasiado indeterminada; y ¿cómo uno puede suponer que hay un deseo en cosas que no tienen vida? Se debería estudiar a fondo este problema, y no aceptar irreflexivamente lo que no es fácil de creer, aun con razón. En cuanto al decir que todo lo existente tiende hacia un solo bien, no es verdad; cada cosa busca su propio bien: 30 el ojo, la visión; el cuerpo, la salud, y así sucesivamente.

Tales son, pues, las dificultades que indican que el bien en sí no existe, y también su inutilidad para la política, que tiene, como las otras ciencias, su bien propio, por ejemplo, la buena condición física para la gimnasia.

Además, está también lo que figura escrito en el discurso²⁴: o la idea del bien en sí no es útil a ninguna ciencia, o es útil igualmente a todas. Y, además, no es realizable.

Asimismo, tampoco el bien común es un bien en sí (pues 1218b podría encontrarse incluso en un bien pequeño), ni realizable; así la medicina no considera cómo procurarse cualquier clase de bien, sino cómo procurarse la salud. Y, análogamente, cada una de las otras ciencias. Pero el bien tiene muchos aspectos y uno de ellos es la belleza, y una parte es realizable y otra no. La parte realizable es el bien con vistas 5

²⁴ Con esto, tanto puede referirse el autor a lo dicho anteriormente (1217b19-25), como a otra obra anterior del tipo de *Sobre la filosofía* (Jaeger) o *Sobre el bien* (Dirlmeier).

al cual se actúa, mientras que el bien que se halla en los seres inmóviles no es realizable.

Es evidente, pues, que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del bien, ni el bien común (pues uno es inmóvil e irrealizable, otro, móvil, pero tampoco realizable). Pues aquello con vistas a lo cual se persigue algo como fin, es lo mejor y causa de los bienes subordinados, y el primero de todos; de manera que esto sería el bien en sí, el fin de todas las acciones humanas. Y éste es el bien que constituye el objeto de la ciencia soberana de todas las ciencias, que es política, economía y prudencia; pues estas disposiciones se distinguen de las otras por esta supremacía (en qué difieren unas de otras habrá de ser discutido más adelante)²⁵. Y que el fin es la causa de lo que depende de él, lo muestra el método de enseñanza; pues, una vez definido el fin, lo demás muestra que cada una de las cosas es buena, ya que el fin a que se tiende es una causa; por ejemplo, puesto que estar sano es tal y tal cosa, lo que contribuye a la salud debe ser necesariamente tal y tal cosa; lo saludable es la causa eficiente de la salud, y es, entonces, la causa de su existencia, pero no es la causa de que la salud sea un bien. Además, nadie demuestra que la salud es un bien (a no ser que sea un sofista y un médico, pues éstos son los que razonan con argumentos falaces), como tampoco nadie demuestra ningún otro principio.

Debemos examinar lo que, como fin, es un bien para el hombre y lo mejor de los bienes realizables, considerando

²⁵ En la *Ética Nicomáquea* (VI 8, 1141b23), en donde dice: «La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma... Pero la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo... las restantes se llaman 'economía', 'legislación' y 'política', tanto en la deliberativa como en la judicial.»

en cuántos sentidos es el mejor de todos, puesto que esto es lo mejor, y luego tomar un nuevo punto de partida²⁶.

²⁶ El fin supremo es un bien en sentido primario, pero también es el fin de los otros bienes en sentidos diversos, pues diversas son las relaciones de estos bienes con el fin supremo.

LIBRO II²⁷

NATURALEZA Y GÉNESIS DE LAS VIRTUDES

1. *La felicidad y las virtudes intelectuales y éticas*

^{1218b30} Después de esto, hemos de tomar un nuevo punto de partida y hablar de lo siguiente. Todos los bienes son exteriores o interiores al alma, y, de estas dos clases, los del alma son preferibles, según la distinción que hicimos ya en los trabajos exotéricos. En efecto, la prudencia, la virtud y el placer están en el alma, y a algunas de ellas o a todas se las reconoce universalmente como un fin. Pero de los contenidos del alma, unos son modos de ser o facultades, otros actividades y movimientos.

Sirvan, pues, de base estas distinciones y supongamos también que la virtud es la mejor disposición, modo de ser o

²⁷ La estructura de este libro, que trata temas diversos, es la siguiente: 1) desarrollo de la definición de felicidad (1128b31-1219b25); 2) división de las virtudes (1219b26-1220a13); 3) naturaleza de la virtud ética (1220a14-1222b14); 4) análisis del comportamiento humano (1222b15-1228a19).

facultad de todo lo que tiene un uso o función²⁸. Esto es evidente por inducción²⁹, pues en todos los casos así lo establecemos; por ejemplo, hay una excelencia del manto, porque éste tiene una función y un uso, y el mejor estado del manto es su excelencia, y análogamente ocurre con una nave, una casa y las demás cosas, y, en consecuencia, también con el alma, que posee su función. Admitamos, asimismo que el mejor modo de ser tiene la mejor función y que la misma relación que guardan entre sí los modos de ser es la que guardan entre sí sus respectivas funciones. Ahora bien, la función de cada cosa es su fin; de donde resulta claramente que la función es mejor que el modo de ser, ya que el fin es lo mejor como fin; en efecto, se ha establecido como principio que lo mejor y lo último es el fin, a causa del cual existen todas las demás cosas. Es evidente, pues, que la función es mejor que el modo de ser y la disposición.

Pero la palabra «función» se dice en dos acepciones: en ciertos casos, en efecto, la función es algo distinto del uso; por ejemplo, la función de la arquitectura es una casa, no el acto de construir; la de la medicina, es la salud, no la acción de curar o sanar; en cambio, en los otros casos, el uso es la función; por ejemplo, la función de la visión es el acto de ver, y de la ciencia matemática, la contemplación. De ahí que, en los casos en los cuales el uso es la función, el uso sea necesariamente mejor que el modo de ser.

²⁸ U «obra», ya que la palabra *érgon* tiene en Aristóteles este doble significado (cf. *Ética Nicomáquea* I 1, 1094a).

²⁹ Dice Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea* (1139b28-29), que toda enseñanza parte de lo ya conocido, unas veces por inducción y otras por silogismo. Por inducción entiende el autor la reunión de los casos particulares, mediante lo cual se prepara el camino a la inteligencia, o sea la intuición inmediata de lo universal contenido en los casos particulares. Sobre el silogismo, véase, *supra*, n. 132 de la *Ética Nicomáquea*.

Establecidas así estas distinciones, decimos que la función corresponde, por igual, a la acción y a la virtud, aunque no de la misma manera; por ejemplo, un zapato es el resultado del arte del zapatero y del ejercicio de este arte. Si, entonces, hay una virtud del arte del zapatero y del buen zapatero, su función es un buen zapato. Y de la misma manera, también, en los demás casos.

Además, concedamos que la función del alma es hacer vivir, y que esto consiste en un uso y un estar despierto (pues el sueño es una especie de inactividad y de reposo); por consiguiente, ya que la función del alma y de su virtud es, necesariamente, una e idéntica, la función de la virtud será una vida buena. Éste, entonces, es el bien perfecto, que, como hemos dicho, es la felicidad. Y esto es evidente partiendo de las premisas establecidas. Éstas eran que la felicidad es lo mejor, y que los fines y los bienes mejores están en el alma, y que lo que hay en el alma es un modo de ser o una actividad. Y puesto que la actividad es mejor que el modo de ser, y la mejor actividad que el mejor modo de ser, y que la virtud es el mejor modo de ser, entonces la actividad de la virtud del alma es lo mejor. Pero la felicidad era también lo mejor; luego la felicidad es la actividad de un alma buena. Y, dado que la felicidad era algo perfecto, y que hay una vida perfecta y una vida imperfecta, y lo mismo ocurre con la virtud (pues una es total y otra parcial), y que la actividad de las cosas imperfectas es imperfecta, entonces la felicidad deberá ser la actividad de una vida perfecta en concordancia con la virtud perfecta³⁰.

Que lo que decimos sobre el género y la definición de la felicidad es correcto, queda probado por nuestras opiniones

³⁰ O virtud completa y total, que comprende todas las virtudes o excelencias.

comunes. Creemos, en efecto, que obrar bien y vivir bien son lo mismo que ser feliz, y cada uno de estos términos, la vida y la acción, son un uso y una actividad; y, así, la vida activa es un uso; por ejemplo, el herrero hace un bocado, pero el jinete lo usa. Y encontramos también confirmación de ello en la opinión de que no hay felicidad ni en un solo día, ni para los niños, ni para ningún período de la vida; por eso, es concreta la afirmación de Solón³¹ de que no se debe llamar feliz a un hombre mientras vive, sino sólo cuando ya ha alcanzado su fin, ya que nada incompleto es feliz, al no ser un todo.

Además, se alaba la virtud por sus actos y los panegíricos se otorgan a las acciones (y, así, coronamos a los vencedores, no a los que son capaces de vencer, pero que no vencen), y juzgamos el carácter de un hombre por sus actos. Y ¿por qué la felicidad no es alabada? Porque se alaban otras cosas con vistas a ella, ya sea por estar relacionadas con ella ya por ser partes de ella. Por eso, una felicitación, una alabanza y un panegírico son distintos. En efecto, el panegírico es un discurso sobre la acción particular; la alabanza declara el carácter general del hombre, y la felicitación se concede cuando se consigue un fin. Así, con esto, se aclara la dificultad a veces suscitada: ¿por qué los buenos, durante la mitad de sus vidas, no son mejores que los malos, puesto que todos son iguales cuando duermen? La razón es porque el sueño es una inacción del alma, no una actividad. Por esto, aunque existe alguna otra parte del alma, por ejemplo, la nutritiva, su virtud ni es una parte de la virtud total, como tampoco lo es la del cuerpo; pues durante el sueño la parte vegetativa es más activa, mientras que la sensitiva y apetitiva son imperfectas durante el mismo. Pero las imaginacio-

³¹ En HERÓDOTO, I 32-33.

nes de los buenos, en cuanto que participan, de alguna manera, del movimiento, son mejores que las de los malos, con tal de que no sean causadas por la enfermedad o un defecto corporal.

A continuación hemos de considerar el alma, porque la virtud es una propiedad no accidental del alma. Y puesto que investigamos la virtud humana, comencemos por dejar sentado que hay dos partes del alma que participan de la razón³², pero no de la misma manera, sino que a una le es natural el mandar y a la otra el obedecer y escuchar (y si hay otra parte que de alguna manera sea irracional³³, dejemos de lado esta parte). Nada importa que el alma sea divisible o indivisible y, sin embargo, tenga diferentes facultades, principalmente las mencionadas, de la misma manera que en una curva son inseparables lo cóncavo y lo convexo, y lo recto y lo blanco, aun cuando lo recto no sea blanco más que accidentalmente y no por su propia esencia. Se ha hecho abstracción también de la existencia posible de cualquier otra parte del alma, por ejemplo, la vegetativa. Las partes, en efecto, mencionadas son propias del alma humana, y, por eso, las virtudes de la nutrición y del crecimiento no son propias del hombre. Pues, si hablamos de él en cuanto hombre, es necesario que posea la facultad de razonar como principio y con vistas a su conducta, esta facultad de

³² En el original, *lógos*. No todos los comentaristas coinciden en el significado de esta palabra, pero como las razones aducidas son muy diversas, la elección, como dice Ross, incumbe, en definitiva, al traductor. Gauthier y Jolif la traducen siempre por «cálculo», o sea, el plan que permite calcular los medios de obtener el fin.

³³ Así lo dice en la *Ética Nicomáquea* (1102a28-30): «una parte del alma es irracional y la otra tiene razón». Con todo, admite también la posibilidad de que éstas se distingan con las partes del cuerpo o que sean naturalmente inseparables como, en la circunferencia, lo convexo y lo cóncavo.

razonar dirige no la razón, sino el deseo y las pasiones; por consiguiente, el hombre debe necesariamente poseer estas partes. Y, así como una buena constitución física se compone de virtudes particulares, así también la virtud del alma, en cuanto fin.

Pero hay dos especies de virtud: la ética y la intelectual. En efecto, alabamos no sólo a los justos, sino también a los inteligentes y sabios. Pues hemos supuesto que lo digno de alabanza es la virtud o la obra, y estas cosas no son actividades, sino fuente de actividades. Y, puesto que las virtudes intelectuales se acompañan de razón, éstas pertenecen a la parte racional, la cual, por tener razón, gobierna el alma; en cambio, las virtudes éticas pertenecen a la parte irracional, que, a pesar de ello, por su naturaleza es capaz de seguir a la parte racional; pues no describimos el carácter de un hombre diciendo que es sabio o hábil, sino que es benévolo o atrevido.

A continuación hemos de considerar, en primer lugar, qué es la virtud ética, la naturaleza de sus partes (ésta es la cuestión a que se llega ahora) y los medios por los que se consigue. Es preciso, pues, ponerse a investigar, como en otras materias investigan todos los que tienen ya un cierto conocimiento, de suerte que se ha de intentar alcanzar, por medio de enunciados verdaderos, pero desprovistos de claridad, lo verdadero y claro. Nuestra posición actual es la misma que si conociéramos que la salud es la mejor disposición del cuerpo, y que Corisco³⁴ es el hombre más negro en el ágora. Seguramente no sabremos qué son ni la una ni el otro; sin embargo, para saber la naturaleza de cada uno, es útil poseer estos datos.

³⁴ Nombre genérico que se aplica a cualquier persona imaginaria.

Así pues, admitamos como premisa, en primer lugar, que la mejor disposición es efecto de los mejores medios, y que las mejores acciones de cada uno resultan de su virtud; 25 por ejemplo, los mejores esfuerzos físicos y la mejor alimentación producen la buena constitución corporal, y de la buena constitución corporal surgen los mejores esfuerzos. Admitamos también que toda disposición nace y desaparece por la acción de los mismos medios aplicados de una cierta manera; por ejemplo, la salud es efecto de la alimentación, del esfuerzo físico y del clima, y esto es evidente por inducción.

30 La virtud, pues, es esta disposición que resulta de los mejores movimientos del alma, y es también la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma; y, de alguna manera, es producida y destruida por las mismas causas, y su uso se extiende a las cosas que producen su crecimiento y su destrucción y para las cuales ella nos dispone de la mejor manera. He aquí una señal de que tanto la virtud como el vicio tienen que ver con las cosas agradables y penosas: los tratamientos, en efecto, que son remedios y que operan por 35 medio de sus contrarios³⁵, como en los otros casos, existen en razón del placer y del dolor.

2. *El carácter: pasiones, facultades y modos de ser*

Es evidente, pues, que la virtud ética está en relación con lo agradable y lo penoso. Y, puesto que el carácter, como lo indica su nombre³⁶, recibe su crecimiento del hábito, gracias a numerosos movimientos de un cierto tipo, un hábi-

³⁵ Así, la fiebre causada por el calor se cura por medio del frío. Doctrina, pues, contraria a la homeopatía, según la cual *similia similibus curantur*.

³⁶ *êthos* «carácter» procede de *êthos* «hábito» por alargamiento de *e* en *ê*.

to no innato en nosotros resulta, finalmente, educado para obrar en un sentido (cosa que no vemos en los seres irracionales, pues aun cuando lances hacia arriba una piedra diez mil veces, jamás subirá, sino por fuerza). Sea, pues, el carácter una cualidad de la parte irracional del alma, capaz, según la razón imperativa, de obedecer a la razón. Hay que decir, por consiguiente, en función de qué aspecto del alma ciertos caracteres son de tal índole. Y esto se hará en función de nuestras facultades emotivas, según las cuales se dice que los hombres son susceptibles de impresionarse, y también en función de los estados habituales, en relación con los cuales se dice que son inclinación a las pasiones, según que las experimenten de una cierta manera o estén libres de ellas. 10

Viene a continuación la clasificación, hecha en los tratados anteriores, de pasiones, facultades y modos de ser. Llamo pasiones a lo que sigue: indignación, temor, vergüenza, apetito y, en general, todo lo que en sí mismo va, comúnmente, acompañado de placer o de dolor. Y no hay ninguna 15 cualidad que les corresponda, pero sí con respecto a las facultades. Llamo facultad a aquello en virtud de lo cual los que actúan según sus pasiones son llamados de acuerdo con ellas; por ejemplo, irascible, insensible, amoroso, púdico, desvergonzado. Los modos de ser son las disposiciones causantes de que lo que hay en nosotros sea conforme o contradictorio con la razón, por ejemplo, valentía, moderación, 20 cobardía, intemperancia.

3. *Naturaleza de la virtud ética*

Hechas estas distinciones, hay que aceptar que, en toda cosa continua y divisible, hay un exceso, un defecto y un término medio, y esto en su relación mutua o bien en rela-

25 ción con nosotros; por ejemplo, en la gimnasia, en la medicina, en la arquitectura, en la navegación, y en cualquier clase de acción, tanto científica como no científica, tanto técnica como no técnica, puesto que el movimiento es continuo y la acción es un movimiento. Pero en todo el término medio relativo a nosotros es lo mejor, porque esto es lo que
30 la acción y la razón ordenan. Y en todas partes esto también produce la mejor disposición, lo cual es evidente por inducción y por razonamiento; pues los contrarios se destruyen mutuamente y los extremos son contrarios uno respecto del otro y respecto del término medio, ya que el término medio es el otro con relación a cada uno de los dos; por ejemplo, lo igual es mayor que lo menor y menor que lo mayor.
35 Por consiguiente, es necesario que la virtud ética se refiera a determinados términos medios y que sea un modo de ser intermedio.

Hemos, pues, de investigar qué clase de término medio es la virtud y con qué clase de términos medios está relacionada. A manera de ejemplo³⁷ tomemos cada uno de los términos de este cuadro y estudiémoslos:

irascibilidad	indolencia	mansedumbre
temeridad	cobardía	virilidad
1221a desvergüenza	timidez	pudor
intemperancia	insensibilidad	moderación
envidia	(sin nombre)	(justa) indignación
ganancia	pérdida	lo justo
5 prodigalidad	tacañería	liberalidad
fanfarronería	disimulo	sinceridad
adulación	desabrimiento	amabilidad
obsequiosidad	antipatía	dignidad
blandenguería	padecimiento	firmeza

³⁷ No se trata, pues, de un cuadro completo y sistemático, sino más bien, propedéutico y paradigmático.

vanidad	pusilanimidad	magnanimidad	10
ostentación	mezquindad	magnificencia	
malicia	simpleza	prudencia	

Estas pasiones y otras semejantes ocurren en las almas; y todas ellas son llamadas así por ser, unas, un exceso, y otras, un defecto.

Realmente, irascible es el que se irrita más de lo que debe, más rápidamente y con más gente de la que se precisa, indolente, el que se queda corto (en su reacción) frente a las personas, a los acontecimientos y en la manera de hacerlo.

Temerario es el que no teme ni lo que debería temer, ni cuándo ni cómo; cobarde, por el contrario, aquél que teme lo que no debería, y cuándo no debería y cómo no debería.

Igualmente, intemperante es el hombre de deseos que cae en todos los excesos posibles; insensible, aquel que, por defecto, no desea lo que sería mejor y de acuerdo con su naturaleza, sino que carece de sentimientos como una piedra.

Logrero es el que saca ganancia de todo, y perdidoso, el que no saca ganancia de nada o de muy pocas cosas.

Fanfarrón es el que pretende tener más bienes de los que posee, y disimulador, el que se atribuye menos.

Adulador es el que alaba más de lo debido, y desabrido, el que menos de la cuenta.

Obsequiosidad es excederse en satisfacer al prójimo, y antipatía, hacerlo pocas veces y apenas.

Además, el que no soporta ningún dolor, ni aun cuando sea un bien para él, es un blandengue; el que soporta por igual, todos los dolores, carece, sencillamente hablando, de nombre, pero por metáfora se le llama duro, paciente y sufrido.

Vano es el que se cree mejor de lo que es; pusilánime, el que se menoscaba.

Pródigo es el que se excede en todo gasto; tacaño, el que se queda corto en todos.

35 Igualmente ocurre con el mezquino y el extravagante: el uno se excede en lo que es conveniente, el otro se queda por debajo de ello.

El taimado se enriquece por todos los medios y de todos los sitios, el simple, ni de donde debe.

Ser envidioso es afligirse por la prosperidad ajena más a menudo de lo debido, ya que los envidiosos se enojan incluso por la prosperidad de los que son dignos de prosperar; el carácter opuesto más bien carece de nombre: es el que se 40 excede en no afligirse ni aun en la prosperidad de los que no la merecen, sino que es complaciente, mientras que el otro es malhumorado a causa de la envidia.

5 Es superfluo consignar en la definición que la relación en que está cada una de estas cosas no es accidental³⁸; en efecto, ninguna ciencia ni teoría ni práctica lo hace, añadiendo a la definición esta precisión, sino que esto último va encaminado a hacer frente a las sutilezas lógicas de las artes. Aceptemos, pues, esta manera simple de definir, pero precisaremos más cuando hablemos de los modos de ser opuestos.

10 Entre estas mismas pasiones hay especies que reciben su nombre de las diferencias con respecto a un exceso de tiempo o de grado o con relación a uno de los factores de estas pasiones. Digo, por ejemplo, de alguien que es ardoroso porque se enardece más pronto de lo debido; irritable y colérico, por alterarse más de lo debido; amargo, porque retiene 15 su enojo; pendenciero e injurioso, por los castigos que infli-

³⁸ A este respecto dice ARISTÓTELES en la *Metafísica* (1026b3-5): «No es posible ningún estudio sobre el ser por accidente... Y la prueba es que ninguna ciencia, ni poética, ni factiva ni especulativa se ocupa de él.»

ge a causa de su ira. Los hombres se llaman golosos, glotonos y borrachos por tener un poder afectivo irracional para disfrutar de una u otra clase de alimentos.

Pero no debe ignorarse que algunas de las pasiones mencionadas no pueden ser tomadas teniendo en cuenta el «cómo», si por tal se entiende un exceso de pasión. Por ejemplo, uno es adúltero no porque ha tenido relaciones sexuales más de lo debido con mujeres casadas (porque no es posible), sino que el acto mismo constituye, de hecho, una maldad; en efecto, están comprendidos en la misma palabra la pasión y el hecho de ser tal. Y lo mismo ocurre con el ultraje. Por eso, los hombres discuten: unos admiten las relaciones pero niegan el adulterio, apoyándose en que se haya obrado por ignorancia o bajo coacción; otros admiten que han golpeado, pero no ultrajado. Igualmente, para los otros casos semejantes. 20 25

4. *Virtud, placeres y dolores*

Establecidos estos puntos, hemos de decir a continuación que, puesto que hay dos partes del alma, las virtudes se distinguen según ellas, siendo las de la parte racional intelectuales —cuya obra es la verdad, tanto acerca de su naturaleza como de su génesis—, mientras que las de la parte irracional poseen un deseo —pues si el alma se divide en partes, no cualquier parte posee un deseo—; es necesario, por tanto, que el carácter de una persona sea bueno o malo por el hecho de buscar o evitar ciertos placeres y dolores. Esto resulta evidente a partir de las definiciones tanto 30 de las pasiones como de las facultades y modos de ser. Las facultades y modos de ser están en relación con las pasiones, y éstas se distinguen por el dolor y el placer. Por consiguiente, de estas consideraciones y de las posiciones an-

teriores³⁹ se sigue que toda virtud ética está en relación con los placeres y dolores. Porque para toda alma que, bajo el efecto de ciertos factores, tiende, naturalmente, a hacerse
 40 peor o mejor, existe un modo de ser relativo a estos últimos. Pero decimos que los hombres son malos a causa de los placeres y de los dolores, por buscarlos y evitarlos o como no
 1222a se debe o los que no se debe. Por eso, todos los hombres definen espontáneamente las virtudes como imposibilidad o serenidad respecto de los placeres y los dolores, y los vicios,
 5 por las relaciones contrarias.

5. *Virtud y término medio*

Ahora bien, puesto que se ha establecido que la virtud es este modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón⁴⁰, o sea, el término medio entre
 10 el exceso y el defecto relativamente a nosotros, se deduce necesariamente que la virtud ética será un término medio propio de cada uno, y que está en relación con determinados términos medios en los placeres y dolores, en las cosas agradables y dolorosas. Y el término medio se hallará, unas

³⁹ Referencia a lo que se ha dicho anteriormente (en 1220a22-28), es decir que la mejor disposición es efecto de los mejores medios y de los mejores actos de acuerdo con la virtud, y que toda disposición nace y desaparece por la acción diversificada de los mismos medios.

⁴⁰ El principio de que hay que actuar según la recta razón fue ya introducido por los miembros de la Academia en la definición de la virtud. Pero, a juicio de Aristóteles, esta afirmación, si bien es verdadera, es poco clara. Por ello, hay que definir cuál es la recta razón y cuál su norma: la recta razón es la prudencia, y la norma, o sea el fin con vistas al cual la prudencia actúa, es la contemplación, obra de la sabiduría.

veces, en los placeres (pues existe un exceso y un defecto), otras, en los dolores, otras, en ambos. En efecto, el que se excede en la alegría, se excede en lo agradable, y el que se excede en el dolor, se excede en lo contrario, y esto, ya sea absolutamente, ya en relación con una cierta norma; por ejemplo, cuando uno no se conforma con la conducta del común de la gente, si bien el hombre bueno se conduce como debe. Pero, puesto que hay un cierto modo de ser, en virtud del cual, el que lo posee aceptará, para la misma cosa, ya el exceso ya el defecto, es necesario que, como éstos son contrarios entre
 20 sí y al término medio, también los modos de ser sean contrarios entre sí y a la virtud.

Ocurre, sin embargo, que todas las oposiciones son en ciertos casos más manifiestas, en otros lo son las del lado del exceso, y en otros las del defecto. La causa de la contrariedad está en que la desigualdad o la semejanza con relación al justo medio no caen siempre sobre los mismos puntos, sino que pasan rápidamente, del exceso o del defecto, al modo de ser intermedio, pareciendo la persona más alejada de él la más contraria; por ejemplo, respecto del cuerpo, el
 30 exceso en los ejercicios es más sano que el defecto y más cercano al término medio; pero en la alimentación, el defecto es más sano que el exceso. Por consiguiente, los modos de ser que nos hacen escoger deliberadamente los ejercicios físicos, serán favorables a la salud de modo distinto: en un caso, se elegirá más esfuerzo; en otro, más resistencia; y será contrario a la medida y a lo que es conforme a la razón, lo mismo el que no hace esfuerzos (y no ambos), que el que
 35 se da a los placeres, y no el que acepta pasar hambre. Y esto ocurre, porque, desde el origen, nuestra naturaleza no se aleja, igualmente, del término medio respecto de todas las cosas, sino que somos menos amigos del esfuerzo y más del placer, y esto mismo sucede respecto del alma.

40 Y colocamos, como contrario al término medio, aquel modo de ser del cual nosotros y la mayoría de los hombres somos más propensos a equivocarnos, mientras que el otro modo de ser pasa inadvertido como si no existiera, ya que su rareza lo hace imperceptible. Por ejemplo, la ira es contraria a la mansedumbre, y el irascible al manso. Ciertamente hay también un exceso en la indulgencia y la reconciliación, y
1222b en el no indignarse cuando uno es abofeteado. Pero tales hombres son raros y todo el mundo está más inclinado al otro extremo. Por ello, la cólera no lleva a la reconciliación.

Puesto que se ha obtenido la lista de los modos de ser
5 correspondientes a cada una de las pasiones, y sus excesos y defectos, así como la de los modos de ser contrarios según los cuales los hombres se conducen de acuerdo con la recta razón (qué es la recta razón y la norma a la cual debemos mirar para determinar el justo medio, debemos estudiarlo más adelante), es manifiesto que todas las virtudes y vicios éticos tienen que ver con los excesos y defectos de los placeres y de los dolores que resultan de los modos de ser y de
10 las pasiones enumeradas. Más aún, el mejor modo de ser es el término medio para cada cosa. Entonces es evidente que las virtudes, todas o algunas de ellas, serán términos medios.

6. Responsabilidad humana

15 Tomenos, pues, otro punto de partida⁴¹ para la investigación siguiente. Todas las sustancias son, por naturaleza, una clase de principios, debido a lo cual cada una puede

⁴¹ O «principio». Aristóteles distingue entre el sentido estricto de *arché*: «origen o causa de cambio» (que aplica al hombre en cuanto que es capaz de volición y de acción), y el sentido secundario: «causa o explicación de un estado inmutable de cosas» (que aplica a los «primeros principios» de las matemáticas). (Cf. РАСКНАМ, *Eudemian Ethics...*, pág. 262.)

producir otras similares a ella; así, un hombre, hombres; y, en general, un animal, animales, y una planta, plantas. Pero, además de esto, claramente el hombre es el único animal que es, asimismo, principio de ciertas acciones; en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa⁴². Tales
20 principios, que son el origen de los movimientos, se llaman propiamente principios, y esta denominación es particularmente justa en el caso de aquellos de los cuales no se admite un movimiento diferente, y Dios es, sin duda, un principio de esta clase. En cambio, en los principios inmutables,
25 por ejemplo, en las matemáticas no existe el sentido propio de principio, porque usamos este nombre por semejanza. En efecto, en este dominio, si el principio cambia, prácticamente todas las conclusiones cambiarán; pero no cambiarán por sí mismas, destruidas las unas por las otras, a no ser que se destruya la hipótesis⁴³ y se proceda con ello a una demostración.

Pero el hombre es principio de un movimiento, pues la
30 acción es movimiento. Y puesto que, como en otras cosas, el principio es causa de las cosas que existen o que vienen a existir gracias a él, hemos de pensar de la misma manera que en el caso de las demostraciones. Así, si porque el triángulo tiene sus ángulos iguales a dos ángulos rectos, el cuadrilátero debe tenerlos iguales a cuatro rectos, es manifiesto que la propiedad del triángulo es la causa de esto último. Y si el triángulo cambiara, debemos cambiar el cuadrilátero;
35 por ejemplo, si los ángulos de un triángulo fueran iguales a tres rectos, los del cuadrilátero equivaldrían a seis, y si los del triángulo a cuatro, los del cuadrilátero a ocho; pero si el

⁴² Así también en la *Ética Nicomáquea* (1139a20): «los animales tienen sensación, pero no participan de acción».

⁴³ También PLATÓN (*República* VI 510c) nos habla de hipótesis conocidas y evidentes para todos, y que no admiten demostración.

primero no cambia, sino que permanece así, también el cuadrilátero debe ser como se ha descrito.

La necesidad de lo que intentamos demostrar resulta evidente de los *Analíticos*⁴⁴; en el presente no podemos negar ni afirmar nada con precisión, a no ser lo siguiente. Suponiendo que no hubiera otra causa de esta propiedad del triángulo, entonces el triángulo sería una especie de principio y causa de los procesos posteriores. Así, si existen seres que admiten estados contrarios, se sigue necesariamente que sus principios los admitirán también; porque lo que resulta de lo necesario es necesario, pero los resultados de lo contingente pueden ser opuestos de lo que son; y lo que depende de los hombres pertenece en gran parte a esta clase de variables, y ellos mismos son los principios de tales cosas. Por eso, es evidente que las acciones de las cuales el hombre es el principio y dueño, pueden suceder o no, y que de él depende que se produzcan o no, al menos aquellas de cuya existencia o no es soberano. Así, de cuantas cosas está en su poder hacerlas o no, él mismo es la causa, y aquello de lo que es la causa depende de él.

Puesto que la virtud y el vicio y las acciones que proceden de ellos son, unas veces, alabados y, otras, censurados (pues se censura y alaba no lo que existe por necesidad, suerte o naturaleza, sino todo aquello de lo que somos nosotros la causa, ya que de aquello de lo cual otro es la causa, es él el que recibe la alabanza y la censura), es evidente que la verdad y el vicio están en relación con las acciones de las cuales el hombre mismo es la causa y principio. Hemos de averiguar, pues, de qué acciones es la causa y el principio. Ahora bien, todos admitimos que cada hombre es la causa de las acciones voluntarias y conformes a su libre elección, pero no de

las involuntarias; y todo lo que hace después de haberlo deliberadamente escogido, está claro que lo que hace voluntariamente. Es evidente, pues, que la virtud y el vicio estarán entre las cosas voluntarias.

7. Acción voluntaria e involuntaria

Por consiguiente, hemos de averiguar qué es lo voluntario y lo involuntario, y qué la libre elección, puesto que la virtud y el vicio se definen por ellos. Ante todo, hemos de considerar lo voluntario y lo involuntario⁴⁵. Estas acciones parecen ser una de estas tres cosas: deseo⁴⁶, elección y pensamiento; lo voluntario estando en conformidad con una de ellas, mientras que lo involuntario les es opuesto. Pero el deseo se subdivide en tres: volición, impulso y apetito, de suerte que hemos de distinguir estas cosas, y primero considerar la conformidad con el apetito.

Ahora bien, todo lo que es conforme al apetito parece ser voluntario. En efecto, todo lo involuntario parece ser forzoso, y lo forzoso es penoso, al igual que todo lo que ha-

⁴⁵ Aristóteles nos dice en la *Ética Nicomáquea* (libro III) que son involuntarias las cosas que se hacen por fuerza o por ignorancia, y que lo voluntario es aquello cuyo principio está en uno mismo. Aquí, al analizar el concepto de voluntario, procede por eliminación: la acción voluntaria no puede indentificarse ni con la acción de acuerdo con el deseo (cap. 7), ni con la acción de acuerdo con la elección (cap. 8), y, por ello, debe ser con la acción de acuerdo con el pensamiento (cap. 9).

⁴⁶ En griego *órexís*, que, junto con el intelecto, es, según ARISTÓTELES, el causante del movimiento (cf. *Acerca del alma* 433a8). Se subdivide en tres especies: *epithymía* «apetito», *thymós* «impulso» y *boulesís* «volición», según que sea totalmente irracional, capaz de ser dominado por la razón, o deseo razonado, respectivamente.

⁴⁴ *Analítica Posteriora* I 4.

cen o sufren los hombres por necesidad, como en verdad dice Eveno⁴⁷:

Todo lo forzoso cosa dolorosa es,

de manera que si una cosa es penosa, es forzosa, y si es forzosa, es penosa. Pero todo lo que es contrario al apetito es penoso (porque el apetito es para lo agradable) y, por ello, 35 forzoso e involuntario. Por tanto, lo que es conforme al apetito es voluntario, pues estas cosas son recíprocamente contrarias.

Además, toda perversidad lo hace a uno más injusto, y la incontinencia parece ser una perversidad. El hombre incontinente es aquel que obra de acuerdo con el apetito y 1223b contrariamente a la razón, y manifiesta su incontinencia cuando su conducta está regida por el apetito, de suerte que el incontinente obrará injustamente al obrar de acuerdo con su apetito. Luego obrará voluntariamente, y lo que es conforme al apetito es voluntario. (Pues, en verdad, sería extraño que fuera más justo haciéndose incontinente.)

Pues bien, de esta consideración parecería desprenderse que lo conforme al apetito es voluntario, pero lo que sigue 5 indicaría lo contrario. En efecto, todo lo que uno hace voluntariamente lo hace deseándolo, y lo que uno desea lo hace voluntariamente, pero nadie desea lo que cree que es malo. Sin embargo, el incontinente no hace lo que desea, pues la incontinencia consiste en obrar contrariamente a lo que se cree que es lo mejor bajo la influencia del apetito; de donde resultará que la misma persona obrará al mismo tiempo vo- 10 luntaria e involuntariamente, y esto es imposible. Además, el continente obrará de una manera justa, y más que la in-

continencia; pues la continencia es una virtud y la virtud hace a los hombres más justos. Un hombre obra con continencia cuando obra contrariamente a su apetito y conforme a su razón, de suerte que si obrar justamente es voluntario 15 como también obrar injustamente (en efecto, estas dos maneras de obrar parecen voluntarias, y si una lo es, debe también serlo la otra), pero obrar contrariamente al apetito es involuntario, entonces la misma persona realizará al mismo tiempo una acción voluntaria e involuntariamente.

El mismo argumento puede ser aplicado al impulso. Hay, según parece, una continencia y una incontinencia del im- 20 pulso como también del apetito, y lo que es contrario al impulso es penoso, y la represión es forzosa, de manera que si lo forzoso es involuntario, lo que es conforme al impulso será del todo voluntario. Incluso Heráclito⁴⁸ parece decir, considerando la fuerza del impulso, que la represión del impulso es penosa: «Es difícil, dice, luchar contra el impulso, pues compra (sus deseos) al precio de la vida». Pero es imposible 25 que la misma persona realice con acto voluntario e involuntario al mismo tiempo y en relación con la misma parte del acto, pues el acto realizado conforme a la volición es más voluntario que el realizado según el apetito y el impulso. Y una prueba de ello está en que hacemos muchas cosas voluntariamente, sin ira y sin apetito.

Nos queda, pues, por examinar si lo deseado se identi- 30 fica con lo voluntario; pero esto parece imposible. En efecto, nosotros suponemos, y así parece, que la maldad hace a los hombres más injustos, y la incontinencia parece una especie de maldad. Pero de nuestra hipótesis resultará lo contrario, pues nadie desea lo que cree que es malo, y, sin embargo,

⁴⁷ Pentámetro de Eveno de Paros, que floreció alrededor del 460 a. de C.

⁴⁸ DIELS, fr. 45. Sobre este filósofo, cf. *supra*, n. 45 a la *Ética Nicomáquea*.

35 uno lo desea cuando se hace incontinente. Así pues, si obrar injustamente es voluntario y voluntario es lo que está de acuerdo con la volición, entonces cuando un hombre se vuelve incontinente no seguirá obrando injustamente, sino que será más justo de lo que era antes de llegar a ser incontinente. Pero esto es imposible. Luego es evidente que ni lo voluntario es una acción de acuerdo con el deseo, ni lo involuntario una acción en contra del deseo.

8. *La elección y la voluntariedad de una acción*

También resulta evidente, a partir de lo que sigue, que tampoco (la acción voluntaria y la involuntaria consisten en un obrar) de acuerdo con la elección. En efecto, se ha demostrado que el acto conforme a la volición no es involuntario, sino más bien que todo lo que uno desea es también voluntario (aunque también se ha demostrado que es posible hacer una cosa voluntariamente sin desearla); pero muchas de las cosas que deseamos las hacemos de repente, mientras que nadie elige nada repentinamente.

5 Pero si, como hemos dicho, es necesario que lo voluntario sea una acción conforme a alguna de estas tres cosas —al deseo, a la elección o al pensamiento— y no lo sea con respecto a ninguna de las dos primeras, nos resta la alternativa de que lo voluntario consista en obrar de acuerdo con alguna clase de pensamiento. Desarrollando un poco más el argumento, pongamos una conclusión a nuestra definición de lo voluntario y lo involuntario. Realmente, hacer algo por coacción o sin coacción parece ser propio de los 10 términos mencionados, ya que decimos que lo forzado es involuntario y que todo lo involuntario es forzado, de suerte que debemos, primero, examinar qué significa el término «coacción» y en qué relación está con lo voluntario e invo-

luntario. Parece, pues, que en el dominio de los actos realizados, forzado y necesario, violencia y necesidad son opues- 15 tos a voluntario y a persuasión. En términos generales hablamos de forzado y de necesidad, incluso, a propósito de objetos inanimados, ya que decimos que una piedra es llevada hacia arriba y el fuego hacia abajo por fuerza y necesidad; pero cuando se mueven de acuerdo con su impulso natu- 20 ral y propio, se dice que se mueven no por la fuerza, mas tampoco voluntariamente, pues esta oposición no tiene nombre; pero, cuando se mueven contrariamente a esta tendencia, decimos que se mueven por fuerza. Igualmente, también, en los seres animados y en los animales: vemos, muchas veces, que obran y sufren por fuerza cuando algo externo los mueve contrariamente a su propio impulso interno. En los se- 25 res inanimados el principio es simple, pero en los animados es múltiple, pues el deseo y la razón no siempre están de acuerdo. Por eso, mientras que en el caso de los demás animales lo forzado es simple, como ocurre con los objetos inanimados (pues no tienen una razón y un deseo que se opongan, sino que viven según sus deseos), en el hombre, en cambio, ambos se hallan presentes y a una cierta edad, a 30 la cual atribuimos el poder de obrar (pues nosotros no aplicamos este término al niño ni tampoco al animal, sino sólo al hombre que obra utilizando su razón).

Así pues, todo lo forzado parece ser penoso y nadie que obra por la fuerza obra contento. Por eso, hay una gran disputa acerca del continente y del incontinente. En efecto, cada uno de ellos obra teniendo impulsos contrarios a sí mismo, de manera que el continente por fuerza, dicen, se aparta 35 él mismo de los apetitos agradables (pues sufre el apartarse del deseo que se le resiste), mientras que el incontinente obra con violencia al ir contra la razón. Pero parece afligirse menos, porque el apetito tiende a lo agradable y lo sigue

1224b contenido, de suerte que el incontinente obra, más bien, voluntariamente y no por fuerza, porque obra sin pena. Por otra parte, la persuasión se opone a la fuerza y a la necesidad, y el continente se dirige hacia lo que está persuadido <debe seguir> y procede no por fuerza, sino voluntariamente; pero el apetito guía al hombre sin haber usado la persuasión, porque no participa de la razón. Se ha dicho, pues, que sólo esos hombres parecen obrar por fuerza e involuntariamente, y por qué causa: por una cierta semejanza a una acción forzada, de tal manera que la atribuimos también a los objetos inanimados.

Sin embargo, si se añade aquí el complemento dado ya a la definición, se resuelve el problema. En efecto, cuando un agente exterior mueve una cosa o la obliga a estar quieta en contra de su propio impulso interno, decimos que esto ocurre por fuerza; en caso contrario, no decimos que ocurre por fuerza. Pero, en el hombre continente y en el incontinente, su propio impulso interno los conduce (pues posee ambas tendencias), de suerte que ninguno de ellos obra por fuerza, sino voluntariamente, al menos si se tiene en cuenta lo que se ha dicho; tampoco por necesidad, ya que llamamos necesario al principio externo que reprime o mueve a un hombre contrariamente a su impulso, como si alguien cogiera la mano para golpear a otro, tanto en contra de nuestro deseo como de nuestro apetito; pero, cuando el principio de la acción es interno, no hay violencia. Además, en ambos casos, se hallan presentes el placer y el dolor, pues el continente se aflige ahora al obrar contra su apetito, pero se alegra del placer que tiene en perspectiva, pues se aprovechará luego, si es que no se aprovecha ya por tener buena salud, y el incontinente se alegra al obtener con su incontinencia lo que desea, pero siente una pena anticipada, porque piensa que obra mal. Por eso, decir que ambos obran por fuerza tiene

una cierta razón, al obrar uno y otro en cierta manera involuntariamente, ya sea por causa del deseo, ya por causa de la razón, pues, estando estos dos separados, se rechazan mutuamente. Por eso, los hombres aplican también estas consideraciones a toda el alma, porque ven algo semejante en las partes del alma. Ahora bien, se puede hablar así a propósito de las partes del alma, pero toda el alma, lo mismo del continente que del incontinente, obra voluntariamente, y ninguno de los dos obra por fuerza, sino solamente algo en ellos, puesto que por naturaleza tenemos ambas partes. En efecto, la razón nos pertenece por naturaleza, pues estará presente en nosotros si el desarrollo se ha permitido y no se ha impedido, y también el apetito, porque nos acompaña y está presente en nosotros, inmediatamente desde el nacimiento. Y esos son prácticamente los dos caracteres por los que definimos lo que es natural: lo que acompaña a todos los seres tan pronto como nacen, o lo que nos llega a suceder si el desarrollo ha sido facilitado con regularidad; por ejemplo, los cabellos blancos, la vejez y otras cosas semejantes. Por lo tanto, cada uno de estos dos <hombres> obra, en algún sentido, en desacuerdo con la naturaleza, pero, hablando absolutamente, conforme a ella, si bien no conforme a la misma. Las dificultades, pues, acerca del continente y del incontinente son las siguientes: ¿obran ambos por fuerza o uno solo de ellos, de manera que obran o bien involuntariamente o bien a la vez por la fuerza y voluntariamente? Y si lo que se hace por la fuerza es involuntariamente, ¿obran voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo? Lo que hemos dicho muestra con bastante claridad cómo hay que proceder frente a estas dificultades.

1225a Pero hay otra situación en la que se dice que uno obra por fuerza y por necesidad, sin que haya desacuerdo entre la razón y el deseo; cuando hace algo que considera penoso y

malo, pero que si no lo hace se ve amenazado por azotes, la
 5 prisión o la muerte. Tales actos decimos que son hechos por
 necesidad. ¿O bien no se da este caso, sino que todos reali-
 zan estos actos voluntariamente? Pues es posible no reali-
 zarlos y soportar el sufrimiento. Quizá alguien podría decir
 todavía que algunos de estos actos han sido realizados por
 necesidad y otros no. En efecto, aquellas acciones que uno
 10 tiene en su poder hacerlas o no hacerlas, y aun aquellas que
 realiza sin desearlas, las realiza voluntariamente y no por
 fuerza; en cambio, cuantas no dependen de uno, las realiza
 en cierto sentido, aunque no absolutamente, por fuerza, por-
 que él no elige la misma cosa que hace, sino el fin por el que
 15 la hace, y en esto hay una cierta diferencia⁴⁹. Por ejemplo,
 si para evitar ser cogidos por alguien que os está tanteando,
 le dais muerte, sería ridículo que dijeran que lo habéis he-
 cho por fuerza y por necesidad, puesto que es preciso que se
 dé la circunstancia de que, si uno no actúa, va a sufrir un
 mal mayor y más penoso. Pues cuando uno realiza un mal a
 causa de un bien o por librarse de otro mal mayor, es enton-
 ces cuando obra por necesidad o por fuerza, o al menos no
 por naturaleza, y, bien seguro, a pesar suyo, porque estas
 acciones no dependen de él.

20 De aquí que muchos⁵⁰ consideran como involuntario tan-
 to al amor como a algunos deseos e impulsos naturales, por-
 que son poderosos por encima de la naturaleza; y somos in-

⁴⁹ Aristóteles se pregunta por qué uno obra a pesar suyo. En ciertos casos, no está en nuestro poder no querer el fin, y, entonces, imponiéndose el fin, se imponen también los medios para realizarlo; en otros, se supone que el fin es de tal naturaleza que está en nuestro poder quererlo o no quererlo.

⁵⁰ Así, PLATÓN (*Fedro* 238b7-c4): «el apetito que, prevaleciendo irracionalmente sobre ese modo de pensar que impulsa a la rectitud, tiende al disfrute de la belleza... ha sido llamado 'amor'» (trad. L. GIL).

dulgentes con ellos en cuanto que son naturalmente capaces
 de violentar a la misma naturaleza. Y podría parecer que
 uno está obrando más por la fuerza e involuntariamente cuan-
 do se trata de evitar un dolor violento, que cuando se trata
 de un dolor ligero, y, de manera general, más cuando tiene
 por fin evitar el sufrimiento que cuando se trata de alegrarse. 25
 Pues lo que depende de uno mismo —y todo se reduce a
 esto— es lo que su naturaleza es capaz de soportar; y lo que
 no es capaz de soportar y no pertenece tampoco a su propio
 deseo natural o a su razón, no depende de uno mismo. Es
 por esto por lo que, en el caso de las personas inspiradas y
 que profetizan, aun cuando ejerzan un acto de pensamiento,
 no decimos, sin embargo, que está en su poder decir lo que
 dicen ni hacer lo que hacen. Y lo mismo ocurre con las ac- 30
 ciones realizadas por causa del apetito. En consecuencia,
 ciertos pensamientos y ciertas pasiones no dependen de no-
 sotros, ni los actos de acuerdo con estos pensamientos y ra-
 zonamientos, sino que, como dice Filolao⁵¹, ciertas razones
 son más fuertes que nosotros.

Así pues, si era necesario considerar lo voluntario y lo in-
 voluntario también en relación con lo hecho por la fuerza, sea
 ésta nuestra distinción. (En efecto, se han dado los argumen- 35
 tos que constituyen el mayor obstáculo al acto voluntario y
 que hacen que uno obre por la fuerza y no voluntariamente.)

9. Definición de lo voluntario y de lo involuntario

Una vez concluido este tema y puesto que lo voluntario
 no ha sido definido ni por el deseo ni por la elección, nos
 resta, entonces, definirlo como lo que está de acuerdo con el 1225b
 pensamiento. Lo voluntario, así pues, parece ser opuesto a
 lo involuntario. Y obrar con conocimiento de la persona so-

⁵¹ Filósofo pitagórico (480-400 a. C.) contemporáneo de Sócrates.

bre quien se actúa, o del instrumento, o de la causa de la acción (algunas veces, en efecto, o bien uno sabe que es su padre, pero no *hace esto*) para matarlo, sino para salvarlo, como las Pelíadas⁵², o bien sabe que es una bebida, como un filtro o vino, cuando realmente es cicuta) se opone a la ignorancia de la persona, del instrumento y del acto mismo, y esta ignorancia no es accidental; pero obrar por ignorancia del acto, del instrumento y de la persona, es una acción involuntaria. Luego, lo contrario es voluntario.

Así pues, todo lo que un hombre hace — estando en su poder no hacerlo — sin estar en la ignorancia y por su propio esfuerzo, es necesariamente voluntario, y en esto consiste lo voluntario; pero todo lo que hace en la ignorancia y por causa de ella, lo hace involuntariamente. Pero, puesto que saber y conocer tienen dos sentidos — el uno consiste en poseer, el otro en hacer uso de la ciencia —, aquel que posee la ciencia, pero no hace uso de ella, podría ser, en un sentido, justamente llamado ignorante, pero en otro sentido, no; por ejemplo, si por negligencia no se sirve de ella. Semejantemente, se podría reprender a una persona por no poseer la ciencia, si esto fuera algo fácil o necesario, y si el no poseerla fuera por negligencia, placer o dolor. Hay que añadir, pues, estas precisiones a nuestra definición.

Sea, pues, ésta nuestra manera de definir lo voluntario y lo involuntario.

10. *La elección deliberada*

Hablemos ahora de la elección, empezando por plantear varias dificultades acerca de ella. En efecto, se podría dudar

⁵² Hijas de Pelias, rey de Yolco, que despedazaron a su padre aconsejadas por Medea, la cual les había prometido que, resucitándolo, lo rejuvenecería.

a qué género naturalmente pertenece, y en cuál hay que colocarla; asimismo, si lo voluntario y lo elegible son o no lo mismo. Algunas personas, sobre todo, afirman — y al investigador esto podría parecerle correcto — que la elección consiste en una de estas dos cosas: opinión o deseo, pues ambas manifiestamente la acompañan. Ahora bien, es evidente que no es un deseo, pues sería volición, apetito o impulso, ya que nadie desea conseguir una cosa sin haber experimentado uno de estos sentimientos. Pero el impulso y el apetito pertenecen también a los animales, mientras que la elección no. Por otra parte, aun los que poseen estas dos cosas, a menudo eligen sin impulso y apetito, y cuando están bajo la influencia de estas pasiones, no eligen, sino que se contienen. Además, el apetito y el impulso van acompañados siempre de dolor, pero con frecuencia elegimos sin dolor. Ahora bien, tampoco la volición y la elección son lo mismo, porque los hombres desean algunas cosas que saben que son imposibles, como gobernar sobre todo el mundo o ser inmortales, pero nadie elige una cosa sin ignorar que es imposible, ni, en general, una cosa sin saber que, aunque posible, no está en su mano hacerla o no hacerla. Así pues, es evidente que lo elegible es necesariamente algo que depende de nosotros. Mas es también evidente que la elección no es una opinión, ni sencillamente algo que uno piensa, pues lo elegible es algo que está en nuestro poder, pero tenemos muchas opiniones que no dependen de nosotros, por ejemplo, que la diagonal es inconmensurable. Además, la elección no es verdadera o falsa. Ni tampoco es una opinión sobre cosas prácticas que dependen de nosotros ni que hace que pensemos que hemos de llevar o no llevar a cabo algo; más bien este argumento es común a la opinión y a la volición. Nadie, en efecto, escoge deliberadamente un fin, sino los medios para este fin; quiero decir, por ejemplo, que na-

die elige estar sano, sino pasear o estar sentado para estar
 10 sano; y nadie elige ser feliz, sino ganar dinero o arriesgarse
 para ser feliz; y, en general, el que elige algo siempre deja
 claro lo que elige y para qué lo elige; esto último es aquello
 por lo cual se elige algo, lo primero lo que uno elige con
 vistas a otra cosa. Pero, evidentemente, lo que uno desea es,
 en especial, el fin, y pensamos que debemos estar sanos y
 15 ser felices. También estas consideraciones evidencian que la
 elección es diferente de la opinión y de la volición; pues de-
 sear y opinar se dirigen, sobre todo, al fin, pero no así la
 elección.

Es, pues, evidente que la elección no es volición, ni una
 opinión, ni una simple suposición. Pero, ¿en qué difiere de
 20 estas cosas? ¿En qué relación está con lo voluntario? La res-
 puesta a estas preguntas dejará claro qué es la elección. Así
 pues, de las cosas que pueden ser o no ser, unas son de tal
 naturaleza que es posible deliberar acerca de ellas, mientras
 que acerca de otras no es posible. En efecto, sobre lo que
 puede ser o no ser, pero cuya generación no depende de no-
 sotros, sino que lo mismo puede deberse a la naturaleza que
 a otra causa, nadie intenta deliberar, a no ser por ignorancia;
 25 pero en cuanto a las cosas que pueden ser o no ser, es posi-
 ble deliberar sobre ellas y está en nuestro poder hacerlas o
 no. Por eso, no deliberamos acerca de los asuntos de la In-
 dia ni sobre la cuadratura del círculo, puesto que los unos
 no están en nuestro poder, y lo otro escapa totalmente a la
 30 acción. Pero tampoco deliberamos sobre todas las cosas que
 pueden ser hechas y están en nuestro poder (por lo cual re-
 sulta claro que la elección no es una simple opinión), aun-
 que las cosas elegibles y las realizables pertenezcan a las
 cosas que dependen de nosotros. Por eso podría uno pregun-
 tarse por qué los médicos deliberan sobre materias cuya cien-
 35 cia poseen, pero no los gramáticos. La razón está en que,

puesto que el error se produce de dos manera (erramos, en
 efecto, bien al razonar, bien en la percepción cuando esta-
 mos realizando la acción), en la medicina es posible equivo-
 carse de las dos maneras, pero en la gramática sólo en la 1226b
 percepción y en la acción; y si uno investigara acerca de
 ello, iría hasta el infinito. Así pues, puesto que la elección
 no es ni una opinión ni una volición, ni separadamente ni en
 conjunto (pues nadie elige de repente, al mismo tiempo que
 piensa de repente que debe obrar y lo desea), procederá, por
 consiguiente, de ambas, pues ambas cosas se encuentran en
 aquel que elige. Pero debemos examinar cómo resulta de
 ellas. De alguna manera, el mismo nombre lo manifiesta: la 5
 elección no es simplemente tomar, sino tomar una cosa con
 preferencia a otra, y esto no es posible sin examen ni delibera-
 ción; por eso, la elección procede de una opinión deliberada.

Ciertamente, nadie delibera sobre el fin (esto está esta-
 blecido por todos), sino sobre los medios que tienden hacia
 él: si es esto o aquello lo que tiende al fin, y una vez deter- 10
 minado el medio, cómo se llevará a cabo. Todos delibera-
 mos sobre ello hasta que hemos conducido hacia nosotros el
 principio del proceso⁵³. Si, pues, nadie elige sin estar prepara- 15
 do y sin haber deliberado si la cosa es mala o buena, y si,
 por otra parte, uno delibera sobre las cosas que, dependien-
 do de nosotros, pueden existir o no y que constituyen los
 medios para alcanzar un fin, es evidente que la elección es
 un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance. En efecto,
 deseamos todo lo que elegimos, pero no elegimos todo lo

⁵³ Expresiones semejantes las encontramos en la *Retórica* (1359a38-
 b1): «Es evidente acerca de qué cosas hay deliberación. Tales son las que
 pueden depender de nosotros y de las que el principio de que sucedan está
 en nosotros; se delibera, pues, hasta el punto en que averigüemos si son
 posibles o imposibles de hacer por nosotros» (trad. A. TOVAR).

20 que deseamos. Llamo, sin embargo, deliberado al deseo cuyo principio y causa es la deliberación, y uno desea por haber deliberado. Por tanto, la elección no existe ni en los otros animales ni en el hombre en cualquier edad ni en todas las condiciones, porque no se encuentran en ellos la deliberación ni el juicio ni el fundamento de un acto, pero nada impide a muchos tener una opinión sobre lo que se ha de hacer o no, pero tenerla por un razonamiento no les es posible a todos. En efecto, la parte deliberante del alma es la que considera una cierta causa, pues «esto en vista de lo cual» es una de las causas, porque si «el porqué» es causa, nosotros llamamos generalmente causa a «esto en vista de lo cual» algo existe o llega a ser; por ejemplo, el transporte de cosas es causa del andar, si es por causa de esto por lo que andamos. De ahí que los que no tienen un fin determinado, no tengan inclinación a deliberar. Así, si lo que está en su poder el hacerlo o no, un hombre por sí mismo y no por ignorancia lo hace o no lo hace, lo hace o no lo hace voluntariamente, y si hacemos muchos de estos actos sin haber deliberado o premeditado, se deduce necesariamente que todo lo que ha sido escogido deliberadamente es voluntario, pero no todo lo voluntario es elección deliberada, y que todo lo que está de acuerdo con una elección es voluntario, pero no todo lo voluntario está de acuerdo con una elección. Al mismo tiempo, a partir de estas consideraciones resulta evidente que los legisladores distinguen, con razón, entre las pasiones, las voluntarias, las involuntarias y las premeditadas, pues aun cuando no consiguen una perfecta exactitud, con todo alcanzan, en cierta manera, la verdad.

1227a Hablaremos de esto en nuestro estudio sobre la justicia; pero es evidente que la elección no es, simplemente, ni una volición ni una opinión, sino una opinión y un deseo juntos, cuando son conclusión de una deliberación.

Pero, puesto que el que delibera, siempre delibera a causa de algo, y hay siempre un objeto para aquel que delibera, en relación con el cual él indaga lo que es útil, nadie delibera sobre el fin, sino que éste es principio e hipótesis, como las hipótesis en las ciencias teóricas (hemos hablado ya de ello brevemente al comienzo de esta obra y con precisión en los *Analíticos*); en cambio, la investigación humana, se valga o no de un arte, tiene como objeto los medios que conducen al fin, por ejemplo, cuando se trata de hacer o no la guerra, es sobre esto sobre lo que los hombres deliberan. Pero la cuestión de los medios dependerá, ante todo, de una cuestión anterior, o sea, del fin; por ejemplo, la riqueza o el placer o cualquier otra cosa que acontezca ser el fin. En efecto, el que delibera lo hace, si ha examinado a partir del fin, sobre lo que tiende hacia el fin para conducirlo hacia sí, o sobre lo que él mismo es capaz de hacer con vistas al fin. Pero por naturaleza el fin es siempre bueno y una cosa acerca de la cual los hombres deliberan particularmente; por ejemplo, un médico deliberará sobre si va a dar una determinada medicina, y un general sobre dónde establecerá su campamento; para ellos, bueno es el fin que es absolutamente el mejor. Pero, contrariamente a la naturaleza y por perversión, el fin no es el bien sino el bien aparente. La razón de ello está en que ciertas cosas no pueden ser empleadas para otro fin que el que su naturaleza determina, por ejemplo, la vista; en efecto, no es posible ver lo que no es visible, ni oír lo que no es audible; pero gracias a la ciencia es posible hacer una cosa que no es objeto de esa ciencia. Así la misma ciencia no trata, de la misma manera, la salud y la enfermedad, sino a una de acuerdo con la naturaleza, y a la otra en contra de la naturaleza. De la misma manera, la volición, por naturaleza, lleva al bien, y también, pero contra naturaleza, al mal; por naturaleza se desea el bien, y en contra de la naturaleza y por perversión, se desea el mal.

Pero, además, la corrupción y perversión de cada ser no (se mueve) al azar en una dirección cualquiera, sino en dirección a los estados contrarios o intermedios. En efecto, no es posible salirse de éstos, puesto que incluso el error no lleva a una cosa cualquiera al azar, sino a los contrarios donde hay contrarios, y a aquellos contrarios que lo son según la ciencia. Es, pues, necesario que el error y la elección vayan del término medio hacia los contrarios (los contrarios del término medio son el exceso y el defecto). Las causas son el placer y el dolor, porque las cosas están hechas de tal manera que lo agradable parece bueno al alma, y lo más agradable, mejor, mientras que lo penoso parece malo, y lo más penoso, peor. De manera que también por estas causas resulta evidente que la virtud y el vicio están en relación con los placeres y dolores; pues la virtud y el vicio están vinculados con los objetos elegibles, y la elección se refiere al bien, al mal y a sus apariencias, y el placer y el dolor son cosas que por naturaleza son de esta clase.

Así pues, ya que la virtud ética es por sí misma un término medio y está enteramente relacionada con los placeres y dolores, y que el vicio consiste en un exceso y un defecto, y está relacionado con las mismas cosas que la virtud, la virtud ética será necesariamente un modo de ser que tiende a elegir el término medio a nosotros en todas aquellas cosas agradables y dolorosas⁵⁴, de acuerdo con las cuales se dice que alguien tiene tal o cual carácter, según que experimente alegría o dolor (pues a nadie se le dice que tiene tal carácter por gustarle lo dulce o lo amargo).

⁵⁴ Concretando más, nos dira ARISTÓTELES, en la *Ética Nicomáquea* (1106b36), que la virtud es un hábito selectivo consistente en un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y por la cual decidiría el hombre prudente.

11. *Virtud, elección y rectitud del fin*

Hechas estas distinciones, digamos si la virtud hace infalible la elección y recto el fin, de suerte que se elija en función de lo que se haya de elegir, o, como les parece a algunos, (preserva) la razón. Pero esto es obra de la continencia, ya que ésta no corrompe la razón; pero la virtud y la continencia son diferentes⁵⁵. Sin embargo, hemos de hablar de esto más adelante⁵⁶, ya que todos los que defienden que la virtud hace recta la razón lo hacen por este motivo, es decir, porque la continencia es de esta naturaleza y porque la continencia es una de las cosas que alabamos.

Después de haber suscitado estas dificultades, digamos que es posible tener un blanco recto, pero equivocarse en los medios para alcanzar este blanco; y es posible que el blanco sea erróneo, pero que los medios que conducen a él sean rectos, y, en fin, que ambos sean erróneos. Ahora bien, ¿la virtud produce el fin o los medios que conducen a él? Nosotros establecemos que produce el fin, puesto que no se trata ni de un silogismo ni de un razonamiento, sino que, de hecho, debe ser tomado como un principio. En efecto, el médico no examina si uno debe estar sano o no, sino si debe pasarse o no; ni el maestro de gimnasia, si uno debe estar en buenas condiciones o no, sino si debe luchar o no. Asimismo, ningún otro arte delibera sobre el fin, pues lo mismo que en las ciencias teóricas las hipótesis son los principios, en las productivas el fin es el principio y la hipótesis.

⁵⁵ Aristóteles, apoyándose en el intelectualismo socrático, opone la virtud a la continencia: aquella es una disposición que hace impecable la intención y recto el fin; ésta, la fuerza que permite dominar los movimientos pasionales más vehementes.

⁵⁶ En la *Ética Nicomáquea* (VII 1150b29-1151a28).

Puesto que es necesario que tal cuerpo sea sano, si hay que conseguir esto, se deben cumplir tales y tales condiciones; de la misma manera ocurre en geometría: si los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, se seguirán necesariamente tales consecuencias.

El fin es, pues, el principio del pensamiento, pero la conclusión del pensamiento es el principio de la acción. Ahora bien, si la razón o la virtud son la causa de toda rectitud, si no es la razón, entonces el fin, aunque no los medios que
 35 conducen al fin, será recto gracias a la virtud. Pero el fin es el objeto de la acción, pues toda elección es de alguna cosa y por causa de alguna cosa. Ahora bien, aquello por lo cual se obra es el término medio, del que la virtud es la causa por un acto de elección, aunque no se elige el fin, sino los me-
 40 dios adoptados a causa del fin. Así pues, alcanzar lo que debe hacerse a causa del fin pertenece a otra facultad⁵⁷, aunque la virtud es la causa de que sea recto el fin de la elección. Por esto juzgamos del carácter de un hombre por su elección, es decir, no por lo que hace, sino por qué causa lo ha-
 1228a ce. Asimismo, el vicio hace que la elección sea por causa de las razones contrarias. Así pues, si un hombre, estando en su mano hacer buenas acciones y abstenerse de las vergonzosas, hace lo contrario, es evidente que este hombre no es
 5 virtuoso: de ahí se sigue necesariamente que tanto la virtud como el vicio son voluntarios, pues no hay ninguna necesidad de hacer acciones malas. Por esto, el vicio es censurable
 10 y la virtud elogiabile, pues las acciones vergonzosas y malas, si son involuntarias, no se censuran, y las buenas, sólo se alaban si son voluntarias. Además, alabamos y censuramos a todos los hombres considerando su intención más que sus

⁵⁷ A la prudencia y a la virtud moral, porque ésta hace recto el fin propuesto y aquélla, los medios que a él conducen.

obras⁵⁸ (aunque la actividad sea preferible a la virtud), por- 15 que se pueden hacer acciones malas por fuerza, pero nadie se ve forzado a elegir las. Y puesto que no es fácil ver la cualidad de la elección, nos vemos obligados a juzgar su carácter por las obras; por eso, la actividad es preferible, pero la elección es más laudable. Esto se deduce de los puntos es- 20 tablecidos y, además, está de acuerdo con los hechos observados.

⁵⁸ La libre elección, más que las obras, es lo que permite juzgar sobre el carácter de una persona.

LIBRO III

EXAMEN DE LAS VIRTUDES ÉTICAS

1. *La valentía*

Se ha dicho, en líneas generales, que hay términos medios en las virtudes y que son selectivas, y que sus contrarios son vicios y en qué consisten. Tomándolas ahora individualmente, vamos a discutir las sucesivamente, empezando por hablar de la valentía.

Casi todo el mundo parece estar de acuerdo en reconocer que el hombre valiente está en relación con el temor y que la valentía es una de las virtudes. Hemos distinguido antes, en nuestro cuadro, la audacia y el temor como contrarios, pues se oponen en cierta manera recíprocamente. Es evidente, pues, que los que son nombrados según sus modos de ser, serán, igualmente, opuestos unos a otros; por ejemplo, el cobarde (se llama así por temer más de lo necesario y confiar menos de lo que se debe) y el temerario (éste es el que teme menos de lo que debe y confía más de lo que debe; y esto es por paronimia⁵⁹,

⁵⁹ De esta figura nos da el propio autor la definición en las *Categorías* (1 a 12-15): «Se llaman parónimas todas las cosas que reciben su denomi-

ya que el «temerario» se llama así por derivación de «temeridad»).

Puesto que la valentía es el modo de ser mejor en relación con el temor y con la osadía, y que no se ha de ser ni como los temerarios (que son insuficientes de un lado y, del otro, excesivos), ni como los cobardes (pues hacen lo mismo, pero no respecto de las mismas cosas, sino en sentido contrario, puesto que les falta confianza y les sobra temor), es evidente que el modo de ser intermedio entre la temeridad y la cobardía es la valentía, y ésta es la mejor.

Parece que, de ordinario, el valiente carece de miedo, mientras que el cobarde es medroso; éste teme tanto las muchas como las pocas cosas, lo mismo las grandes que las pequeñas, y tan violenta como rápidamente; el otro, al contrario, no teme nada o moderadamente, y apenas y raramente, y sólo las grandes cosas; soporta cosas muy temibles, mientras que el otro ni siquiera lo que es ligeramente temible. ¿Qué soporta, pues, el valiente? En primer lugar, ¿las cosas que son temibles para él mismo o las que son temibles para otro? Si son las cosas temibles para otro, no se podría decir que es algo magnífico; pero si son las cosas temibles para sí mismo, tendrá grandes y numerosos peligros por temer. Lo temible produce el miedo en aquel para quien es temible, es decir, si es muy temible, el temor será fuerte, si es moderadamente temible, el temor será débil, de donde se deduce que el hombre valiente experimentará grandes y muchos temores. Pero parecía, por el contrario, que el valor hacía a uno intrépido, lo cual consiste en no temer nada o temer poco, débilmente y apenas.

nación a partir de algo, con una diferencia en la inflexión, v. gr.: el gramático a partir de la gramática, y el valiente a partir de la valentía» (trad. M. CANDEL).

Mas, quizá, la palabra «temible» tenga dos sentidos, como los términos «agradable» y «bueno». Ciertas cosas, en efecto, son agradables y buenas absolutamente, mientras que otras lo son para una persona determinada, y no absolutamente, antes, al contrario, esto es, malas y desagradables; por ejemplo, lo que es útil a los malos, y lo que es agradable a los niños, en cuanto niños. Asimismo, de las cosas temibles, unas lo son en absoluto y otras, para una persona en particular; así, de lo que el cobarde teme en cuanto cobarde, una parte no es temible para nadie, otra débilmente; pero las cosas que son temibles para la mayoría y cuantas son temibles a la naturaleza humana, decimos que son absolutamente temibles. Pero el hombre valeroso carece de miedo respecto de ellas, y soporta cosas temibles de esta clase, cosas que son temibles para él en un sentido, pero en otro no lo son: temibles para él en cuanto hombre, pero no en cuanto valiente, o sólo ligeramente o no del todo. Sin embargo, estas cosas son temibles, puesto que lo son para la mayoría de los hombres. Por esto se alaba este modo de ser, ya que se parece al fuerte y al sano. En efecto, éstos son así no porque ningún trabajo, en un caso, ni ningún exceso, en el otro, los consuma, sino porque son absolutamente insensibles o ligeramente sensibles a las cosas que afectan a la mayoría de los hombres. Así pues, mientras que los enfermizos, los débiles y los cobardes sufren de alguna manera afecciones comunes, sólo que de forma más rápida y más intensamente que el resto de los hombres, los sanos, fuertes y valerosos, en cambio, aunque se vean afectados por los mayores sufrimientos, los padecen más calmadamente y con menor intensidad que la mayoría de los hombres, y, además, lo que afecta a la masa no les alcanza del todo o sólo débilmente.

1229a Pero queda la dificultad de saber si nada es temible para el valiente y si es incapaz de temer. ¿O nada impide este

modo de ser? En efecto, el valor acompaña a la razón, y la razón manda escoger lo bueno. Por esto, el que no soporta las cosas temibles por este motivo, o bien está fuera de sí o es temerario; pero solamente carece de miedo y es valeroso el que obra por causa de lo bueno. El cobarde, pues, teme incluso lo que no debe, y el temerario es osado aun en las cosas que no debe. El valiente tiene, en ambos casos, la actitud que debe, y en este aspecto ocupa un lugar intermedio, porque confía y teme cuando la razón se lo dicta. Por otra parte, la razón no le manda soportar cosas muy difíciles y destructivas, a no ser que sean bellas y buenas. Así pues, el temerario, aun cuando (la razón) no lo mande, confía frente a los peligros, pero el cobarde no, incluso si (la razón) se lo manda; sólo el valiente está confiado, si lo manda (la razón).

Hay cinco clases de valor, llamadas así por semejanza, pues soportan los mismos peligros, pero no por las mismas razones. Una de éstas es el valor cívico, que se debe al sentimiento de vergüenza. La segunda es el valor militar: éste se debe a la experiencia y al hecho de conocer, no, como dijo Sócrates⁶⁰, lo peligroso, sino los recursos que tendrá en el peligro. La tercera es el valor debido a la inexperiencia y a la ignorancia, que hace que los locos soporten lo que les sobreviene y que los niños cojan serpientes en sus manos. Otra clase de valor es debida a la esperanza: la cual hace que los afortunados soporten, muchas veces, los peligros, y también los ebrios, pues el vino los hace esperanzados. Otra clase es debida a una pasión irracional, como el amor y el arrebató. Pues el que ama es más audaz que cobarde y soporta muchos peligros, como el que mató al tirano de Metaponte y como el héroe cuyas hazañas en Creta cuenta la mitología. Igualmente ocurre con la ira y el arrebató, pues

⁶⁰ En el *Protágoras* (360d).

ésta saca de quicio. Por eso, los jabalíes parecen valerosos, no siéndolo, ya que ellos son tales cuando están fuera de sí, pero si no, son imprevisibles como los temerarios. Sin embargo, el valor del arrebató es el más natural, pues el arrebató es invencible, y, por esto, los jóvenes son los mejores luchadores. En cambio, el valor cívico se debe a la ley. Con todo, ninguno de ellos es verdadero valor, aun cuando todos son útiles para las exhortaciones en los peligros.

Hasta aquí hemos hablado, en términos generales, de las cosas temibles, pero será mejor hacer nuevas distinciones. Pues bien, globalmente, las cosas llamadas temibles son las que causan temor, y éstas son las que parecen producir un sufrimiento destructivo. En efecto, las personas que esperan alguna otra clase de dolor, experimentarán, quizá, un dolor y un sentimiento diferentes, pero no será temor; por ejemplo, un hombre que piense que sufrirá la pena que sufren los celosos, los envidiosos o los que son víctima de la vergüenza. Pero el temor solamente surge frente a los dolores que nos parecen capaces por naturaleza de destruir la vida. Por eso, ciertos hombres muy blandos son en algunos casos valientes, y otros, firmes y sufridos, son cobardes. Y, ciertamente, también es propio del valor, según se cree, comportarse de una cierta manera ante la muerte y el dolor que la acompaña; pues si un hombre es capaz de soportar racionalmente el calor y el frío, y otros padecimientos de este tipo que no son peligrosos, pero frente a la muerte se muestra blando y lleno de miedo, no por ningún otro sentimiento, sino por la misma destrucción, mientras que otro es débil frente a estos padecimientos, pero impasible ante la muerte, se tendrá al primero por cobarde, y al último, por valiente. Porque hablamos de peligro solamente en el caso de los acontecimientos temibles que nos acercan a lo que causa una destrucción de este tipo, y el peligro aparece cuando se ve cerca la muerte.

Las cosas temibles, pues, respecto de las cuales decimos que un hombre es valiente son, hemos dicho ya, las que se manifiestan capaces de causar un dolor destructivo, suponiendo que éste aparezca cerca y no lejos, y sea o parezca ser de una magnitud proporcionada al ser humano. Porque hay cosas que, necesariamente, tienen que parecer temibles a todo hombre y trastornarlo, ya que nada impide que, así como el calor, el frío y algunas otras fuerzas estén por encima de nosotros y de las disposiciones del cuerpo humano, así también lo estén algunos sufrimientos del alma.

Así pues, los cobardes y los temerarios son engañados por sus modos de ser: el cobarde, porque cree temible lo que no lo es y muy temible lo que lo es poco; el temerario, por el contrario, porque lo temible parece inspirarle confianza, y lo muy temible le parece poco. En cambio, al valiente las cosas le aparecen en su entera verdad. Por eso, no es valiente el hombre que soporta las cosas temibles por ignorancia (por ejemplo, si alguien quiere soportar los rayos, por ignorancia), ni tampoco aquel que, conociendo la magnitud del peligro, lo hace por arrebató (como los celtas⁶¹, que, después de haber tomado las armas, avanzan contra las olas); y, en general, el valor de los bárbaros va acompañado de arrebató.

A veces se soportan también los peligros a causa de otros placeres, ya que la ira procura un cierto placer al ir unida a la esperanza de la venganza. Sin embargo, si, a causa de este placer o de otro, alguien soporta la muerte, o para huir de dolores mayores, nadie justamente le dirá valiente. Pues si el morir fuera agradable, a menudo por incontinen-

⁶¹ Citados, por vez primera, por JENOFONTE (*Helénicas* VII 20) como formando parte del ejército de Dionisio de Siracusa, aliado de Esparta en su lucha contra Atenas y Corinto, en el año 368 a. C.

cia morirían los desenfrenados, como ocurre ahora cuando, aunque la muerte en sí misma no sea agradable, lo son las cosas que la causan, y muchos hombres por incontinencia se precipitan a sabiendas hacia ella; ninguno de ellos, sin embargo, sería considerado valiente, incluso si estaba perfectamente dispuesto a morir. Y ninguno de los que huyen del sufrimiento, como muchos lo hacen, es valiente; como dice Agatón⁶²:

1230a *De entre los mortales, los pusilánimes, vencidos por el
[sufrimiento,
desean la muerte.*

Así, también, los poetas en sus fábulas cuentan que Quirón⁶³ a pesar de ser inmortal, imploró morir a causa del dolor de sus heridas.

5 Se puede decir casi lo mismo de todos cuantos por experiencia soportan los peligros; es, sin duda, de esta manera como lo hacen la mayoría de los soldados. Pues sucede lo contrario de lo que pensaba Sócrates, cuando afirmaba que el valor era una ciencia. Ya que no es por conocer los peligros por lo que son osados los marinos que saben cómo mantenerse a flote, sino porque conocen los recursos de que
10 disponen en los peligros; tampoco el valor consiste en combatir con una audacia extraordinaria, pues entonces la fuerza y la riqueza constituirían el valor, como dice Teognis:

*porque todo hombre queda domado por la pobreza*⁶⁴.

⁶² NAUCK, fr. 7. Agatón, poeta trágico ateniense, aparece también citado por Platón en el *Banquete*.

⁶³ Centauro sabio de Tesalia, preceptor de Aquiles, según el mito. Herido, accidentalmente, por una saeta envenenada de Heracles, transfirió su inmortalidad a Prometeo.

⁶⁴ TEOGNIS, 177.

Manifiestamente, con todo, algunos, a pesar de ser cobardes, hacen frente a la situación por experiencia, y esto porque creen que no hay peligro, ya que conocen los auxilios. Una prueba de ello es que, cuando creen que no tienen
15 auxilio, sino que el peligro es ya inminente, no resisten. Pero, entre todos estos motivos, los hombres que por vergüenza resisten parecen sobre todo valientes, como nos dice Homero de Héctor, que hizo frente al peligro ante Aquiles:

y la vergüenza se apoderó de Héctor

y
*Polidamante será el primero en abrumarme de injurias*⁶⁵. 20

y éste es el valor cívico. Sin embargo, el verdadero valor no es éste ni ninguno de los otros, aunque se parezca a ellos, como el valor de los animales salvajes, que por impulso se precipitan hacia los golpes. En efecto, uno debe hacer frente al peligro, no por temor a ser despreciado, no por causa de la ira, ni por pensar que no va a morir, ni por poseer los
25 medios de protegerse, ya que no creará, al menos en estos casos, que haya algo que temer. Pero, puesto que toda virtud implica una elección (hemos dicho ya antes qué entendemos por esto: la virtud hace que se elija todo con vistas a algo, que es el fin, y esto es lo bueno), es evidente que, siendo el valor una virtud, hará que el hombre soporte las cosas temibles por algún fin, de tal manera que no es por ignorancia
30 (ya que, más bien, hace juzgar rectamente), ni por placer, sino porque es bueno, pues en el caso de que no sea bueno sino insensato, no lo soportará, porque sería vergonzoso.

Hemos hablado, sin duda, suficientemente en nuestro presente tratado de aquello respecto de lo cual el valor es un

⁶⁵ El primer verso no se encuentra en nuestras ediciones de HOMERO y el segundo es de la *Iliada* (XXII 100).

término medio, de los extremos entre los que se halla, de sus causas, y de qué poder tienen las cosas temibles.

2. *La moderación y la intemperancia*

35 Ahora hay que intentar definir la moderación y la intemperancia. El término «intemperante» tiene varios significados: en un sentido hace referencia a aquel que no ha sido refrenado o curado, como «indiviso» significa lo que no ha sido dividido, y, en un caso puede serlo, pero, en otro no, 1230b pues indiviso significa tanto lo que no puede ser dividido como lo que puede serlo, pero no lo ha sido aún. De manera semejante ocurre con intemperante: pues lo es no sólo el 5 que por naturaleza es incapaz de ser refrenado, sino también el que, siendo naturalmente susceptible de serlo, no ha sido todavía refrenado en cuanto a los errores respecto de los cuales el moderado obra con rectitud, tal como ocurre con los niños: se les llama intemperantes en este sentido; en cambio, son intemperantes, en otro sentido, los difíciles de curar o del todo incurables por medio de la corrección.

Aunque la palabra «intemperancia» tiene varios significados, es evidente que está en relación con determinados 10 placeres y dolores, y que, por el hecho de estar dispuestas las personas de tal o cual manera respecto de ellos, difieren entre sí y de los demás caracteres viciosos. Anteriormente hemos mostrado ya, de manera esquemática, cómo aplicamos 15 análogamente el término «intemperancia». Pues a los que, por causa de su insensibilidad, se muestran firmes ante estos placeres se les llama insensibles u otros nombres semejantes. Sin embargo, esta disposición no es del todo conocida y extendida, ya que todos yerran, más bien, en el otro sentido, y es innato en todos dejarse vencer por tales 20 placeres y ser sensibles a ellos. Son, especialmente, de esta

clase de tipos rústicos que nos presentan los autores de comedias, que no se acercan a los placeres, ni siquiera a los moderados y necesarios.

Puesto que el moderado se manifiesta en relación con los placeres, es necesario que también esté relacionado con ciertos apetitos, que es preciso identificar. El hombre moderado, en efecto, es moderado no acerca de todos los apetitos, ni de todas las cosas agradables, sino, al parecer, en lo que respecta a los objetos de dos de los sentidos, el gusto y el 25 tacto, y, a decir verdad, sólo de los del tacto. Pues el hombre moderado no está vinculado al placer de las cosas bellas mediante la vista —salvo en el apetito sexual—, ni al dolor causado por las cosas vergonzosas, su moderación está en relación con el placer o el dolor de los sonidos armoniosos o discordantes transmitidos por medio del oído, ni tampoco 30 con el placer o el dolor del olfato que proceden de los olores buenos o malos. Nadie, en efecto, es tratado como intemperante por experimentar o no estas sensaciones. Por ejemplo, si alguien, contemplando una estatua, un caballo o un hombre bello, u oyendo cantar, no desea ni comer, ni beber, ni entregarse a los placeres del amor, sino que solamente desea 35 contemplar las cosas bellas u oír a los que cantan, no podría ser considerado intemperante, como tampoco los seducidos por las sirenas. La moderación y la intemperancia se refieren a estas dos clases de objetos sensibles, respecto de las cuales sólo los animales son también sensibles y experimentan placer y dolor, es decir, las de los objetos del gusto y del tacto. En cuanto a los placeres que proceden de las otras 1231a sensaciones, están, evidentemente, constituidos de tal forma, que son todos insensibles por igual a ellos, por ejemplo, a un sonido armonioso o a la belleza. Los animales, en efecto, con toda evidencia, no se ven afectados de una manera digna de mención por la simple visión de objetos be-

llos o por audición de sonidos armoniosos, a menos que sobrevenga algo extraordinario. Tampoco son sensibles a los olores buenos o malos, aun cuando todos sus sentidos sean más agudos. Ellos gozan, es verdad, con ciertos olores, pero accidentalmente y no por sí mismos; entiendo «por sí mismos» los olores con los que gozamos sin esperarlos o recordarlos, por ejemplo, los placeres causados por los olores de las cosas de comer y beber (pues gozamos de estos olores gracias a otro placer, el de comer y beber); los olores agradables por sí mismos son, por ejemplo, los de las flores. Por eso, Estratónico⁶⁶ decía atinadamente que unas cosas huelen bien y otras son agradables. Pues no todos los placeres del gusto excitan a los animales, y éstos son los que perciben no con la punta de la lengua, sino con el gaznate, y la sensación experimentada se parece más al tacto que al gusto. Es por esta razón por la que los glotones no piden tener lengua grande, sino una garganta de grulla, como hacía Filóxeno⁶⁷, hijo de Erixis. Así pues, para decirlo simplemente, hay que afirmar que la intemperancia se refiere a los objetos del tacto, e, igualmente, el intemperante está en relación con los placeres de esta clase. En efecto, la embriaguez, la gula, la lascivia, la glotonería y todos los otros vicios semejantes tienen que ver con las sensaciones ya mencionadas y son partes en que se divide la intemperancia. Pero nadie es llamado intemperante si se excede en los placeres de la vista, del oído o del olfato, pues sin reproche censuramos estas faltas y, globalmente, todas las que no se incluyen en la expresión «dueño de sí», pues el que no es dueño de sí no es ni intemperante ni moderado.

⁶⁶ Músico contemporáneo (460-310 a. C.).

⁶⁷ Personaje de la comedia antigua y conocido, por tanto, de los lectores.

Así pues, insensible, o como haya que llamarlo, es aquella persona que es deficiente en todos aquellos placeres que prácticamente todos deben compartir y disfrutar, e intemperante el que se excede en ellos. Pues todos gozan, naturalmente, de estas cosas y las desean, y no son llamados intemperantes ni lo son, porque no experimentan más alegría que la debida cuando las consiguen, ni más dolor que el que deben, si no las consiguen; pero no son insensibles, porque no les faltan alegría o dolor, sino que, más bien, se exceden en ello.

Ahora bien, puesto que hay un exceso y un defecto en estas materias, es evidente que hay también un término medio, y este modo de ser es el mejor y contrario a los otros dos. Por esto, si la moderación es el mejor modo de ser respecto de las cosas relacionadas con el intemperante, la moderación será el término medio en relación con la categoría de objetos sensibles agradables ya mencionados, siendo un término medio entre la intemperancia y la insensibilidad; el exceso será la intemperancia, y el defecto, o bien carecerá de nombre o vendrá designado por los términos ya mencionados.

En nuestros razonamientos posteriores tendremos que definir con más exactitud la clase de placeres a que se hace referencia a propósito del dominio o no de sí mismo.

3. *La mansedumbre y la altivez*

De la misma manera, hemos de averiguar la naturaleza de la mansedumbre y de la altivez. Vemos, en efecto, que el término «manso» está en relación con el dolor que nace del impulso, a causa de una cierta disposición con respecto a este dolor.

Hemos presentado esto de una manera esquemática y hemos opuesto el colérico, difícil y salvaje, al servil e insensato (pues todos estos calificativos pertenecen a la misma

10 disposición); estos nombres designan, poco más o menos, en especial, a los que no se irritan cuando se debe, sino que se someten fácilmente a los ultrajes y se humillan ante el menosprecio; pues, con respecto a sufrir esta pena que llamanos ira, la lentitud se opone (aquí) a la rapidez, la dulzura a la violencia, y la corta duración a la prolongada. Y puesto
 15 que aquí, como en otras partes, según hemos dicho, hay un exceso y un defecto (pues el hombre altivo es el que experimenta este sentimiento más rápida y más vivamente y por más largo tiempo y cuando no debe y frente a los que no debe y con frecuencia, mientras que el servil hace lo contrario), es evidente que hay un carácter intermedio en esta desigualdad. Así pues, dado que ambos modos de ser son erróneos, es manifiesto que el intermedio es bueno, porque
 20 no se precipita ni se retrasa, ni se irrita con quienes no debe hacerlo, ni deja de hacerlo con los que debe. De manera que, puesto que la mansedumbre es el mejor modo de ser
 25 respecto de estos sentimientos, la mansedumbre será también un término medio, y el hombre manso tendrá el medio entre el altivo y el servil.

4. La liberalidad

También son términos medios la magnanimidad, la magnificencia y la liberalidad. La liberalidad se refiere a la adquisición y a la pérdida de riquezas. Aquel que en toda adquisición se alegra más de lo debido o que se aflige más de lo
 30 que se debe en toda pérdida es avaro, y aquel que las dos situaciones (le afectan) menos de lo debido es pródigo, mientras que el que las experimenta ambas como se debe es liberal (aquí y en los demás casos, por «como es debido» entiendo «según la recta razón»). Pero, puesto que los dos primeros modos de ser se manifiestan en el exceso y en el defecto, y

que donde hay extremos hay también un término medio, y este término medio es lo mejor, y que lo mejor es único para
 35 cada especie de acto, es necesario que la liberalidad sea un término medio entre la prodigalidad y la avaricia en la adquisición y pérdida de riquezas. Pero hablamos de riquezas y
 1232a de crematística en dos sentidos: pues existe, primero, el uso propio de la propiedad, por ejemplo, el uso de un calzado o de un vestido; luego, el uso accidental, no ciertamente a la manera en que alguien se podría servir del calzado como de un peso, sino como de un objeto para vender o alquilar, pues de esta manera se sirve uno de un zapato. El codicioso es el que se apasiona por el dinero, que entra entonces en la cate-
 5 goría de la posesión, en vez de su uso accidental. Pero el avaro puede ser también pródigo en la manera accidental de enriquecerse, pues busca el incremento de su riqueza en el modo natural de adquirirla. El pródigo carece de lo necesario, el liberal de lo superfluo. Sus especies difieren por exceso o por defecto en los dominios parciales; por ejemplo,
 10 son avaros el tacaño, el ruín y el codicioso: el tacaño, en no deshacerse de su dinero; el codicioso, en aceptar cualquier cosa; el ruín, en excitarse violentamente por pequeñas cantidades. Además, el que comete una injusticia por avaricia es tramposo y despojador. Análogamente, el término «pró-
 15 digo» incluye al derrochador, que gasta sin merma, y al irreflexivo, que no soporta la molestia de calcular.

5. La magnanimidad

En cuanto a la magnanimidad, hemos de definir sus características partiendo de los rasgos concedidos a los magnánimos. En efecto, igual que en el caso de otras cosas que, debido
 20 a su proximidad y semejanza hasta un cierto punto, escapan a la atención cuando lo sobrepasan, así también ocurre con la

magnanimidad. Por eso, los caracteres contrarios reivindic²⁵ can, a veces, la correspondiente cualidad; por ejemplo, el pródigo la del liberal, el arrogante la del noble, el temerario la del valiente; pues se interesan por las mismas cosas y, hasta un cierto punto, son limítrofes. Así, el valiente soporta los peligros y también el temerario, pero de manera diferente, y esta diferencia es muy grande. Designamos, pues, al magnánimo, según el sentido de la palabra, por una cierta grandeza y poder del alma. De suerte que parece asemejarse al hombre grave y magnífico, ya que la magnanimidad acompaña, evidentemente, a todas las virtudes; y juzgar correctamente los bienes grandes o pequeños es digno de elogio. Y parecen grandes aquellos bienes que persigue el poseedor del mejor modo de ser con respecto a tales placeres. Pero la magnanimidad es el mejor modo de ser, y cada virtud juzga rectamente el más y el menos en su dominio, precisamente como lo mandarían el sabio y la virtud, de manera que todas las virtudes acompañan a la magnanimidad o bien ella las acompaña a todas.

Otro rasgo, además, del magnánimo es que parece ser desdeñoso. En efecto, toda virtud hace a los hombres desdeñosos frente a las grandezas contrarias a la razón; por ejemplo, el valeroso, frente a los peligros (pues piensa que considerar peligrosa una cosa grande es vergonzoso, y que la cantidad no siempre es temible); el moderado, frente a los placeres grandes y numerosos: el liberal, frente a las riquezas. Pero ésta parece ser la característica del magnánimo, interesarse vivamente por pocas cosas, y éstas, de importancia y no porque a otro le parezcan tales; y se preocupará más de la opinión de un hombre bueno, que de la opinión de la multitud, como Antifonte⁶⁸, después de su condena, le dijo a Agatón

⁶⁸ El más antiguo de los oradores citados en el canon ático. Por haber colaborado en la revolución de los Cuatrocientos fue condenado a muerte.

que alababa su defensa. Y ser desdeñoso es el sentimiento particularmente propio del magnánimo. Por otra parte, en cuanto al honor, la vida y la riqueza, bienes que los hombres parecen buscar, no se inquietará por ellos, salvo por el honor; le afligiría el ser deshonrado y el ser gobernado por una persona indigna, y su mayor alegría es alcanzar el honor.

Pero, según esto, podría parecer que se contradice. En efecto, buscar ante todo el honor y despreciar a la multitud y la opinión, son cosas que no concuerdan. Sin embargo, al hablar así, hemos de distinguir. Pues el honor es pequeño o grande de dos maneras: difiere según que sea otorgado por una multitud cualquiera o por los que merecen consideración, y, además, (difiere) por el motivo, ya que un honor es grande no sólo por el número de los otorgantes y por su cualidad, sino también por el hecho de ser honorable; en realidad, el poder y todos los otros bienes honorables y dignos de esfuerzo son los que son verdaderamente grandes, de suerte que no hay virtud sin grandeza; por esto, se reconoce que cada virtud hace magnánimo en el dominio correspondiente, según hemos dicho⁶⁹. Sin embargo, al lado de las otras virtudes, hay una magnanimidad especial que hace que deba llamarse magnánimo, en sentido propio, a su poseedor. Y puesto que hay ciertos bienes que son honorables y otros no, según la distinción establecida antes, y de estos bienes, unos son verdaderamente grandes y otros no, y ciertos hombres son dignos y se estiman dignos de ellos, es entre éstos donde hay que buscar al magnánimo. Pero es necesario ha-

Este discurso a que se refiere Aristóteles fue pronunciado en el año 411 a. C. (Cf. TUCÍDIDES, VIII 68.)

⁶⁹ Distingue, pues, Aristóteles un honor grande y un honor pequeño. Es grande el honor, cuando es tributado por hombres de bien y por causa de la virtud; es pequeño, cuando procede de hombres cualesquiera y por motivos baladíes.

cer una cuádruple distinción. En efecto, hay quien es digno de grandes cosas y se considera digno de ellas; hay también cosas pequeñas y quien es digno de ellas y se considera a sí mismo digno de ellas, y están, en fin, los casos contrarios para cada una de estas situaciones. Tal sería el caso de aquel que, siendo digno de cosas pequeñas, se juzgara digno de grandes bienes honorables, y de aquel que, siendo digno de grandes cosas, se juzgara digno de pequeñas. Ahora bien, el hombre digno de cosas pequeñas y que se juzga digno de grandes es reprochable, pues es insensato, y no está bien pretender conseguir lo que está más allá de sus méritos; pero es también reprochable la persona que, siendo digna de que tales bienes le pertenezcan, se juzga indigna. Resta, entonces, lo contrario de estos dos casos: la persona que, siendo digna de grandes cosas, se juzga digna de ellas y es tal que se juzga a sí misma digna; ésta es digna de elogios y es un término medio entre las otras dos. Así pues, en lo que respecta a la elección y uso del honor y de los otros bienes honorables, la magnanimidad es la mejor disposición, y no está en relación con lo útil; y atribuimos también esto al magnánimo; y puesto que el modo de ser intermedio es, asimismo, el más laudable, es evidente que la magnanimidad es también un término medio.

De entre los contrarios, como lo hemos descrito en nuestro esquema, la vanidad es el modo de ser que hace que uno se juzgue digno de grandes bienes no siéndolo. En efecto, llamamos vanidosos a los que se creen dignos de grandes honores cuando no lo son. La pusilanimidad es la disposición que hace que uno no se juzgue digno de grandes bienes cuando es digno de ellos; así, es pusilánime aquel que posee las cualidades que hacen que se le considere, con razón, digno de estos honores, mientras que él no se juzga digno de nada grande. Por consiguiente, la magnanimidad es, ne-

cesariamente, un término medio entre la vanidad y la pusilanimidad. El cuarto tipo de hombre que hemos distinguido no es del todo reprochable, ni tampoco magnánimo, ya que no tiene que ver con nada grande. En efecto, este hombre no es ni se cree digno de grandes cosas, y así no es lo contrario del magnánimo. Ciertamente juzgarse digno de pequeñas cosas y serlo puede parecer lo contrario de ser y juzgarse digno de grandes cosas. Pero no es su contrario ni siquiera por el hecho de ser censurable, ya que se comporta como ordena la razón, y es por naturaleza idéntico al magnánimo, ya que ambos se juzgan dignos de las cosas que lo son. Y podría llegar a ser magnánimo, ya que se juzgará digno de aquello de lo que lo es. En cambio, el pusilánime no se juzga digno de grandes bienes honorables que, ocasionalmente, se le ofrecen; y ¿qué haría si fuera digno de pequeños honores? Pues, o bien se creería engreídamente digno de grandes honores, o bien de honores aún menores. Por esto, nadie llamaría pusilánime a un meteco que se juzgara indigno de mandar y se sometiera a la autoridad; pero sí se consideraría tal al hombre de noble linaje que juzgara que el mandar es una gran cosa.

6. *La magnificencia*

También el hombre magnífico se relaciona no con cualquier acción y elección, sino con el gasto, salvo si hablamos de manera metafórica. Sin gastos, la magnificencia no existe, ya que es lo que corresponde a un ornato, y el ornato surge no de cualquier clase de gasto, sino de sobrepasar lo necesario. Aquel que escoge deliberadamente la grandeza correspondiente a un gasto grande y aspira a esta clase de término medio y con vistas a un tal placer, es magnífico; pero aquel que sobrepasa lo necesario y de manera discordante no tiene

1233b nombre. Sin embargo, no deja de tener cierta afinidad con aquellos a los que algunos llaman groseros y fastuosos. Por ejemplo, si una persona rica que va a gastar por la boda de un ser querido considera adecuado hacer sólo los preparativos que corresponden a unos comensales sobrios⁷⁰, es mezquina; pero aquel que recibe a sus huéspedes con un gran banquete, no para ganarse una reputación ni con vistas al poder, se parece a un fastuoso. Aquel que acoge según el mérito y como aconseja la razón, es magnífico, porque lo conveniente está de acuerdo con el mérito, y nada es conveniente más allá del mérito. Es necesario que lo conveniente esté de acuerdo con cada uno, es decir con la persona que obra, con la que recibe y con la ocasión; por ejemplo, lo que conviene a la boda de un siervo no es lo mismo que lo que conviene a la boda de un ser querido. Y está en función de uno mismo, si es una cantidad o una calidad adecuada; por ejemplo, la gente creyó que la embajada que Temístocles había conducido a Olimpia, no era adecuada a él⁷¹, a causa de sus antecedentes muy humildes, sino a Cimón. Sin embargo, el hombre indiferente en cuanto al mérito no se encuentra en ninguna de estas categorías.

15 Lo mismo ocurre con respecto a la liberalidad; uno puede no ser ni liberal ni avaro.

⁷⁰ En el texto *agathodaimonistás*, es decir, bebedores que sólo beben por el *agathòs daimòn*, el buen genio al que se brindaba al fin del banquete y principios del simposio, y, por lo tanto, la expresión equivale a «bebedores moderados» (*Diccionario griego-español*, redactado bajo la dirección de F. RODRIGUEZ-ADRADOS, Madrid, 1981, I, pág. 9).

⁷¹ La gente echó en cara a Temístocles (cf. PLUTARCO, *Vida de Temístocles* 5) la magnificencia desplegada en el peregrinaje oficial a los Juegos Olímpicos.

7. Otros modos de ser laudables o censurables

En general, todos los otros modos de ser éticos, laudables o censurables, son un exceso o un defecto o un término medio con respecto a una pasión; por ejemplo, el envidioso y el malévolo. Pues, según la denominación respectiva, la envidia consiste en afligirse por los que son felices según sus méritos: mientras que la pasión del malévolo carece en sí misma de nombre, pero, evidentemente, su poseedor se alegra de las desgracias inmerecidas; y el término medio entre ellos es aquel que se indigna (lo que los antiguos llamaban justa indignación), es decir, entristecerse por las desgracias y prosperidades inmerecidas, pero alegrarse por las merecidas. Por esto, es por lo que se cree que la indignación es una divinidad⁷².

El pudor es un justo medio entre la desvergüenza y la timidez. El que no considera la opinión de nadie es desvergonzado, pero aquel que hace caso, por igual, de todos es tímido, y aquel que considera la opinión de la gente manifestamente buena es reservado.

La amabilidad es un término medio entre el desabrimiento y la adulación. En efecto, aquel que se acomoda fácilmente a los deseos es adulador; aquel que choca con todos es desabrido, y aquel que no se asocia ni se opone a cualquier placer, sino que cede en lo que parece ser lo mejor, es amable.

La dignidad es un término medio entre la antipatía y la obsequiosidad. Aquel que vive despreciando a todos es antipático; el que en todo hace caso a los demás y es inferior a todo, es obsequioso; pero aquel que actúa de esa manera en

⁷² La Némesis o justa indignación divina, particularmente, a causa de la insolencia humana.

unos casos pero en otros no, y respecto a las personas que lo merecen, es digno.

El verídico y sencillo, a quien llaman sincero, es un término medio entre el disimulado⁷³ y el fanfarrón. Aquel que, mintiendo y a sabiendas, dice las peores cosas sobre sí mismo es disimulado; aquel que dice lo mejor, es jactancioso; el que habla de sí mismo tal como es, es verídico, y en frase de Homero, inspirado; en general, uno es amigo de la verdad, y el otro de la mentira.

La gracia es también un término medio, y el gracioso se encuentra entre el rudo e intratable y el bufón. En efecto, como en lo referente al alimento el remilgado difiere del voraz en que uno no acepta nada o poco y difícilmente, mientras que el otro lo toma todo fácilmente, así también el rudo con relación al hombre vulgar y bufón. El primero no acepta nada risible, o difícilmente; el otro todo, fácilmente y con gusto. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro es lo correcto, sino que hay que aceptar unas cosas sí y otras no, y según la razón. Así lo hace el gracioso. La prueba de ello es la misma de siempre; en efecto, esta gracia —y no aquella a la que aplicamos el término metafóricamente— es el modo de ser más conveniente, y un modo de ser intermedio es laudable, pero los extremos son censurables. Pero puesto que hay dos clases de donaire —uno consiste en alegrarse de una broma incluso dirigida contra uno mismo, si es realmente graciosa, en lo cual entra también la burla, y el otro consiste en el poder inventar tales cosas—, son diferentes uno de otra, pero

⁷³ En el original, *eirōn*. A este respecto, dice Tricot: «Teofrasto en sus *Caracteres* define la ironía como una afectación de humildad en los actos y en las palabras. El *eirōn* es el reticente, el disimulado, pero esta traducción no abarca todo el término griego. Se sabe que Sócrates empleaba la ironía, haciéndose el ingenuo, remedando al ignorante» (J. TRICOT, *L'Étique à Nicomaque*, París, 1960, pág. 111).

ambos son términos medios. Pues el hombre que es capaz de inventar historias susceptibles de divertir a una persona de buen juicio aun cuando la broma vaya dirigida contra ella misma, estará en un término medio entre el grosero y el indiferente; esta norma es mejor que la que dice que la burla no sea causa de dolor para el que ha sido objeto de ella, quienquiera que sea, porque se debe, más bien, complacer al que está en un justo medio, y ésta es la persona de buen juicio.

Todos los modos de ser intermedios son laudables, pero no son virtudes, ni sus contrarios, vicios, porque no implican una elección. Y todos ellos se encuentran en las divisiones de las pasiones, pues cada una es una pasión. Pero, puesto que son naturales, contribuyen a las virtudes naturales, pues de hecho cada virtud, como se dirá más adelante⁷⁴, existe de una manera natural y de otra manera, cuando se acompaña de prudencia. Así, la envidia contribuye a la injusticia (ya que las acciones que surgen de ella afectan a otro), y la justa indignación a la justicia, y el pudor a la moderación (por ello, se califica también la moderación en este género); pero el hombre verídico y el mentiroso son, respectivamente, sensato e insensato⁷⁵.

Por otra parte, el término medio es más contrario a los extremos que cada uno de ellos entre sí, porque el término medio no acompaña ni a uno ni a otro, y los extremos aparecen a menudo juntos, y a veces los mismos hombres son valientes y cobardes, pródigos en ciertas cosas y tacaños en otras, y en general inconstantes en el mal sentido; porque

⁷⁴ En *Ética Nicomáquea* (1144b15-17): «En la parte moral del alma hay dos formas de virtud, la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas la virtud por excelencia no se da sin prudencia.»

⁷⁵ Ya que la veracidad contribuye a la prudencia y la mentira a la necedad.

5 cuando son con razón inconstantes, surgen los términos medios, ya que el término medio se encuentra, en cierto modo, en los extremos.

Las cualidades de los contrarios no parecen pertenecer ambas, igualmente, a los extremos en sus relaciones con el término medio, sino que (se dan) unas veces por exceso y otras por defecto. Las causas son las dos primeras razones mencionadas, es decir, la rareza (por ejemplo, de aquellos que son insensibles a los placeres) y el hecho de que el error a que estamos más inclinados parece ser más contrario al término medio; y en tercer lugar, que el extremo que más se asemeja al término medio parece menos contrario a él; por ejemplo, como sucede con la temeridad respecto de la valentía, y con la prodigalidad respecto de la liberalidad.

Así pues, hemos hablado ya suficientemente de las otras 15 virtudes dignas de elogio; ahora hemos de hablar de la justicia.

LIBRO VII*

SOBRE LA AMISTAD

1. *Naturaleza de la amistad*

Qué es la amistad, cuáles son sus cualidades, qué es un amigo, si la amistad tiene uno o varios significados, y en este caso, cuántos significados, y, asimismo, cómo hay que tratar a un amigo y qué es lo justo⁷⁶ en la amistad, todas estas cuestiones exigen una investigación no menor que lo que es bello y deseable en lo referente a los caracteres. 1234b20

En efecto, la tarea de la política consiste, sobre todo, según parece, en promover la amistad; y, por eso, se dice que la virtud es útil, pues es imposible que sean amigos entre sí 25

* Los libros IV, V y VI de la *Ética Eudemia* se corresponden con los libros V, VI y VII de la *Ética Nicomáquea*.

⁷⁶ En el texto, *tò dikaion*, que algunos traducen por «justicia». Sin embargo, se ha querido ver la diferencia: «*tò dikaion* es el principio de la justicia o justicia en abstracto; *dikaíosynē* es el hábito de actuar de acuerdo con el principio» (J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1892, I, pág. 374).

los que son recíprocamente injustos⁷⁷. Además, todos decimos que la justicia y la injusticia se manifiestan especialmente en relación con los amigos; y se reconoce que el mismo hombre es a la vez bueno y amigo, y la amistad una cierta propiedad moral; y si uno desea hacer que los hombres no se traten injustamente, basta con hacerlos amigos, pues los verdaderos amigos no cometen injusticias uno contra otro. Pero, igualmente, si son justos, tampoco se perjudicarán; por consiguiente, la justicia y la amistad son lo mismo o casi lo mismo. Además de esto, consideramos que el amigo es uno de los mayores bienes, y que la carencia de amistades y la soledad es lo más terrible, porque toda la vida y el trato voluntario con los demás tienen lugar con los amigos; pasamos, en efecto, nuestros días con nuestro familiares, parientes y amigos, o con los hijos, padres y esposa⁷⁸, y los actos privados de justicia para con los amigos dependen solamente de nosotros, mientras que las acciones justas respecto de los demás hombres están determinadas por la ley y no dependen de nosotros.

Muchas son las cuestiones que surgen en torno a la amistad. Ante todo, se la considera desde el exterior y se le da al término demasiada extensión. En efecto, algunos pretenden que el semejante es amigo del semejante, de donde se dice:

⁷⁷ En Aristóteles aparecen estrechamente unidos justicia, virtud y amistad. Así, nos dice en la *Ética Nicomáquea* (1161b11) que «en la comunidad radica toda la virtud».

⁷⁸ Para todo este pasaje puede consultarse el cap. 9 del libro III de la *Política*, especialmente cuando dice que de la comunidad de casas y familias «surgieron en las ciudades las alianzas de familias, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común es amistad» (1280b36-39).

La divinidad conduce siempre al semejante hacia el semejante,

al grajo hacia el grajo...

*el ladrón conoce al ladrón y el lobo al lobo*⁷⁹.

Y los filósofos de la naturaleza ordenan toda la naturaleza tomando como principio que lo igual va hacia lo igual, debido a lo cual Empédocles dijo que el perro se sienta sobre la teja por ser lo más semejante a él⁸⁰.

Algunos, pues, llaman así al amigo. Otros, en cambio, dicen que lo contrario es amigo de lo contrario, pues lo que es amado y deseado es amigo de todos, y lo seco no desea lo seco, sino lo húmedo, de donde se dice:

la tierra ama la lluvia

y

*El cambio de todas las cosas es agradable*⁸¹,

y el cambio tiende hacia su contrario. Pero lo semejante es enemigo de lo semejante, ya que

*el alfarero tiene inquina del alfarero*⁸²

⁷⁹ El primer verso es de la *Odisea* (XII 218). El segundo (citado también en la *Gran Ética* 1208b9, y en la *Ética Nicomáquea* 1155a35) y el tercero son de autores desconocidos.

⁸⁰ Filósofo de Agrigento que floreció hacia el 490 a. C. «Los perros echados sobre el tejado para proteger la casa escogían cada noche el mismo lugar: la teja que, explicaba Empédocles, habían impregnado de sus propios efluvios y que los atraía, pues, por la afinidad así establecida» (J. BOLLACK, *Empédocles III: Les origines. Commentaire*, I, París, 1969, pág. 169).

⁸¹ Los dos versos son de EURÍPIDES (NAUCK, fr. 698), citados también en la *Ética Nicomáquea* (1155b3 y 1154b28-29).

⁸² HESÍODO, *Trabajos y Días* 25.

y los animales que se alimentan de las mismas cosas son
20 enemigos entre sí. Así pues, estas opiniones discrepan ampliamente, pues también algunos piensan que lo semejante es amigo y lo contrario, anemigo:

*el menos se alza siempre como enemigo del más
y da comienzo a los días de odio*⁸³,

y, además, los lugares de los contrarios son separados, mientras que la amistad parece reunir a los hombres. Otros,
25 en cambio, (piensan que) los contrarios son amigos, y Heráclito censura al poeta que escribió:

*Ojalá que la discordia desaparezca de entre los dioses y los
[hombres]*⁸⁴,

pues no existiría armonía sin los sonidos agudos y graves, ni los animales sin los correspondientes contrarios que son el macho y la hembra.

30 Éstas son, pues, dos opiniones acerca de la amistad, demasiado generales y entre sí alejadas. Pero hay otras que están más cerca de los hechos observados y son más pertinentes al caso. En efecto, algunas personas creen que no es posible que los malos sean amigos, sino sólo los buenos; a otros les parece extraño que las madres no quieran a sus hijos (pues salta a la vista que esta amistad existe incluso
35 entre los animales; al menos mueren deliberadamente por sus hijos). Otros sostienen que sólo lo útil es amigo: prueba de ello es que todos buscan lo útil y rechazan lo inútil incluso en sus propias personas (como acostumbraba a decir Sócrates, el Viejo, poniendo como ejemplo la saliva, el pelo y las

⁸³ EURÍPIDES, *Fenicias* 539-60.

⁸⁴ *Iliada* XVIII 107.

uñas⁸⁵), y que eliminamos las partes del cuerpo que son inútiles, y, al final, el cuerpo mismo cuando muere, pues el cadáver es inútil. En cambio, aquellos para quienes es útil lo
1235 conservan, como en Egipto⁸⁶.

Ciertamente, todas estas cosas parecen opuestas unas a otras, porque lo semejante es inútil para lo semejante, y la contrariedad es lo más alejado de la semejanza, y lo contrario es lo más inútil para su contrario, porque un contrario
5 destruye a otro contrario. Además, a unos les parece fácil conseguir un amigo, a otros rarísimo reconocerlo e imposible sin una desgracia, ya que todos desean parecer amigos de los afortunados; otros juzgan indignos de confianza incluso a los que están a su lado en las desgracias, como si les
10 estuvieran engañando y fingiendo su actitud para obtener, gracias a su compañía en las desgracias, su amistad cuando de nuevo consigan la prosperidad.

2. Los fundamentos de la amistad

Debemos, pues, encontrar una definición que, al mismo tiempo, nos explique, lo mejor posible, los puntos de vista
15 sobre estas materias y resuelva las dificultades y contradicciones. Esto se obtendrá si las opiniones tienen manifiestamente un fundamento razonable, pues tal definición estará completamente de acuerdo con los hechos observados; pero, a la postre, las posiciones contrarias permanecerán, si lo que se ha dicho es verdad en un sentido pero no en el otro.

Existe también una dificultad: si lo querido es lo agradable o lo bueno. Admitamos, en efecto, que amamos lo que
apetecemos (esto ocurre con el amor, pues «no es amante el 20

⁸⁵ Transmitido por JENOFONTE en *Recuerdos de Sócrates* II 2, 53-4.

⁸⁶ Sabido es que los egipcios embalsamaban los cadáveres (cf. HERÓDOTO, II 86).

que no ama siempre»⁸⁷), y que el apetito tiende a lo agradable; en este caso, lo querido es lo agradable; si, al contrario, lo que amamos es lo que deseamos, (entonces lo querido es) lo bueno. Pero lo agradable y lo bueno son diferentes. Debemos, pues, intentar definir estas cuestiones y otras conexas con ellas tomando el siguiente punto de partida: la
 25 cosa deseada y objeto de volición es un bien o un bien aparente. Por eso, lo agradable es deseado, porque es un bien aparente; pues unos opinan que es un bien; otros se lo imaginan así sin ser de esta opinión (porque la imaginación y la opinión no se encuentran en la misma parte del alma). Es, pues, evidente que tanto el bien como lo agradable son objeto de amistad.

30 Una vez definido esto, hemos de tomar otra hipótesis. Ciertos bienes son buenos absolutamente; otros, buenos para ciertos hombres, pero no absolutamente; y las mismas cosas son absolutamente buenas y absolutamente agradables. En efecto, las cosas que son convenientes a un cuerpo sano, decimos que son absolutamente buenas para el cuerpo, pero
 35 no las que son convenientes a un cuerpo enfermo, como las medicinas y la amputaciones. Igualmente, las cosas agradables para un cuerpo sano e íntegro son absolutamente agradables para el cuerpo, por ejemplo, el vivir en la luz y no en la oscuridad, aunque sea lo contrario para el que padece oftalmía. Y el vino más agradable no es el que place al hombre cuya lengua ha sido estropeada por la borrachera, pues
 1236a los borrachos añaden vinagre (al vino), sino el que agrada al hombre que conserva el sentido intacto. Lo mismo ocurre con el alma: lo agradable no es lo que place a los niños y a los animales, sino a los adultos; al menos son estas cosas las que elegimos cuando recordamos unas y otras. Y la misma

⁸⁷ EURÍPIDES, *Troyanas* 1051.

relación que hay entre un niño o un animal y un adulto es la 5 que hay entre un hombre malo o necio y el hombre bueno y sabio; para éstos, lo agradable es lo que está de acuerdo con su modo de ser, y esto es lo que es bueno y bello.

Así pues, dado que el término «bueno» tiene varios significados (en efecto, llamamos buena una cosa por tal cualidad, a otra porque es útil y provechosa), y, además, lo agradable es, por una parte, lo absolutamente agradable y absolutamente bueno, y, por otra, lo que es agradable para unos y aparentemente bueno, es posible escoger y amar objetos in- 10 nimados por cada una de estas razones, y lo mismo con respecto al hombre; pues amamos a uno por sus cualidades y su virtud, a otro porque es útil y nos sirve, a otro porque es agradable y nos causa placer. Un hombre llega a ser amigo cuando, siendo amado, ama a su vez, y esta correspondencia 15 no escapa a ninguno de los dos.

Se sigue de esto, necesariamente, que hay tres clases de amistad, y que no se nombra en conjunto según un solo sentido, ni como las especies de un solo género ni de una manera del todo equívoca⁸⁸. En efecto, se nombran en relación con una clase de amistad que es la primera, como ocurre con la palabra «medicinal»: aplicamos este término al 20 alma, al cuerpo, al instrumento, a la obra, pero, propiamente hablando, a lo que es primero. Y lo primero es aquello cuya definición se encuentra en todos, por ejemplo, instrumento medicinal es aquel del que se sirve el médico, pero la definición de instrumento no se encuentra en la del médico. Por

⁸⁸ El concepto de amistad no es, pues, en Aristóteles ni un concepto unívoco ni un concepto plenamente equívoco, sino que está en una relación de dependencia causal, es decir, que los diversos significados de la palabra «amistad» se explican por referencia a la amistad primera fundada sobre la virtud. (Cf. V. DÉCARIE, *Aristote, Éthique à Eudème*, Paris, 1978, pág. 156-7.)

eso, en todas partes se busca lo primero, y puesto que lo universal es lo primero, se cree que lo primero es lo universal. Pero esto es un error. Por consiguiente, en el caso de la amistad, no puede uno tener en cuenta todos los hechos observados, porque, cuando no encaja una definición, se piensa que las otras amistades no existen. Sin embargo, existen, aunque no de la misma manera. Pero cuando la amistad primera no cuadra (en la idea de que siendo universal debería ser primera), se dice que las otras no son en manera alguna amistad. Con todo, existen muchas clases de amistad: esto ha sido dicho ya antes, puesto que hemos definido tres sentidos en el término amistad: uno lo hemos definido por la virtud, otro por la utilidad y el tercero, por el placer.

La amistad fundada en la utilidad es la de los más. Éstos, en efecto, aman a los otros porque les son útiles y en la medida en que lo son, como dice el proverbio:

Glauco, un auxiliar, es un amigo en tanto en cuanto combate a nuestro lado

y

los atenienses no conocen a los megarenses.

La amistad fundada en el placer es propia de los jóvenes, pues ellos tienen el sentido del placer. Por eso, la amistad de los jóvenes cambia fácilmente, porque, al cambiar de carácter con la edad, cambia también el placer. Pero la amistad según la virtud es la amistad de los mejores.

De estas consideraciones resulta evidente que la amistad primera, la de los buenos, es una amistad recíproca y una elección mutua, pues lo amado es amable para el que ama, y el mismo que ama es amable para el que es amado. Esta amistad sólo se encuentra en el hombre, porque sólo él percibe la elección.

Las demás clases de amistad, en cambio, se dan también entre los animales, pues la utilidad se encuentra, evidentemente, en cierto grado entre los hombres y los animales domésticos, y entre los mismos animales. Por ejemplo, la amistad entre el pájaro reyezuelo y el cocodrilo, según dice Heródoto⁸⁹, y la manera como hablan los adivinos del agrupamiento y dispersión de los pájaros. Pero los malos pueden ser amigos unos de otros por utilidad y por placer; sin embargo, niegan algunos que sean amigos, porque no poseen la amistad primera. El malo, en efecto, agraviará al malo y los agraviados no se aman entre ellos. Con todo, aman, pero no con la amistad primera, porque, al menos según las otras amistades, nada les impide amar, pues a causa del placer y a pesar del daño que se causan se soportan mutuamente, hasta que dejan de ser continentes. Parece que, cuando se considera la cuestión cuidadosamente, tampoco los que se aman unos a otros por placer son amigos, porque tampoco se da la amistad primera, pues ésta es estable, mientras que aquélla es inestable. Sin embargo, es amistad, como se ha dicho, pero no amistad primera, sino una forma derivada de ella. Por consiguiente, hablar de la amistad solamente en el primer sentido es forzar los hechos observados y decir necesariamente paradojas; es imposible hablar de todas las amistades según una sola definición. Resta, pues, lo siguiente: la primera amistad es, en cierto sentido, la única, pero, en otro sentido, lo son todas, no como homónimas unidas por azar unas a otras, ni como si pertenecieran a una sola especie, sino, más bien, como referidas a una especie única.

⁸⁹ HERÓDOTO, II 68, dice que el reyezuelo quita sanguijuelas de la garganta del cocodrilo. ARISTÓTELES (*Zoología* IX 6, 6) dice que limpian los dientes del cocodrilo. En realidad, cogen mosquitos de la boca abierta del cocodrilo (RACKHAM, *The Eudemian Ethics...*, pág. 372).

Pero, puesto que lo que es absolutamente bueno y lo que es absolutamente agradable se identifican, si nada se opone, y el verdadero amigo en sentido absoluto es el amigo primero, y éste es aquel que se escoge por sí mismo (pues es necesario que sea tal, ya que aquel para quien uno desea el bien por sí mismo debe, necesariamente, ser elegido por sí mismo), el verdadero amigo es también, en sentido absoluto, agradable. Pero todavía hemos de distinguir esto más, porque este problema exige reflexión: ¿es querido lo que es bueno para uno mismo o lo que es bueno absolutamente? ¿La actividad de amar va acompañada de placer, de suerte que incluso lo digno de afecto sea o no agradable? Es preciso conducir las dos cuestiones a una sola, porque las cosas que no son absolutamente buenas, sino posiblemente malas, deben ser evitadas, y lo que no es bueno para una persona no es nada para ella; pero esto es lo que se busca, que las cosas absolutamente buenas sean buenas de esta manera. Pues el bien, en sentido absoluto, es deseable, pero, para una persona, es lo bueno para ella, y las dos cosas deben armonizarse. Esto es lo que hace la virtud, y la ciencia política existe para producir esta armonía entre los que todavía no la tienen. Y el ser humano está bien dispuesto para ello y en este camino (pues, por naturaleza, las cosas que son absolutamente buenas son buenas para él), y esto es así para el hombre más que para la mujer, y para un bien dotado más que para los ineptos; pero el camino va a través de lo agradable y, por eso, es necesario que las cosas bellas sean agradables. Sin embargo, cuando estas cosas están en desacuerdo, es que uno todavía no es perfectamente bueno, pues puede surgir una incontinencia, ya que la incontinencia consiste en un desacuerdo entre el bien y lo agradable en el dominio de las pasiones.

10 Por consiguiente, puesto que la amistad primera está de acuerdo con la virtud, tales amigos serán buenos en sentido

absoluto, y esto, no por ser útiles, sino de otra manera. En efecto, lo bueno para una persona y lo bueno en sentido absoluto son cosas distintas; y como en el caso de lo útil, igualmente también en lo que atañe a los modos de ser, ya que lo que es útil en sentido absoluto es distinto de lo que es útil para alguien (de la misma manera que practicar ejercicios corporales es distinto que tomar medicamentos). Así, el modo de ser al que llamamos virtud del hombre (es doble) (admitamos, en efecto, que el hombre es por naturaleza bueno): la virtud de un ser naturalmente bueno es un bien absoluto, pero la de un ser que no lo es, sólo es buena para él solo.

Igualmente ocurre con la agradable. Pues hemos de detenemos aquí, y considerar si hay amistad sin placer, y en qué difieren, y en cuál de los dos se encuentra el amar; ¿acaso porque uno sea bueno, aunque no resulte agradable, pero no por esto último?, y como el amar se dice en dos sentidos⁹⁰, ¿acaso porque lo bueno en acto no parece (que pueda darse) en esto sin placer? Es evidente que, como en la ciencia los estudios y conocimientos recientes son más perceptibles a causa de su agrado, así también ocurre con el reconocimiento de las cosas que son familiares, y la razón es la misma en ambas circunstancias. En todo caso, por naturaleza, lo absolutamente bueno es absolutamente agradable, y lo que es bueno para unos es agradable para ellos. Así, lo semejante place de inmediato a lo semejante, y el hombre es el más agradable para el hombre; de manera que, puesto que esto es así con las cosas imperfectas, es evidente que también con las perfectas, y el hombre bueno es perfecto. Pero si la amistad en acto es una elección recíproca, acompañada de placer, del conocimiento mutuo, es evidente que, en ge-

⁹⁰ En acto y en potencia.

neral, la amistad primera es la elección recíproca de seres absolutamente buenos y agradables, precisamente por ser buenos y agradables, y la amistad es este modo de ser del cual nace tal elección. Pues su función es una actividad, que no es exterior sino interior en aquel que ama, mientras que la función de toda facultad es exterior, pues se encuentra o en otro o en el mismo ser en tanto que otro. Por eso, amar es alegrarse, pero no ser amado; porque ser amado no es una actividad del objeto amado, sino que el acto es propio de la amistad; y amar se encuentra en los seres animados, pero ser amado también en los seres inanimados, ya que también las cosas inanimadas son amadas. Pero, puesto que amar en acto consiste en usar del objeto amado en cuanto amado (así, el amigo es objeto de amor para su amigo en tanto que amigo, y no en tanto que músico o médico), el placer de la amistad es el que dimana de la misma persona en cuanto es ella misma, pues su amigo la ama por ella misma, no porque sea otra persona. Por consiguiente, si no se alegra de su amigo en tanto que es bueno, no es la amistad primera, y ninguna circunstancia accidental debe producirle más estorbo que deleite le causa el bien. ¿Qué pues? Si una persona huele mal, es apartada; ella debe contentarse con nuestra benevolencia sin vivir en nuestra compañía.

Ésta es, pues, la amistad primera que todos reconocen. Las otras se consideran amistades por referencia a ella y también son discutidas, pues la amistad se tiene por estable, pero sólo la primera es estable; en efecto, un juicio ya formado es estable, y el no hacer las cosas repentinas y fácilmente crea un juicio recto. No hay, además, amistad estable sin confianza, y no hay confianza sin tiempo. Es preciso, en efecto, someterla a prueba, como dice Teognis⁹¹:

⁹¹ Vv. 125-6.

No puedes conocer la mentalidad de un hombre o una [mujer antes de ponerlos a prueba como a una bestia de carga. 15

No hay amigos sin tiempo, sino sólo un deseo de ser amigos. Y a menudo un determinado modo de ser se toma por amistad; pues personas deseosas de ser amigas, por el hecho de hacerse unas a otras todos los servicios de la amistad, creen, no que desean ser amigas, sino que ya lo son. Pero con la amistad ocurre como con las otras cosas: la gente no está sana simplemente por desear estar sana, de suerte que no es por desear ser amigo por lo que uno ya es amigo. He aquí una señal: hay fácilmente desacuerdo entre los que, sin prueba, se encuentran en esta disposición, pero en los casos en que han permitido recíprocamente ser puestos a prueba no discrepan con facilidad, mientras que en los casos en que no lo han hecho así, serán fácilmente persuadidos cuando los que quieren desunirlos aporten pruebas. Al mismo tiempo, es evidente que esta amistad no existe entre los malos, porque el malo es desconfiado y malévolos con todos, ya que mide a los otros por sí mismo. Por esto, los buenos son fáciles de engañar, si no se vuelven desconfiados por experiencia. Pero los malos prefieren los bienes naturales a un amigo: ninguno de ellos ama a las personas más que a las cosas. Y, así, no son amigos, porque no tiene realidad el proverbio, «las cosas de los amigos son comunes»; el amigo resulta ser un accesorio de las cosas, y no las cosas un accesorio de los amigos.

Por eso, la amistad primera no se encuentra entre muchos hombres, porque es difícil someter a prueba a muchos: sería preciso convivir con cada uno. No se debe escoger a un amigo como se escoge a un vestido. Ciertamente, en todo parece ser propio del hombre sensato escoger lo mejor

entre dos cosas; por ejemplo, si durante mucho tiempo uno
 40 ha estado llevando el peor vestido y todavía no se ha puesto
 1238a el mejor, deberá escoger este último; pero, en lugar de un
 antiguo amigo, no se debe escoger al que se ignora si es
 mejor. Porque no hay amigo sin prueba y de un solo día, si-
 no que se precisa tiempo. Por eso ha llegado a ser prover-
 bial: «el medimno de sal». Al mismo tiempo, si un amigo
 tiene que ser realmente tu amigo, debe ser no sólo bueno de
 5 manera absoluta, sino también bueno para ti; en efecto, es bue-
 no absolutamente por ser bueno, pero es amigo por ser bueno
 para otro; pero es bueno y amigo absolutamente, cuando es-
 tas dos cualidades se armonizan, de manera que lo que es
 absolutamente bueno es también bueno para otro; o bien
 puede no ser absolutamente bueno y ser, sin embargo, bue-
 no para otro, por ser útil. Pero el hecho de amar impide ser
 10 amigo de muchos al mismo tiempo, pues no es posible ser ac-
 tivo respecto de muchos al mismo tiempo.

De estas consideraciones se deduce claramente la exacti-
 tud en la afirmación de que la amistad forma parte de las
 cosas estables, de la misma manera que la felicidad se basta
 a sí misma. Y se ha dicho con razón:

15 *la naturaleza es estable, pero no las riquezas*⁹²,

pero es mucho más bello decir «la virtud» que la naturaleza.
 También se dice que el tiempo revela al amigo, y las des-
 gracias más que la buena suerte. Pues entonces es evidente
 que «los bienes de los amigos son comunes», porque sólo
 éstos escogen, en lugar de los bienes o males naturales so-
 metidos a la buena y a la mala suerte, al ser humano con
 preferencia a la existencia de unos y a la ausencia de otros.
 20 Y la desgracia pone de manifiesto quiénes no son realmente

⁹² EURÍPIDES, *Electra* 941.

amigos, sino que lo son por alguna utilidad fortuita. Y el
 tiempo manifiesta ambas cosas, pues ni siquiera el amigo
 útil se revela rápidamente, sino, más bien, el agradable, a
 excepción, sin embargo, del que es absolutamente agrada-
 ble, que tampoco se revela rápidamente. Los hombres, en
 efecto, son semejantes a los vinos y a los alimentos: lo agra-
 dable de estas cosas se manifiesta rápidamente, pero cuando
 25 el tiempo se prolonga, se hacen desagradables y no dulces,
 y lo mismo ocurre con los hombres. En efecto, lo que es
 agradable de manera absoluta debe definirse por el fin y por
 el tiempo. La mayoría estaría de acuerdo en juzgar no sólo a
 partir de los resultados, sino como ocurre con la bebida que
 llaman más dulce, porque la bebida deja de ser agradable no
 a causa del resultado inmediato, sino porque su agrado no es
 continuo, aun cuando al principio nos haya engañado com-
 pletamente.

En conclusión, la amistad primera, por la cual se nom- 30
 bran las otras, está basada en la virtud y aparece gracias al
 placer de la virtud, como se ha dicho antes. Las otras formas
 de amistad tienen lugar entre los niños, los animales y los
 malos. De ahí los proverbios: «cada edad se complace con
 los de su edad», y «el malo se une con el malo por pla-
 cer»⁹³. Asimismo, los malos pueden ser agradables entre sí,
 35 no por ser malos o neutrales, sino en tanto que todos tienen
 algo bueno y, así, concuerdan unos con otros (por ejemplo,
 en el caso de dos músicos que uno es aficionado a la música
 y el otro es músico). Además, pueden ser útiles y beneficio-
 sos unos para otros (no absolutamente, sino con vistas a una
 intención particular), no en cuanto que son malos o neutra-
 les. Es también posible que un hombre malo sea amigo de
 un hombre bueno, pues pueden prestarse servicio según sus
 1238b

⁹³ EURÍPIDES, *Belerofonte* (NAUCK, fr. 298).

intenciones: el malo puede serle útil al bueno según la intención actual de este último, y el bueno puede serlo para el incontinente según su intención y para el malo según la intención conforme a la naturaleza. Y le deseará buenas cosas: absolutamente, las que son absolutamente buenas; condicionalmente, las que son buenas para el amigo, en tanto que puedan ser beneficiosas en la pobreza y la enfermedad, y estas últimas a causa de los bienes absolutos; por ejemplo, tomar un medicamento, que no lo desea en sí mismo, sino a causa de un fin particular. Además, estas relaciones de amistad pueden establecerse según la manera como son amigos entre sí los que no son buenos; el malo puede ser agradable no en tanto que es malo, sino en cuanto que participa de alguna característica común con el otro, por ejemplo, si es músico, o incluso en cuanto que hay algo equitativo en todos (por esto, algunos son sociables, aun cuando no sean buenos), o en cuanto que concuerdan, ya que todos tienen algo de bueno.

3. *Amistad e igualdad*

Éstas son, pues, tres especies de amistad. En todas ellas, la amistad indica de alguna manera igualdad, pues, incluso los amigos según la virtud, lo son entre sí en una cierta igualdad de virtud.

Pero hay otra variedad en las amistades: la que se funda en la superioridad, como la de un dios hacia el hombre, pues ésta es otra especie de amistad, y, globalmente, la del gobernante y la del gobernado. También es diferente la justicia, ya que es por analogía por lo que es igual, no por el número. En esta clase se encuentra la del padre hacia su hijo y la del bienhechor hacia su favorecido. Y entre estas mismas clases de amistad hay variedades: la del padre hacia el

hijo difiere de la del hombre hacia su mujer: ésta se parece a la del gobernante hacia su súbdito, mientras que la primera a la del bienhechor hacia su favorecido. Pero en estas clases de amistad no existe, o no existe de la misma manera, la correspondencia en el amor. Sería, en efecto, ridículo reprochar a la divinidad no amar, a su vez, de la misma manera que es amada, o que el gobernado reprochara al gobernante, pues es propio del gobernante ser amado, no amar, o amar de otra manera. El placer también es diferente: el placer que proporciona a un hombre que se basta a sí mismo su propiedad o su hijo no es idéntico al del hombre que en la necesidad espera lo que le llegue. Así, también, en el caso de los amigos por utilidad o por placer: la amistad de los primeros se funda en la igualdad, la de los otros en la superioridad. Por esta razón, los que piensan estar en el primer caso se duelen, si no pueden ser útiles o beneficiosos de la misma manera, y lo mismo ocurre con el placer. Y esto es evidente entre los enamorados, ya que a menudo es la causa de contiendas recíprocas; en efecto, el amante no ve que la proporción no es la misma para ellos en lo que concierne al deseo. Por eso, dijo Enico⁹⁴:

Un amado, no amante, podría hablar así.

Sin embargo, ellos piensan que la proporción es la misma.

4. *Amistad y desigualdad*

Como hemos dicho, hay tres especies de amistad: según la virtud, según la utilidad y según el placer. Éstas se dividen, a su vez, en dos: las que se basan en la igualdad y las que se basan en la superioridad. Ambas son, ciertamente,

⁹⁴ Autor de la Comedia Antigua.

amistades, pero los verdaderos amigos son aquellos entre
 5 los cuales existe la igualdad, pues sería extraño que un
 hombre fuera amigo de un niño, aun cuando lo ame y sea
 amado. A veces es necesario que el superior sea amado, pe-
 ro si ama, se le reprochará amar a un ser indigno, pues el
 amor se mide por la dignidad de los que aman y por una
 cierta igualdad. Así, en ciertos casos, a causa de la insufi-
 10 ciencia de edad, uno no merece ser amado como ama; en
 otros, a causa de una superioridad en virtud, en nacimiento
 o en cualquier otra cosa semejante. Pues se debe esperar que
 el superior juzgue bien amar menos o no amar en la amis-
 tad, ya esté fundada en la utilidad, en el placer o la virtud.
 Así, surgen disputas entre aquellos que son ligeramente su-
 15 periores (en efecto, lo que es pequeño, en ciertos casos, no
 tiene importancia, como en el peso de la madera, mas sí la tie-
 ne en el peso del oro; pero lo pequeño se juzga mal, pues un
 bien propio parece grande por su proximidad, pero el ajeno
 parece pequeño, debido a su lejanía). En cambio, cuando la
 superioridad es excesiva, ni las mismas partes se preguntan
 si debe haber correspondencia en el amor o ser amado como
 se ama; por ejemplo, si se reclamara a la divinidad la reci-
 procidad de amor.

20 Es evidente, pues, que los hombres son amigos cuando
 se hallan en un plan de igualdad, pero se puede amar reci-
 procamente sin ser amigos. Y es evidente, también, por qué
 los hombres buscan más la amistad basada en la superioridad,
 que la basada en la igualdad, porque así consiguen dos
 cosas: ser amados y ser superiores. Por esta razón, algunos
 25 juzgan más digno al adúlador que al amigo, ya que la per-
 sona adulada parece poseer ambas ventajas. Tales son, sobre
 todo, los amigos de honores, ya que el ser admirado implica
 superioridad. Por naturaleza, unos nacen amorosos, otros am-
 biosos. El que se complace en amar más que en ser amado

es amoroso; pero el que goza siendo amado es ambicioso.
 De modo que el que se complace en ser admirado y amado 30
 es amigo de la superioridad, mientras que el que ama el pla-
 cer de amar es amoroso, ya que (este sentimiento) está en él
 necesariamente por el hecho de su actividad; ser amado, en
 efecto, es accidental, puesto que uno puede ser amado sin
 saberlo, pero no amar. Y corresponde a la amistad amar más 35
 que ser amado, pero ser amado se refiere, más bien, al obje-
 to del amor. Y he aquí la prueba: un amigo elegiría, si am-
 bas cosas no fueran posibles, conocer más que ser conocido,
 como hacen las mujeres en el caso de adopción, por ejem-
 plo, Andrómaca en la tragedia de Antífote⁹⁵. Pues el que-
 rer ser conocido parece ser un sentimiento egoísta y estar
 motivado por un deseo de recibir algún bien, pero no de ha- 40
 cerlo, mientras que uno quiere conocer para obrar y amar.
 Por esta razón, alabamos a los que continúan amando a sus 1239b
 muertos, pues conocen sin ser conocidos.

5. *Amistad y semejanza*

Se ha dicho, pues, que existen varias clases de amistad y
 cuántas, es decir, tres, y que hay una diferencia entre ser
 amado y ser correspondido en el amor, y en qué difieren los
 amigos que tienen una relación de igualdad y los que tienen
 una relación de superioridad. 5

Pero, puesto que la palabra «amigo» se emplea en un
 sentido más universal, como se ha dicho al principio, por
 aquellos que hacen intervenir consideraciones exteriores al
 tema (unos dicen que es lo semejante, otros, que lo contra-
 rio), hemos de hablar de estas amistades y de sus relaciones

⁹⁵ Poeta trágico que vivió en la corte de Dionisio el Antiguo (431-368 a. C.) y fue condenado por este tirano a morir azotado por no querer alabar las composiciones que hacía dicho tirano.

10 con las ya estudiadas. La semejanza se relaciona con el placer y también con el bien, pues éste es simple, pero el mal polimorfo. El hombre bueno es siempre semejante a sí mismo y no cambia de carácter; el malo y el insensato no se parecen en nada por la tarde a lo que eran por la mañana. Por
15 esto, los malos, si no se ponen de acuerdo, no son amigos entre ellos, sino que se separan; y una amistad inestable no es amistad. Por consiguiente, es así como el semejante es amigo, porque el bien es semejante. Pero, por otra parte, es también querido bajo el punto de vista del placer, pues para los semejantes son agradables las mismas cosas, y cada uno
20 es agradable a sí mismo por naturaleza. Por esta razón, las voces, los modos de ser y la compañía de los miembros de la misma familia son lo más agradable entre sí, y lo mismo ocurre con los animales. En este sentido, es posible que también los malos se amen unos a otros:

*el malo se une con el malo por placer*⁹⁶.

Ahora bien, lo contrario es amigo de lo contrario en lo
25 que respecta a la utilidad, porque lo semejante es inútil a sí mismo; así, el señor necesita del esclavo, y el esclavo del señor, y la mujer y el hombre se necesitan el uno al otro; y lo contrario es agradable y apetecible en cuanto útil, no por estar contenido en el fin, sino como un medio para el fin. En efecto, cuando alcanza lo que apetece, ha alcanzado el fin, y no desea lo contrario; por ejemplo, el calor no desea al frío, ni lo seco desea a lo húmedo.

30 Pero, en un sentido, la amistad del contrario es también la del bien. En efecto, los contrarios se desean unos a otros a causa del término medio, como las dos partes de una con-

⁹⁶ Verso de EURÍPIDES, ya citado antes (1238a34).

traseña⁹⁷ se «desean» una a otra, pues nace así, a partir de los dos, una realidad que es el término medio. Por eso, accidentalmente es también la amistad del contrario, pero en sí es la amistad del término medio, porque los contrarios no se desean uno a otro, sino al término medio. En efecto, cuando
35 los hombres tienen mucho frío, si se calientan, se sitúan en el término medio, y cuando tienen demasiado calor, lo consiguen enfriándose, y así en otras cosas. De otro modo, estarían siempre en un estado de apetencia, no en el justo medio. Pero el que está en el medio se alegra sin apetito de las cosas agradables por naturaleza, mientras que los otros gozan con todo lo que les saca de su estado natural. Esta especie de relación se encuentra también entre los seres inanimados; pero la amistad surge cuando se trata de los seres vivos. Por eso, a veces, las gentes se alegran con las perso-
40 nas que no son semejantes a ellas; por ejemplo, los austeros 1240a se complacen con los joviales, y los activos con los perezosos, porque unos y otros se sitúan en el justo medio. Es por accidente, pues, como se dijo, por lo que los contrarios son amigos, y esto a causa del bien.

Se ha tratado, pues, de cuántas especies de amistad hay y de cuáles son los diferentes sentidos en que se habla de
5 amistad, de los que aman y de los que son amados, y de las condiciones en que son amigos y de aquellas en que no lo son.

6. *El amor a sí mismo*

La cuestión de saber si uno es o no su propio amigo requiere mucho examen. En efecto, algunos creen que cada uno es, ante todo, amigo de sí mismo, y sirviéndose de esta
10

⁹⁷ Referencia a las dos partes de un hueso o de una moneda, las cuales, una vez reunidas, permitían la identificación de sus poseedores.

amistad como de una norma, juzgan la amistad con respecto a los otros amigos. Según los argumentos y los rasgos característicos de los amigos, hay oposición o evidente semejanza entre los dos casos, pues esta amistad existe de una cierta manera analógica y no de una manera absoluta, porque ser
 15 amado y amar exigen dos elementos distintos. Por eso, más bien, un hombre es un amigo de sí mismo a la manera de lo que sucede con el incontinente y con el continente: se ha dicho de qué modo esto sucede, voluntaria o involuntariamente, por estar las partes del alma relacionadas entre sí de una cierta manera. Y todas estas cuestiones son semejantes: si uno puede ser su propio amigo o enemigo, y si uno puede
 20 tratarse injustamente; pues todas estas relaciones implican dos elementos distintos, ya que en cuanto que el alma es en cierto sentido doble, estas relaciones pueden existir, pero en cuanto que esos elementos no son distintos, ellas no pueden existir.

A partir de este modo de ser para consigo mismo, se distinguen los restantes modos de amistad, los cuales en los argumentos acostumbáramos a examinar⁹⁸. En efecto, se considera que un amigo es aquel que le desea a alguien cosas buenas o que cree que son buenas, no por causa de sí mismo, sino por causa del otro; y, en otro sentido, lo es también aquel que desea la existencia de alguien por causa de este otro y no por sí mismo; incluso si no reparte los bienes, sino que sólo (desea) la existencia, se juzgará que es, por encima de todo, amigo del otro; en un tercer sentido, es
 30 amigo aquel que elige convivir con alguien por causa de su compañía y no por razón de otra cosa: así, los padres desean la existencia de sus hijos, pero conviven con otras personas.

⁹⁸ Quizá una referencia al diálogo *Sobre la justicia*, en donde estas doctrinas habrían sido discutidas.

Todas estas clases de amistad están en conflicto unas con otras, pues los hombres no creen que son amados, a no ser que se desee, para unos, bienes, para otros, la existencia, para otros, la convivencia con ellos. Además, consideramos amistad al hecho de sufrir con el que sufre, no por una razón ajena, como los esclavos respecto de sus señores, que simpatizan con ellos, porque éstos son duros cuando sufren y
 35 no por causa de sus mismos señores, como las madres con sus hijos y los pájaros que comparten el dolor de sus semejantes. Pues, por encima de todo, el amigo desea compartir no sólo el dolor con su amigo, sino también el mismo dolor (por ejemplo, si está sediento, compartir la sed), si esto es posible, y si no lo es, experimentar el dolor más próximo. El mismo argumento vale para la alegría: es un rasgo de amistad
 1240b alegrarse por la única razón de que el otro se alegra.

Se dicen, además, sobre la amistad afirmaciones como: «la amistad es igualdad», «los verdaderos amigos tienen una sola alma». Todas estas afirmaciones se refieren al individuo, pues ésta es la manera como el individuo se desea el bien a sí mismo. Efectivamente, nadie se hace un bien a sí mismo por un motivo ajeno o para ganarse el favor de alguien, ni nadie dice, en cuanto individuo, que se beneficia; pues aquel que evidencia su amor desea parecer amar, pero no amar. Y desear, principalmente, la existencia, el convivir, el compartir la alegría y el dolor y ser, por tanto, una sola alma, y no poder vivir el uno sin el otro, sino desear morir
 10 juntos, tal es la situación del individuo, y él es así su propio compañero. Todos estos sentimientos pertenecen al hombre bueno en su relación consigo mismo; en el malo, es decir en el incontinente, están disociados, y por esto parece posible que un hombre sea su propio enemigo, pero, en tanto en cuanto que es uno e indivisible, se desea a sí mismo. Tal es
 15 el hombre bueno, el amigo según la virtud, porque el hom-

bre perverso, sin duda, no es uno, sino múltiple, y en el mismo día es otra persona e inconstante. Por consiguiente, también la amistad de un hombre hacia sí mismo nos lleva de nuevo a la amistad del hombre bueno. En efecto, en la misma medida en que un hombre, de algún modo, es semejante a sí mismo, y uno y bueno para sí mismo, en esa misma medida es amigo de sí mismo y el objeto de su deseo, y este tal lo es por naturaleza, mientras que el malo lo es contra la naturaleza.

Ahora bien, el hombre bueno no se reprocha a sí mismo, como el incontinente, ni el hombre de hoy hace reproches al de ayer, como el arrepentido, ni el hombre del pasado al de mañana, como el mentiroso, y, globalmente, si hay que hacer distinciones, como hacen los sofistas, él está relacionado consigo mismo, como «Corisco» y «Corisco bueno»; pues es evidente que, en cierta manera, es el mismo ser, bueno para sí mismo; porque cuando los hombres se acusan a sí mismos, se matan; sin embargo, toda persona se cree buena para sí misma. Y el hombre absolutamente bueno busca ser amigo de sí mismo, como se ha dicho, porque posee dentro de sí dos partes que, por naturaleza, desean ser amigas y que es imposible separar. Por tanto, en el caso del hombre, parece que cada uno es amigo de sí mismo, pero no en el caso de los demás animales, por ejemplo, el caballo no es objeto de deseo para sí mismo y, así, no es amigo de sí mismo. Tampoco los niños, sino solamente cuando poseen ya la capacidad de elección, pues entonces su entendimiento discrepa de su apetito.

La amistad hacia uno mismo se parece a la de los miembros de una familia, pues no está en nuestro poder romper ni una ni otra; sino que, incluso si discrepan, los parientes no dejarán de ser parientes, y el individuo permanecerá uno mientras viva.

Así pues, de todo lo dicho resultan evidentes los diferentes sentidos de la palabra «amar», y la relación de todas las amistades con la primera.

7. Concordia, benevolencia y amistad

También es apropiado a nuestra investigación contemplar la concordia y la benevolencia: unos creen que ambas se identifican con la amistad, pero otros piensan que son correlativas. La benevolencia no difiere enteramente de la amistad ni es idéntica. En efecto, dividida la amistad según tres modos, la benevolencia no se encuentra ni en la amistad fundada en la utilidad ni en la amistad fundada en el placer. Pues si un hombre por su utilidad personal desea el bien de otro, no es por éste sino por sí mismo por lo que lo desea; pero parece que, como la amistad fundada en la virtud, la benevolencia no tiene como fin la persona que la experimenta, sino aquella a la cual va dirigida. Y si la benevolencia se encontrara también en la amistad fundada en el placer, entonces se tendría, incluso, benevolencia hacia los objetos inanimados. De manera que es evidente que la benevolencia hace referencia a la amistad ética. Pero aquel que es benévolo sólo desea, mientras que es propio del amigo hacer también lo que desea. La benevolencia, en efecto, es el principio de la amistad, puesto que todo amigo es benévolo, pero no todo benévolo es amigo, pues aquel que es solo benévolo se parece al que está empezando algo; por esta razón, la benevolencia es el principio de la amistad, pero no es la amistad.

Se cree, en efecto, que los amigos están de acuerdo y que los que concuerdan son amigos. Pero la concordia basada en el sentimiento amoroso no se extiende a todo, sino a los actos de las personas concordes y a las cosas que tienden

a la vida en común; y no es solamente un acuerdo en el pensamiento y en el deseo (porque es posible pensar y desear cosas contrarias, como vemos que existe esta discordancia en el incontinente), y si uno está de acuerdo en la elección no tiene por qué estarlo también en el apetito. Entre los buenos existe la armonía; siendo así, por cierto, que los malos eligen y desean las mismas cosas y se perjudican unos a otros. Y la concordia, al igual que la amistad, parece que no se dice de una manera simple, sino que la primera es también por naturaleza buena, por lo cual no es posible que los malos estén así de acuerdo; pero hay otra clase, según la cual, incluso los malos concuerdan, cuando eligen y desean las mismas cosas. Pero deben desear lo mismo, de manera que ambos puedan poseer lo que desean, pues si el objeto del deseo es tal que no es posible que pertenezca a ambos, se pelearán; en cambio, los que están de acuerdo no se pelean.

Hay, pues, concordia cuando la elección es la misma tanto en lo que concierne al mandar como al obedecer, cada uno no escogiéndose a sí mismo, sino ambos escogiendo a la misma persona. En suma, la concordia es la amistad política.

Baste con lo dicho sobre la concordia y la benevolencia.

8. *Bienhechor y favorecido*

Se discute por qué los bienhechores aman más a los favorecidos que éstos a aquéllos. Parece, en cambio, que lo justo es lo contrario. Se podría creer que esto ocurre por utilidad y provecho personal, pues al bienhechor se le debe el favor, mientras que el favorecido debe restituir la deuda. Sin embargo, no es esto sólo, sino también una ley natural, porque la actividad es preferible; y la relación es la misma que existe entre obra y actividad, siendo, de alguna manera, el favorecido obra del bienhechor. Ésta es la razón de por

qué, incluso en los animales, existe un impulso hacia los hijos, para engendrarlos y protegerlos, una vez nacidos. De hecho, los padres (y las madres más que los padres) aman a sus hijos más de lo que son amados, y éstos, a su vez, aman a sus hijos más que a sus padres, porque la actividad es lo mejor. Y las madres aman (a sus hijos) más que los padres, porque creen que los hijos son más obra suya; efectivamente, se juzga la obra por la dificultad, y la madre sufre más en el nacimiento del hijo.

De esta manera queda definida la amistad hacia uno mismo y la amistad entre muchos.

9. *Amistad, justicia y comunidad*

Se cree que la justicia es igualdad y que la amistad se encuentra en la igualdad, si no es en vano como se dice: «la amistad es igualdad». Todas las constituciones políticas son una especie de justicia, pues son comunidades⁹⁹, y todo lo común se funda en la justicia. Por consiguiente, hay tantas especies de amistad como de justicia y de comunidad; y todas estas especies lindan unas con otras y tiene diferencias apenas perceptibles. Pero las relaciones de semejanza entre el alma y el cuerpo, el artesano y el instrumento, el señor y el esclavo, no dan lugar a una comunidad, pues no son dos seres distintos, sino que el primero es uno, pero el otro forma parte de éste y no es uno. Tampoco el bien es divisible entre ellos, sino que el bien de ambos pertenece a uno sólo por cuya causa existe. El cuerpo, en efecto, es un instrumento congénito, y el esclavo es como una parte y un instru-

⁹⁹ La *koinōnía* incluye tres conceptos: asociación de dos o más individuos para la prosecución de un interés o bien común mediante una acción común.

mento separables del señor, siendo el instrumento una especie de esclavo inanimado.

25 La otras comunidades son una parte de las comunidades de la ciudad; por ejemplo, la de las fraternidades o de las cofradías religiosas, o las comunidades financieras. Y todos los regímenes políticos, tanto los correctos como los desviados, se encuentran en la familia (pues en los regímenes ocurre lo mismo que en las armonías musicales)¹⁰⁰. Monarquía es la relación del padre con sus hijos; aristocracia, la del hombre con su mujer; república, la de los hermanos entre sí. Las desviaciones son: la tiranía, la oligarquía y la democracia¹⁰¹. Éstas son las formas de justicia.

Sin embargo, puesto que la igualdad puede ser numérica y proporcional, habrá también diferentes especies de justicia, de amistad y de comunidad. La comunidad democrática se basa en la igualdad numérica, y también la amistad entre 35 compañeros (pues se mide por la misma norma); en cambio, la comunidad aristocrática (que es la mejor comunidad) y la monárquica se basan en la igualdad proporcional (pues lo justo no es lo mismo para el superior y para el inferior, sino que es algo proporcional a cada uno); tal es, igualmente, la 40 amistad del padre y del hijo, y lo mismo ocurre en las comunidades.

10. *Amistad política o cívica*

1242a Se habla, pues, de amistad entre parientes, entre compañeros, entre miembros de una comunidad, siendo esta últi-

¹⁰⁰ Comparando los regímenes políticos con las armonías, dice, en la *Política* (1290a26-9), que las formas oligárquicas son las más estridentes y despóticas, y las democráticas las más lánguidas y suaves.

¹⁰¹ En el texto, *dêmos* «pueblo», un término para designar a la democracia que sólo se encuentra en la *Ética Nicomáquea* y en la *Política*.

ma la llamada amistad política. La amistad entre parientes tiene varias especies: una entre hermanos, otra entre padres e hijos, pues una se funda sobre la igualdad proporcional, por ejemplo, la paterna; otra, sobre la numérica, como la amistad entre hermanos; ésta está cerca de la amistad entre 5 compañeros, puesto que también allí cuentan los privilegios que dimanan de la edad.

A su vez, la amistad política está constituida principalmente en función de la utilidad, puesto que parece que los hombres, al no bastarse a sí mismos, se han reunido, aunque se hayan reunido también para vivir juntos. Sin embargo, sólo la amistad cívica y su desviación no son simplemente 10 amistades, sino también comunidades a título de amigos; las otras se fundan en la superioridad. Lo justo se encuentra, en mayor grado, en la amistad por utilidad, ya que esto es lo que constituye la justicia cívica. De otra clase es, en efecto, la asociación de la sierra con el arte: no se hace por causa de un fin común (pues son como el instrumento y el alma), sino por causa del interés del que la usa. Sucede, en efecto, 15 que el instrumento mismo recibe la atención que merece de acuerdo con su función, pues existe por ella; y la naturaleza esencial del taladro es doble, siendo la principal su actividad, que es la perforación. Es en esta especie en la que se encuentra el cuerpo y el esclavo, como se ha dicho antes.

Por consiguiente, buscar cómo hay que comportarse con 20 el amigo es buscar una cierta justicia, pues, en general, toda la justicia está en relación con un amigo, porque lo justo lo es para ciertas personas y comunidades, y un amigo es un miembro de la comunidad, o en la familia o en la vida. En efecto, el hombre no es solamente un animal social, sino también familiar, y, al revés que los otros animales, no se aparean ocasionalmente hombre y mujer; en un sentido particular, pues, el hombre no es un animal solitario, sino he- 25

cho para la asociación con aquellos que son naturalmente sus parientes. Habrá, pues, una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad, pues la familia es una amistad. A su vez, la relación entre el señor y el esclavo es la del arte y los instrumentos, del alma y el cuerpo, relaciones éstas que no son amistades ni formas de justicia¹⁰², sino algo análogo, como tampoco la salud no es justicia, sino algo análogo. La amistad de la mujer y del hombre existe en la medida de su utilidad y es una comunidad; la del padre y del hijo es la misma que la de la divinidad hacia el hombre, del bienhechor hacia el favorecido, y, en general, la del que naturalmente gobierna hacia el naturalmente gobernado. La de los hermanos entre sí es, sobre todo, la amistad entre compañeros, fundada en la igualdad:

*pues nunca me declaró él bastardo,
sino que a ambos se reconocía el mismo padre
Zeus, mi rey¹⁰³,*

40 palabras, en efecto, que se aplican a gentes que buscan la igualdad. Es por esto por lo que en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia.

Ahora bien, puesto que hay tres especies de amistad fundadas sobre la virtud, la utilidad y el placer, y dos variedades en cada una de ellas (pues cada una de ellas se considera en relación con la superioridad y la igualdad), es evidente que la justicia en estas amistades resulta de las discusiones precedentes. En la amistad basada en la superioridad, se reclama la proporcionalidad, pero no de la misma manera, si-

¹⁰² Sino solamente relaciones del medio al fin. Por otra parte, la salud es al cuerpo lo que la justicia al alma.

¹⁰³ SÓFOCLES, fr. 688 NAUCK.

no que el superior invierte la proporcionalidad: su relación con el inferior es como la que existe entre los servicios prestados por el inferior y los suyos propios, siendo su situación como la del gobernante respecto del súbdito; y si esto no es así, reclama al menos la igualdad numérica. Así, precisamente, sucede también en otras comunidades en las que los amigos participan según una igualdad numérica o proporcional: si las partes contribuyen con una suma de dinero numéricamente igual, se reparten los beneficios según una igualdad numérica, pero si la suma de dinero es desigual, se los reparten proporcionalmente. El inferior, por el contrario, invierte la proporcionalidad y cruza las relaciones¹⁰⁴. Pero, de esta manera, podría parecer que el superior sale perjudicado, y que la amistad y la comunidad son un servicio. Es preciso, pues, restablecer la igualdad por otros medios y asegurar la proporcionalidad; esto se consigue con el honor que pertenece por naturaleza al gobernante y a la divinidad en relación con el súbdito. Así hay que igualar el provecho al honor.

La amistad basada en la igualdad es la amistad cívica. Ésta, de una parte, se basa en la utilidad, y las ciudades son amigas entre sí de la misma manera que los ciudadanos; e, igualmente, se dice: «los atenienses no conocen ya a los de Mégara»; tampoco son amigos los ciudadanos cuando no son útiles unos para otros, sino que la amistad es un intercambio de mano a mano. Hay, por otra parte, una relación de gobernante a gobernado que no es ni la natural ni la real, sino la que hace que, sucesivamente, uno gobierne y sea gobernado; y esto, no para hacer el bien como la divinidad,

¹⁰⁴ Se trata de amistades que entrañan una desigualdad de valor entre amigos. Ambos están de acuerdo en que debe haber una proporción, pero discrepan en cuanto a la naturaleza de esta proporción: uno reclama la justicia distributiva, el otro la reciprocidad proporcional.

sino para igualar el bien recibido y el servicio prestado. Así pues, la amistad cívica desea estar basada en la igualdad. Pero existen dos especies de amistad basada en la utilidad: la legal y la ética. La amistad cívica mira a la igualdad y a la cosa, como hacen los vendedores y los compradores, por eso se dice:

*un salario para el amigo*¹⁰⁵.

35 Cuando, pues, se basa en un acuerdo, esta amistad es cívica y legal; pero cuando confían unos en otros, la amistad pretende ser ética y de compañero. Por eso, en esta amistad hay más reclamaciones; la razón es que ésta es contraria a la naturaleza. En efecto, las amistades difieren según que estén
40 basadas en la utilidad o en la virtud, pero las personas desean tener ambas, a la vez, y se unen por causa de la utilidad, pero pretenden hacer de ella una amistad ética, como
1243a entre hombres buenos; por esto, obran a la manera de los que confían, y no crean una amistad legal.

En general, de entre las tres clases de amistad, las reclamaciones tienen lugar, sobre todo, en la amistad basada en la utilidad (porque la virtud es irreprochable, y los amigos por placer, después de haber recibido y dado su parte, se
5 separan; pero los amigos por utilidad no se separan tan pronto, si se comportan también como compañeros y no sólo de una manera legal). Sin embargo, la amistad por utilidad, la que es legal, es irreprochable. La separación legal es una cuestión de dinero (ya que con éste se mide la igualdad), mientras que la separación ética es voluntaria. Por esto, en ciertos lugares una ley prohíbe a los amistosamente asociados los procesos por contratos voluntarios, y con ra-

¹⁰⁵ HESÍODO, *Trabajos y Días* 368 (cf., también, *Ética Nicomáquea* 1164a28).

zón, porque los buenos por naturaleza no recurren a la justicia, y estos hombres establecen sus contratos como hombres buenos y de confianza. Pero en esta amistad las reclamaciones de uno y otro son dudosas por ambas partes: ¿cómo podría cada uno hacer reproches al otro cuando la confianza se apoya en el carácter moral y no en la ley?

Existe una dificultad: ¿cómo hay que juzgar lo justo? ¿Mirando la cantidad o la calidad del servicio prestado, o mirando, más bien, al favorecido? En efecto, puede ocurrir lo que dice Teognis¹⁰⁶:

para ti, oh diosa, esto es pequeño, pero para mí grande,

aunque es posible que lo contrario también suceda, como en la sentencia: «esto es un juego para ti, pero para mí es la
20 muerte». De ahí, surgen las reclamaciones, como se ha dicho. Efectivamente, el primero juzga digna la recompensa, como quien ha prestado un gran servicio, porque lo hizo al que se lo pedía o por alguna otra razón, considerando cuánto su servicio representaba para el otro y no lo que representaba para él mismo; el segundo, al contrario, insiste sobre cuánto significaba aquello para el dador, pero no para
25 sí mismo. A veces se cambia la situación: uno dice cuán poco provecho ha sacado de ello, mientras que el bienhechor insiste sobre cuánto le ha costado. Por ejemplo, si corriendo un riesgo le prestó un servicio del valor de un dracma: uno habla de la magnitud del riesgo, el otro de la del dinero, como en la restitución de una deuda; en este caso, en efecto, la disputa versa sobre lo siguiente: uno exige el valor de la
30 moneda de entonces, el otro su valor actual, a no ser que hubiesen llegado a un acuerdo en el contrato.

¹⁰⁶ *Elegías* 14.

La amistad política mira, pues, al acuerdo y a la cosa, mientras que la ética considera la intención; por ello, ésta es más justa, es una justicia amistosa. La causa del conflicto está en que la amistad ética es más noble, pero la amistad útil más necesaria. Los hombres empiezan como amigos éticos, o sea amigos por virtud, pero cuando se llega a chocar con algún interés privado, resulta evidente que eran diferentes. Pues es en la abundancia donde la mayoría persigue lo que es bello y, por eso, también la amistad más bella.

Se ven, así, claramente las distinciones que hay que hacer sobre esta materia. Si son amigos en sentido ético, hay que considerar si su intención es igual y ninguno de los dos debe reclamar algo más digno del otro; si son amigos útiles y políticos, hay que considerar cómo habrían podido sacar provecho de su acuerdo. Pero si uno afirma que son amigos de una manera y el otro que de otra, no es honroso, cuando se debe una correspondencia activa, hacer meramente bellos discursos; y lo mismo, también, en el otro caso¹⁰⁷. Pero cuando no han previsto la situación en un contrato, con el pretexto de que se trataba de una amistad ética, conviene que alguien juzgue, y que ninguna de las partes intente engañar bajo un falso pretexto, de manera que cada uno debe contentarse con su suerte. Es evidente que la amistad ética se basa en la intención, pues si alguien, después de haber recibido grandes beneficios, sólo corresponde a ellos en la medida de sus posibilidades por no poder más, obra correctamente; así, también, la divinidad se contenta con recibir sacrificios proporcionados a nuestros recursos. Pero un vendedor no estará satisfecho, si uno le dice que no le puede dar más, como tampoco lo estará el prestamista.

¹⁰⁷ Es decir, tampoco en la amistad ética es honroso insistir en la reciprocidad fundada con miras al negocio.

Muchas reclamaciones surgen en las amistades por parte de aquellos que no son amigos según una reciprocidad directa, y no es fácil de ver lo que es justo. En efecto, es difícil de medir con un criterio único lo que no es directamente recíproco, como ocurre con los enamoradizos, pues uno busca al otro como alguien con quien es agradable vivir, mientras que el segundo busca, a veces, al primero como alguien útil. Pero cuando cesa el amor, al cambiar uno cambia el otro, y, entonces, calculan lo que les toca a cada uno y disputan como Pitón y Pammenes¹⁰⁸, y en general como el maestro y el discípulo (pues la ciencia y el dinero no tienen medida común), y como el médico Heródico con el paciente que le pagaba poco y como el citarista y el rey: el primero estaba en relación con el rey porque le era agradable, y éste con aquél porque le era útil; pero el rey, cuando llegó el momento de pagar, se consideró a sí mismo como un asociado agradable, y dijo que, así como el citarista lo había alegrado con sus cantos, también él había alegrado al citarista con sus promesas¹⁰⁹. Ahora bien, también en este caso resulta evidente cómo hay que distinguir: también aquí hay que medir con un solo criterio, no numéricamente, sino proporcionalmente. Hemos de medir, en efecto, según una proporción, como se mide la comunidad política. Pues, ¿cómo un zapatero se asociaría con un agricultor, si sus trabajos no se igualan por medio de una proporción? Así pues, la medida para las comunidades no directamente recíprocas es la proporción, por ejemplo, si una parte se queja de que ha dado

¹⁰⁸ General tebano, amigo de Epaminondas. PLUTARCO (*Moralia* 618d) lo cita como «amoroso». En cuanto a Pitón, no se sabe exactamente quién era.

¹⁰⁹ Citado también en la *Ética Nicomáquea* (1164a15). Según PLUTARCO (*De Alexandri fortuna* II 1), se trataría del tirano Dionisio de Siracusa.

la sabiduría y la otra el dinero, hay que examinar qué es la sabiduría en relación con el dinero, y luego qué ha dado cada uno. Pues si uno ha dado la mitad de una cantidad pequeña y el otro ni la ínfima parte de una mayor, es evidente que éste comete una injusticia. Pero también aquí hay ambigüedad en el principio, si uno dice que su relación se basa en la amistad de utilidad, y el otro lo niega y dice que se basa en otro tipo cualquiera de amistad.

11. *Algunos problemas particulares de la amistad*

1244a Acerca del hombre bueno y del amigo basado en la virtud, hemos de considerar si uno debe prestarle servicios útiles y ayudarle, o debe hacerlo al que es capaz de corresponder en igual medida. Es el mismo problema que saber a quién, preferentemente, se ha de hacer el bien, si al amigo o al hombre bueno. Si el amigo es también bueno, quizá no resulte demasiado difícil, con tal de que no se exagere un aspecto y se rebaje el otro, haciéndolo muy amigo pero moderadamente bueno. Si no es así, surgen muchos problemas; por ejemplo, si uno era amigo, pero no va a serlo más, y el otro todavía no lo es, pero lo será, o bien si uno lo fue, pero ya no lo es, y el otro lo es, pero no lo fue ni lo será. Con todo, el primer problema es más difícil. Quizá, en efecto, Eurípides tiene razón cuando dice:

*Tus palabras son una justa recompensa a tus palabras, pero una obra para aquel que ha realizado una obra*¹¹⁰,

y no hay que darlo todo al padre, sino que hay otras cosas que uno debe dar a su madre, aunque el padre sea superior,

¹¹⁰ NAUCK, 2.ª ed., fr. 890.

pues tampoco se sacrifica todo a Zeus, ni recibe todos los honores, sino sólo algunos. Quizá, pues, haya servicios que deban prestarse al amigo útil, y otros al amigo bueno; por ejemplo, si alguien te da comida y lo necesario, no estás obligado a convivir con él; tampoco el convivir con alguien te obliga a darle las cosas que has recibido, no de él sino del amigo útil; pero los que, obrando así, lo dan todo erróneamente al que aman, no se hacen merecedores de nada.

Todas las definiciones ya dadas de la amistad en los discursos son, en algún sentido, efectivamente, definiciones de la amistad, pero no de la misma clase de amistad. Realmente, (es una nota de amistad) desearle al amigo útil lo bueno para él, y también al bienhechor y, en definitiva, a cualquiera (pues esta definición de amistad no es distintiva); y (lo es también) desearle la existencia a otra clase de amigo, y con otro, (desear) convivir con él, y con el amigo según el placer, (desear) compartir sus dolores y sus alegrías. Todas estas definiciones se dicen de una cierta amistad, pero ninguna se refiere a una amistad única. Por eso existen muchas definiciones y se cree que cada una se aplica a una amistad única, no siéndolo; por ejemplo, el desear la existencia de alguien; en efecto, el amigo superior y el bienhechor desean la existencia de su propia obra (y se debe corresponder al que da la existencia), pero no desean convivir con ella, sino con el amigo agradable. En algunos casos, los amigos se ofenden recíprocamente, porque prefieren más a los objetos que al poseedor; y son amigos del poseedor de la misma manera que se elegiría el vino porque es agradable, y la riqueza porque es útil, pues él es más útil. Por eso se indigna, como si se hubiese preferido antes que a él un bien inferior; pero los otros se quejan, pues buscan ahora en él al amigo bueno, después de haber buscado al amigo agradable y útil.

12. *Autarquía y amistad*

1244b Hay que investigar también acerca de la autarquía y de la amistad, y acerca de las relaciones que se establecen entre ambas significaciones. Pues se podría uno preguntar si alguien, suficiente en todo, tendrá algún amigo, o bien si se busca un amigo en la necesidad, o si el hombre bueno será el más suficiente. Si el hombre bueno es feliz, ¿en qué tendrá necesidad de un amigo? No corresponde al que se basta a sí mismo tener necesidad ni de amigos útiles ni de amigos que lo diviertan, ni de compañía, porque le basta vivir consigo mismo. Esto resulta evidente sobre todo para la divinidad: está claro que no teniendo necesidad de nada no necesitará un amigo ni lo tendrá, como tampoco tendrá nada de lo que necesita el señor. En consecuencia, el hombre más feliz no tendrá, de ningún modo, necesidad de amigos, salvo en la medida en que le sea imposible ser suficiente. Al que vive la vida mejor le es necesario, pues, tener muy pocos amigos, y que sean cada vez más reducidos, y no se esforzará por tenerlos; al contrario, se preocupará poco no sólo de amigos útiles, sino también de aquellos con los cuales elegiría convivir. Parece entonces, sin duda, evidente que no es por la utilidad o el provecho por lo que un amigo existe, sino que el amigo basado en la virtud es el único amigo. Pues cuando no tenemos necesidad de nada, todos buscamos gente que comparta nuestras alegrías, y bienhechores más que favorecidos. Y tenemos un mejor juicio en la suficiencia que en la necesidad, y es entonces, sobre todo, cuando necesitamos amigos dignos de convivir con nosotros.

Hemos de investigar esta dificultad, no sea que, aun cuando lo dicho esté bien, se nos escape algo a causa de la comparación. La cuestión resulta evidente si consideramos

qué es la vida en acto y como fin: es patente que la vida²⁵ consiste en percibir y conocer en común. Pero percibirse y conocerse constituyen lo más deseable para cada uno (y, por esto, el deseo de vivir es innato en todos, pues el vivir debe considerarse como un cierto conocimiento). Si, pues, uno³⁰ lograra separarse e hiciera posible el conocerse a sí mismo por sí y con relación a otra cosa¹¹¹ (pero esto ha quedado oscuro tal como se ha descrito en el discurso¹¹², aunque en la realidad no puede permanecer oscuro) sería del todo indiferente que otro conociera en lugar de uno mismo, y esta situación se parecería a la de aquel que quisiera que otro viviese en su lugar¹¹³. Pero es racional pensar que percibirse y conocerse a sí mismo es más deseable. Hay que considerar,³⁵ en efecto, dos cosas al mismo tiempo: que el vivir es deseable y también el bien y, en consecuencia, que es deseable que una tal naturaleza pertenezca a ambos (por la misma). Si, por consiguiente, una de estas series paralelas¹¹⁴, se en- 1245a

¹¹¹ Texto difícil, para cuya solución se han propuesto numerosas correcciones. Nosotros hemos adoptado la interpretación de Décarie, el cual considera que se trata en este pasaje del conocimiento en sí, sin tener en cuenta la referencia al objeto conocido (V. DÉCARIE, *Aristote...*, pág. 195). Frente a la divinidad que se conoce directamente sin necesidad de otra cosa, el hombre, para conocerse, necesita de un intermediario.

¹¹² Otra de las constantes alusiones del autor a sus obras y que, como siempre, ha sido objeto de discusión. Para unos, se trata del *Protréptico* (Jaeger, Düring); para otros, de un libro sobre las *Divisiones* (Dirlmeier), y no falta quien cree que se refiere a un comentario *Sobre el Bien* de Platón (Krämer).

¹¹³ Es decir, si fuera posible el conocimiento absoluto separado del sujeto, sería indiferente que otro conociera en mi lugar.

¹¹⁴ En el texto, *systoichía* «columna», o sea una de las series paralelas cuyos artículos se corresponden exactamente. Referencia a los diez principios pitagóricos enumerados paralelamente: Uno, Bueno, Impar, etc., opuestos respectivamente a Pluralidad, Malo, Par, etc. (cf. *Metafísica* IV 2, 1004a10-30).

cuenta siempre en la posición de lo deseable, lo conocido y lo percibido existen, hablando globalmente, por participar de la naturaleza definida; de suerte que el desear percibir por sí mismo es desear existir de una cierta manera, puesto que, entonces, no somos cada una de estas cosas por nosotros mismos, sino por participar de estas facultades en el percibir y conocer (pues, al percibir, resulta un mismo percibido en el modo y en el aspecto en que uno lo ha percibido anteriormente y en tanto en cuanto percibe este objeto mismo; y, al conocer, resulta uno mismo conocido); así, es por esta razón por lo que uno desea vivir siempre, puesto que siempre desea conocer¹¹⁵, es decir, puesto que uno mismo desea ser el objeto conocido. Por consiguiente, escoger vivir en compañía parecería ser, en cierto sentido, necio: en primer lugar, por lo que el hombre tiene de común con los otros animales, como el comer juntos o beber juntos; pues, ¿qué diferencia hay en que estas cosas se realicen juntas o separadas, si se quita la palabra? Pero, incluso el participar de una conversación al azar, es algo indiferente, y además a los amigos que se bastan a sí mismos no les es posible ni enseñar ni aprender, pues el que aprende no tiene lo que debe, y el que enseña reconoce una deficiencia en el amigo, y la igualdad es la amistad. Sin embargo, según parece, todos encontramos más agradable compartir las cosas buenas con los amigos en la medida en que éstas le suceden a uno, y compartir el bien, lo mejor posible. Pero a uno de estos amigos le interesa el placer corporal, a otro los estudios artísticos, a otro la filosofía; y, así, hay que estar, pues, con el amigo. De ahí el proverbio: «los amigos distantes son una carga», de modo

¹¹⁵ La *Metafísica* (980a21) empieza con estas palabras: «Todos los hombres desean por naturaleza saber.» Aquí el deseo natural de conocer va unido al conocimiento de uno mismo.

que hay que evitar el alejamiento en el caso de la amistad. Por esto, también el amor parece ser semejante a la amistad: pues el que ama desea vivir con el amado, aunque no de la manera como debería, sino según sus sentidos.

Así pues, el discurso, al desarrollar la dificultad, afirma estas cuestiones, pero los hechos parecen ir en un sentido tal que, evidentemente, aquel que ha suscitado la dificultad, en cierta manera, nos engaña. Por tanto, hemos de examinar la verdad partiendo de lo que sigue: el amigo quiere ser, como dice el proverbio, «otro Heracles», otro yo. Sin embargo, existe una separación y es difícil que surja la unidad. Pero, según la naturaleza, la semejanza es muy estrecha, y así, uno se parece a su amigo desde el punto de vista del cuerpo, otro desde el punto de vista del alma, y entre ellos, uno se parece según una parte, y otro, según otra. Con todo, y pese a ello, un amigo desea existir como un yo separado. Ahora bien, percibir y conocer a un amigo debe ser, en cierto modo, percibirse y conocerse a sí mismo. Por consiguiente, compartir incluso los placeres vulgares y vivirlos con un amigo es racionalmente agradable (pues la percepción de sí mismo se presenta siempre al mismo tiempo), pero más todavía compartir los placeres más divinos, y la causa de ello es que siempre es más agradable contemplarse a sí mismo en posesión del bien superior, ya sea esto una pasión, una acción, u otra cosa distinta. Pero si se debe vivir bien y también el amigo, y vivir en común incluye el actuar en común, la comunidad se centrará principalmente en las cosas incluidas en el fin. Por esto, es conveniente estudiar juntos y deleitarse juntos no en los placeres del alimento y las necesidades de la vida (ya que tales comunidades no parecen ser compañías, sino simples goces), sino que cada uno desea compartir con sus amigos el fin que él sea capaz de alcanzar, o, si esto no es posible, se prefiera principalmente hacer el bien a

10 los amigos y recibirlo de ellos. Es, pues, evidente que hay que convivir, y que todos lo desean en gran manera, y que esto ocurre, sobre todo, en el hombre que es más feliz y mejor. Pero también es evidente que, de acuerdo con el argumento, no era esto lo que se manifestaba y que ello estaba rectamente deducido, siendo el tal argumento verdadero. En efecto, la solución se encuentra en la síntesis, siendo verdadera la comparación¹¹⁶. Pues del hecho de que la divinidad es de tal naturaleza que no tiene necesidad de amigo, el argumento postula que esto vale también para el hombre que es semejante. Sin embargo, según este argumento, el hombre bueno no pensará nada, pues no es así como la divinidad es feliz, ya que es demasiado buena para pensar en otra cosa que en sí misma. Y la razón está en que para nosotros el vivir bien depende de algo distinto de nosotros, mientras que, en su caso, la divinidad es en sí misma su vivir bien.

20 El buscar para nosotros y pedir muchos amigos, pero decir, al mismo tiempo, que el que tiene muchos amigos no tiene ninguno, son dos afirmaciones correctas. En efecto, si es posible convivir con muchos y compartir las percepciones de muchos a la vez, es lo más deseable que ellos sean el mayor número posible; pero puesto que esto es muy difícil, la comunidad activa de percepción debe necesariamente reducirse a un número muy pequeño de personas, de manera que no sólo es difícil conseguir muchos amigos (pues es preciso someterlos a prueba), sino también servirse de ellos cuando se los posee¹¹⁷.

¹¹⁶ Es decir, del hombre con la divinidad.

¹¹⁷ Ha quedado, pues, así resuelto el problema planteado más arriba acerca de la necesidad de amigos y de si deben ser muchos o pocos. A diferencia de la divinidad, el hombre feliz puede y debe tener algunos amigos. Junto a la conciencia que uno tiene de su propio bien, es preciso también tener conciencia (*synaithēsis*) del bien del amigo, y esto sólo puede

A veces deseamos que el ser querido, si es feliz, esté lejos de nosotros; otras veces deseamos compartir la misma existencia. El desear estar juntos es un signo de amistad, pues todos escogen, si es posible, estar juntos y ser felices; pero si es imposible, entonces uno actuará como la madre 30 de Heracles, que hubiera, sin duda, preferido que su hijo fuera un dios más que ser, en compañía de ella, servidor de Euristeo¹¹⁸. Pues uno podría expresarse como lo hizo irónicamente aquel lacedemonio, cuando alguien lo exhortó, en medio del temporal, a que invocara a los Dioscuros¹¹⁹.

Parece que es propio del que ama impedir al amado que comparta sus dificultades, y del amado, desear compartirlas. 35 Las dos cosas ocurren razonablemente, pues nada debe ser tan penoso para el amigo como no ver a su amigo; se admite, sin embargo, que no hay que escoger en función de sí mismo. Por eso, uno evita a sus amigos el compartir sus propias dificultades. Basta que uno mismo sufra, a fin de que no parezca, por consideraciones egoístas, que prefiere su alegría a 1246a costa del dolor del amigo y, además, que se encuentra más aliviado al no soportar solo las desgracias. Y puesto que es deseable vivir bien y en compañía, es evidente que la convivencia, unida incluso a un bien más pequeño, es, de algún modo, más deseable que disfrutar separadamente de un bien mayor. Pero, dado que no resulta claro cuánto vale la con- 5 vivencia, los hombres difieren en este punto, y unos piensan que es un signo de amistad compartirlo todo juntamente, y dicen, por ejemplo, que es más agradable comer juntos los

producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos (cf. *Ética Nicomáquea* 1170a1-15).

¹¹⁸ Rey de Argos y Micenas, a cuyas órdenes, por voluntad de Zeus, tuvo que vivir Heracles y realizar los célebres doce trabajos.

¹¹⁹ Sin duda, debió de decir que, estando él mismo en peligro, no quería ver en él a los Dioscuros.

mismos alimentos; otros, sin embargo, no desean compartirlo todo, pues, si imaginamos los casos extremos, se admitirá que es más agradable ser desgraciados juntos que felices separadamente. Y algo semejante a esto ocurre también en las de10 gradacias: ya deseamos que los amigos estén ausentes y que no sufran cuando no están en condiciones de ayudarnos, ya pensamos que es más agradable para ellos estar presentes. Y la existencia de esta contradicción es completamente racional, pues esta situación se presenta a consecuencia de lo que
15 hemos dicho, y también porque evitamos generalmente contemplar al amigo que sufre o que está en una mala situación, como lo hacemos en nuestro propio caso; pues ver a un amigo es una de las cosas más agradables por la razón ya mencionada, e incluso verlo enfermo si uno también lo está. Por consiguiente, cualquiera que sea de estas dos cosas la más agradable, inclinará la balanza en el sentido de desear o
20 no la presencia. Y esto ocurre también entre los peores y por la misma razón, pues ellos se esfuerzan, sobre todo, en que sus amigos no sean felices y no existan si ellos mismos han de ser desgraciados. Por eso, a veces, algunos se matan con aquellos que aman, pues piensan que van a sentir más su propia desgracia, del mismo modo que si uno, acordándose de que en otro tiempo ha sido feliz, sufriera más que si pen-
25 sara que siempre ha sido desgraciado.

LIBRO VIII¹²⁰

NOBLEZA MORAL Y VIRTUD PERFECTA

1. *Virtud y prudencia*

Uno podría preguntarse si es posible servirse de cada cosa no sólo para su fin natural, sino también para otro fin, y, en este caso, si se utiliza por sí misma o, al contrario, de manera accidental¹²¹. Por ejemplo, si nos servimos de un

¹²⁰ Los capítulos de este libro (que algunos críticos incluyen en el anterior) son de considerable interés, por tratar cuestiones que no se encuentran en la *Ética Nicomáquea* o que, en todo caso, están planteados de otra manera. En el capítulo primero, examina Aristóteles las relaciones entre prudencia y ciencia por una parte, y prudencia y virtud por otra; en el segundo, discute la problemática de si hay hombres afortunados, y en el tercero, distingue entre bienes que son buenos por naturaleza (como honor, riqueza, etc.) y bienes que existen y son laudables por sí mismos (por ejemplo, la justicia y la moderación) para terminar con el uso que debe hacer de ellos el hombre perfecto de acuerdo con la recta razón.

¹²¹ En diversas ocasiones nos habla Aristóteles del uso natural de las cosas y del uso accidental (cf. 1227a22-30, referido a la vista; 1231b38, referido al calzado).

ojo en cuanto ojo para ver o, también, diversamente, para mirar de reojo por ser bizco, de modo que un objeto único
 1246a30 aparezca doble; en ambos casos, el ojo es utilizado por ser ojo, pero sería posible utilizarlo de otra manera, accidentalmente, por ejemplo, si se le pudiera vender o comer. Otro tanto ocurre con la ciencia, pues se la puede utilizar de manera verdadera y de manera errónea; por ejemplo, cuando
 35 con intención se escribe incorrectamente, como con ignorancia, de igual modo que cuando se transforma la mano en pie: es así como los danzarines se sirven del pie como de una mano e inversamente. Si, pues, todas las virtudes son ciencias, uno podría servirse de la justicia como si fuera injusticia; cometería, pues, injusticias, gracias a la justicia, realizando actos injustos, como uno comete errores de ignorante gracias a la ciencia. Pero si esto es imposible, es evidente que las virtudes no pueden ser ciencias. Y si la ciencia no puede ignorar, sino solamente cometer errores y hacer las mismas cosas que se harían por ignorancia, uno no podrá tampoco obrar a partir de la justicia como obraría a partir de
 5 la injusticia. Pero, puesto que la prudencia es ciencia y una forma de verdad, producirá los mismos efectos que aquella: pues será posible obrar insensatamente gracias a la prudencia y cometer los mismos errores que el insensato. Pero si el uso de cualquier cosa, en cuanto cosa, fuera simple, al obrar así los hombres obrarían sensatamente. Pues, en el caso de las demás ciencias, hay una ciencia distinta y superior que
 10 causa el cambio; pero ¿qué ciencia puede ser causa del cambio en la ciencia superior a todas? Ninguna ciencia, ciertamente, ni intelecto. Pero ni siquiera la virtud, pues la ciencia suprema se sirve de ella; la virtud del que manda se sirve, en efecto, de la de aquel a quien manda. Así pues, ¿quién hay (en quien ocurra esto)? ¿O bien ocurrirá como en la incontinencia que se dice ser el vicio de la parte irracional del

alma, siendo el incontinente un licenciado, aunque posea la razón? Pero si su apetito es fuerte, cambiará de opinión y 15
 sacará la conclusión contraria a la razón. ¿O bien es evidente que si hay virtud en la parte irracional e ignorancia en la racional, ambas se transformarán de otra manera? Así será posible servirse de la justicia injusta y perversamente, y de la prudencia neciamente, de suerte que los usos contrarios serán posibles. Sería, en efecto, extraño que la maldad que aparece, a veces, en la parte irracional del alma pueda transformar la virtud de la parte racional y ser causa de la igno- 20
 rancia, y, en cambio, la virtud que está en la parte irracional, encontrándose la ignorancia en la parte racional, no pueda transformar a ésta, y le haga juzgar con sensatez y obrar como es debido; y que, a su vez, la prudencia de la parte racional no pueda hacer que la intemperancia de la parte irracional obre moderadamente, como parece ser lo propio de la continencia. De suerte que de la ignorancia saldría un com- 25
 portamiento prudente.

Pero estas consecuencias son extrañas, sobre todo la de servirse de la prudencia sensatamente como resultado de la ignorancia. Ésta es una cosa, en efecto, que no vemos en otros casos. Por ejemplo, la intemperancia transforma la medicina y la gramática, pero no transforma la ignorancia si es contraria, porque no contiene la superioridad; 30
 (esto lo consigue), más bien, la virtud que, de una manera general, se encuentra en esta relación con respecto al vicio, pues el justo puede hacer todo lo que hace el injusto, y globalmente la impotencia está incluida en la prudencia. Así pues, es evidente que los hombres son, al mismo tiempo, prudentes y buenos, y que aquellos modos de ser corresponden a personas distintas. Y son rectas las palabras de Sócrates de que «nada es más poderoso que la prudencia», pero se equivocó cuando dijo que es una ciencia, 35

pues es una virtud, y no una ciencia, sino otra clase de conocimiento¹²².

2. Suerte, buena suerte y felicidad

Puesto que no solamente la prudencia y la virtud producen la prosperidad, sino que también decimos que los afortunados son felices, indicando con ello que también la fortuna produce la prosperidad y los mismos resultados que la ciencia, hemos de examinar si el afortunado y el desafortunado lo son por naturaleza y qué es lo que hay con respecto a estas materias. Vemos, en efecto, que existen hombres afortunados, ya que muchas personas insensatas tienen éxito en cosas en que la suerte es soberana y algunos, incluso, en cosas que implican arte pero también una parte importante de suerte, por ejemplo, en la estrategia o en la navegación. ¿Son, pues, estos así a causa de un modo de ser, o no (basta) el hecho de tener por sí mismos tal cualidad para ser capaces de conseguir resultados afortunados? Pues muchos creen que es por naturaleza por lo que son así; pero la naturaleza dota a los hombres de cualidades diferentes, y difieren en seguida ya desde su nacimiento: así, unos tienen los ojos azules, otros negros, porque cada uno tiene tal cualidad, según como es, y lo mismo ocurre con los afortunados y desafortunados. Pues es evidente que no prosperan (o dejan de prosperar) gracias a la prudencia; ésta no es irracional, sino que puede dar razón de por qué obra así, mientras que los afortunados no podrían decir por qué prosperan (pues sería arte). Además, es evidente, porque son insensatos, pero no en otros dominios (esto no es extraño; por ejemplo, Hipó-

¹²² Quede, pues, claro que, para Aristóteles, la prudencia no es una ciencia en el sentido platónico del término, o sea un arte, sino una percepción intelectual que está estrechamente unida a las virtudes éticas.

crates¹²³ era geómetra, pero parecía en otras cuestiones estúpido e insensato, y se cuenta que, en un viaje, por su necesidad, perdió mucho dinero a manos de los aduaneros en Bizancio); por otra parte, incluso son insensatos en los asuntos mismos en que son afortunados. Pues en la navegación no son los más hábiles los afortunados, sino que ocurre como en el lanzamiento de los dados, en que uno no obtiene ningún punto y otro saca seis, y gracias a ello es, naturalmente, afortunado. ¿O será porque uno es amado, como se dice, por la divinidad, y porque un factor exterior es la causa del éxito?¹²⁴ Así, un barco mal construido navega, a menudo, mejor no por sí mismo, sino porque tiene un buen piloto, y de la misma manera el afortunado tiene al genio como piloto. Pero sería extraño que un dios o un genio ame a tal persona, y no a la mejor y más prudente. Si, pues, el éxito se debe necesariamente a la naturaleza, al intelecto o a una cierta protección, y se descartan estas dos últimas causas, es por naturaleza por lo que uno es afortunado. Sin embargo, la naturaleza es causa de lo que se presenta siempre o, generalmente, de la misma manera, mientras que la suerte es lo contrario. Si, pues, tener éxito inesperadamente parece fruto de la suerte, y si es precisamente gracias a la suerte por lo que uno es afortunado, podría parecer que esta causa no es tal que produzca siempre o generalmente el mismo efecto. Además, si gracias a tal cualidad uno tiene éxito o fracasa (como el color azul de los ojos hace que un hombre no tenga una mirada penetrante), no es la causa la suerte sino la

¹²³ Matemático de Quíos que fue el primero en compilar una obra sobre elementos de geometría. Floreció alrededor del 430 a. C.

¹²⁴ También en los fragmentos conservados de la obra de Aristóxeno de Tarento, discípulo de Aristóteles, encontramos la distinción entre la suerte procedente de una cierta inspiración divina y la debida a una buena disposición natural (WEHRLI, fr. 41).

naturaleza. Así uno no es afortunado, sino, más bien, bien dotado. En consecuencia, habría que decir que los que llamamos afortunados no lo son por la suerte; no lo son, porque afortunados son aquellos para quienes la buena suerte es la causa de los bienes. Ahora bien, si esto es así, ¿diremos que la suerte no existe en absoluto, o bien que existe, pero no es causa? Pero es necesario que exista y sea causa, y en consecuencia, será para algunos causa de bienes o de males. Pero si hay que suprimirla del todo, entonces debe decirse que nada viene de la suerte, a pesar de que nosotros, cuando hay otra causa y no la vemos, decimos que la suerte es causa. Debido a esto, definimos la suerte diciendo que es una causa imprevisible para el razonamiento humano, como si fuera una cierta naturaleza. Esto sería otro problema. Pero puesto que vemos a ciertas personas que sólo son afortunadas una vez, ¿por qué no tienen éxito de nuevo por la misma razón y reiteradamente? Pues la misma causa produce el mismo efecto. En consecuencia, no será esto un efecto de la suerte. Y cuando el mismo efecto resulta de antecedentes indeterminados e indefinidos, habrá algo bueno o malo, pero no habrá ciencia de ello o conocimiento por experiencia, pues, en este caso, algunos hombres afortunados podrían aprenderlo, o incluso todas las ciencias llegarían a ser afortunadas, como dijo Sócrates¹²⁵. ¿Qué es, pues, lo que impide que tales cosas sucedan a alguien sucesivamente y a menudo, no por ser de tal manera, sino como alguien que pudiera hacer siempre la máxima jugada a los dados? ¿Qué, pues? ¿Acaso no hay en el alma impulsos que proceden, unos del razonamiento, otros del deseo irracional, y estos últimos no son anteriores? En efecto, si el impulso que procede del apetito de lo agradable existe por naturaleza y también el

deseo, todo marchará, naturalmente, al menos, hacia el bien. Si, pues, algunas personas están naturalmente bien dotadas (como los que son por naturaleza aptos para cantar, los cuales, sin la ciencia del canto, están bien dotados para él), y se lanzan, sin la ayuda de la razón, hacia donde les lleva la naturaleza, y desean tal objeto y en tal momento, como se debe, de la manera que se debe y cuando se debe, esas personas tendrán éxito, aunque se encuentren a sí mismas insensatas e irracionales, como uno cantará bien sin ser apto para enseñar a cantar. Y cuantas personas, sin ayuda de la razón, tienen generalmente éxito son afortunadas. Por consiguiente, sería la naturaleza la que haría a los hombres afortunados. ¿O bien el término «fortuna» tiene varios significados? En efecto, ciertos actos dependen del impulso y de una acción deliberada para obrar, y otros, al contrario. En los primeros, en los cuales parece haberse razonado mal, si uno tiene éxito, decimos que ha sido afortunado; y también en los últimos, si deseaban un bien distinto o inferior al conseguido. Los afortunados de la primera manera es posible que lo sean por naturaleza, pues el impulso, siendo también deseo hacia lo debido, ha logrado éxito, pero el razonamiento era insensato; y cuando sucede que el razonamiento de esta persona parece incorrecto, mientras que el impulso es la causa, este impulso, por ser recto, los ha salvado; pero, a veces, debido al apetito, han razonado de nuevo y han sido desgraciados. Mas, en el segundo caso, ¿cómo existiría la fortuna debida a la bondad natural del deseo y del apetito? Pero si en este caso hay fortuna, la palabra fortuna tendrá dos sentidos y será idéntica a la primera o bien habrá varias clases de fortuna. Pero, puesto que vemos que algunas personas son afortunadas en contra de toda ciencia y de todo razonamiento correcto, es evidente que la causa de la fortuna debe ser otra cosa diferente. Ahora bien, ¿existe o no la buena suerte por

¹²⁵ PLATÓN, *Eutidemo* 279d.

la que una persona desea lo que debe y cuando debe, en los casos en que el razonamiento humano no puede ser la causa? En efecto, tal apetito no está totalmente desprovisto de razonamiento y no es tampoco natural, sino que ha sido corrompido por algo. Parece, pues, ser afortunado, porque la fortuna es causa de las cosas que suceden al margen de la razón, y esto está al margen de la razón (porque está fuera de la ciencia y de lo universal); pero, según parece, no es resultado de la suerte, sino que parece proceder del motivo ya indicado. De manera que este argumento no demuestra que uno es afortunado por naturaleza, sino que aquellos que son afortunados no todos deben su éxito a la suerte, sino a veces a la naturaleza; ni tampoco demuestra que la suerte no sea la causa de nada, sino que no es la causa de todo lo que parece serlo.

Sin embargo, uno podría preguntarse si la suerte es causa de desear lo que se debe y cuando se debe; o, en este caso, ¿no será causa de todo, incluso del pensar y del deliberar? Pues no se delibera después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra, ni se piensa después de haber pensado con anterioridad a este pensar, y así hasta el infinito, sino que hay un principio. Por consiguiente, el entendimiento no es el principio del pensar, ni la deliberación del deliberar. Entonces, ¿qué otra cosa resta sino la suerte? Así, todo procederá de la suerte. Pero ¿no hay un principio, fuera del cual no hay otro, y, puesto que él es de tal naturaleza, capaz de producir tal efecto? Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas. El principio de la razón no es la razón sino algo superior. ¿Qué podría haber de superior a la ciencia y al entendimiento salvo Dios? No la virtud, ya que ésta es un instrumento del entendimien-

to. Por esto, como he dicho antes, se llaman afortunados los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso. Y a éstos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir el entusiasmo, pero no pueden deliberar. Pues, aunque irracionales, consiguen incluso la rápida adivinación propia de las personas prudentes y sabias; sólo se les ha de negar la adivinación que procede de la razón, pero unos se sirven de la experiencia, otros de la costumbre de la observación, y éstos emplean lo divino; ya que la divinidad ve bien el futuro y el presente y aquellas cosas de las que la razón se ha separado. Por este motivo, los melancólicos tienen incluso sueños verídicos: el principio, en efecto, parece tener más fuerza cuando la razón se ha separado, como los ciegos tienen mejor memoria, por estar ésta libre con relación a los objetos visibles.

1248b

Es evidente, pues, que hay dos especies de fortuna: una divina, por la que el afortunado parece tener éxito gracias a la divinidad, y éste es el hombre que prospera siguiendo su impulso, mientras que el otro prospera en contra de su impulso. Ambas personas son irracionales. Y la fortuna primera es, más bien, continua, pero la otra no lo es.

3. *La norma de la virtud perfecta*¹²⁶

Sobre cada virtud en particular hemos hablado ya antes; ahora, puesto que hemos definido separadamente sus signi-

¹²⁶ Este capítulo se ha puesto en relación con ciertos pasajes del libro X de la *Ética Nicomáquea* que tratan de la vida contemplativa. Con todo, hay entre ambos diferencias, señaladas, entre otros, por Mouan: «La genuina realización de la felicidad humana en la *Ética Eudemia* debe fundarse en la actividad de las virtudes intelectual y moral, mientras que, en la *Ética Nicomáquea* y en el *Protréptico*, está situada solamente en la actividad de la virtud del *noús*, separada de las virtudes morales del resto del al-

10 ficados, debemos también describir claramente la excelencia que resulta de ellos, y que llamamos aquí nobleza¹²⁷. Ahora bien, es evidente que aquel que merezca de verdad esta denominación debe, necesariamente, poseer las virtudes particulares, pues en ningún otro caso puede ser de otra manera; nadie, en efecto, está sano en todo su cuerpo si no lo está en alguna de sus partes, antes bien es necesario que
15 todas las partes o la mayoría o las más importantes estén en el mismo estado que el total.

Ser bueno y ser noble difieren no sólo en el nombre, sino también en sí mismos. Pues todos los bienes tienen fines que deben ser elegidos por ellos mismos. De éstos, son nobles todos aquellos que, existiendo por ellos mismos, son
20 laudables. Ahora bien, éstos son los que motivan las acciones laudables, y son ellos laudables por sí mismos, como por ejemplo, la justicia misma y sus acciones; también las acciones moderadas, porque la moderación es laudable; pero la salud no es laudable, ya que su efecto no lo es, ni la acción vigorosa, porque la fuerza no lo es; ellas son buenas, pero no laudables. Igualmente, esto es también evidente en
25 los otros casos gracias a la introducción. Por consiguiente, es bueno un hombre para quien los bienes naturales son buenos, dado que los bienes por los que luchan los hombres

ma» (J. D. MOUAN, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968, págs. 132-3).

¹²⁷ *Kalokagathía*, término difícil de traducir, ya que nuestros vocablos no abarcan todo el campo semántico del original. Se entiende por tal la virtud perfecta, el compendio de todas las virtudes. Los ingleses lo traducen por «gentlemanship», «nobility» y «goodness»; para los franceses es el carácter del «homme accompli», «beau-et-bon»; Dirlmeier se sirve de una perifrasis: «eine ganz edle und vollendete Bindung des Charakters». Nosotros lo traducimos por «nobleza», que según el *Diccionario de la Real Academia*, es la cualidad del noble, es decir, del excelente en cualquier línea.

y que creen que son los mayores, honor, riqueza, virtudes del cuerpo, buena suerte y poder, son buenos por naturaleza, pero pueden resultar nocivos para algunos a causa de su modo de ser. Pues ni el insensato, ni el injusto, ni el intem-
30 perante obtienen ningún provecho de su uso, como tampoco el enfermo del régimen del sano, o el hombre débil y lisiado de los aderezos del sano y en posesión de todos los miembros. Un hombre es noble por poseer aquellos bienes que son nobles en sí mismos y por practicar actos nobles y con vistas a ellos mismos, y son nobles las virtudes y los actos
35 que proceden de la virtud.

Pero hay también un modo de ser cívico, tal como lo tienen los lacedemonios y que podrían tenerlo otros como ellos. Este modo de ser es el siguiente. Hay, efectivamente, perso-
40 nas que piensan que se debe tener la virtud, pero sólo a causa de los bienes naturales. Tales hombres son buenos (ya
1249a que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles. Y no sólo esto, sino que las cosas que por naturaleza no son bellas, sino buenas, son para ellos bellas¹²⁸. Porque los bienes naturales son bellos
5 cuando es bello aquello por lo que los hombres los hacen y escogen. Por esto, para el hombre noble los bienes por naturaleza sí son bellos. Pues lo justo es bello, y esto está en proporción al mérito, y el hombre perfecto merece estas cosas. Y lo que le conviene es bello, y estas cosas le convie-
10 nen: riqueza, linaje y poder, de suerte que, para el hombre noble, lo útil es también bello. Pero para muchos hay discordancia: las cosas absolutamente buenas no son buenas

¹²⁸ También en la *Metafísica* distingue ARISTÓTELES entre bello y bueno: «Lo bueno y lo bello son cosas distintas: lo bueno se encuentra siempre en la acción, lo bello se da también en las cosas inmóviles» (1078a31-2).

para ellos, pero sí para el noble; y para él son también bellas, ya que hace muchas acciones bellas a causa de las mismas. Mas el hombre que cree que debe poseer las virtudes a causa de los bienes externos hace cosas bellas accidentalmente. La nobleza es, pues, la virtud perfecta.

Acerca del placer, hemos hablado también de su naturaleza¹²⁹ y en qué sentido es bueno; y se ha dicho que lo agradable, en sentido general, es bello, y que el bien, en sentido general, es agradable. Pero el placer sólo tiene lugar en la acción; por esto, el hombre verdaderamente feliz vivirá también muy agradablemente, y los hombres no en vano exigen esto.

Pero existe, igualmente, para el médico una norma con referencia a la cual juzga qué cuerpo está sano y cuál no, y que determina qué es lo que hay que hacer para estar sano; mas, si se hace en menor o mayor grado, no se alcanza la salud. Así, también, para el hombre virtuoso: respecto de las acciones y elección de los bienes naturales, pero no laudables, debe haber una norma de la disposición y de la elección, y también para evitar el exceso y el defecto en las riquezas y en la buena suerte. Antes se ha dicho¹³⁰ que esta

¹²⁹ En el libro VII de la *Ética Nicomáquea*, y también en varios pasajes de este tratado, en los que muestra la relación entre la felicidad y el placer y cuáles son los placeres gracias a los cuales se puede pensar, con razón, que el hombre feliz vive agradablemente (1214a1-8; 1216a30-7; 1235b30-1236a6; 1237a26-37, etc.).

¹³⁰ II 3, 1220b21-35 y 1222b7-9. En el original *hóros* que significa propiamente linde de un campo. HOMERO (*Ilíada* XII 421) describe a dos hombres que tienen en sus manos varas de medir y que discuten sobre los lindes de sus campos. El *hóros* no es el módulo, sino el visible mojón que ellos han reconocido después de haber fijado los límites de los campos limítrofes. También EURÍPIDES (*Heracles* 669) nos habla de los *hóroi ek theón*: «Mas ahora no hay ninguna frontera exacta —puesta por los dioses— entre buenos y malos, sino que el tiempo en su ciclo hace brillar sólo la riqueza» (trad. J. L. CALVO). Para Aristóteles, *hóros* es una cons-

norma era «de acuerdo con la razón», lo que equivaldría a decir, en cuanto al alimento, «de acuerdo con la ciencia médica y su razón»¹³¹. Esto es verdadero, pero poco claro. Es preciso, pues, aquí como en otras partes, vivir según el principio¹³² rector y según el modo de ser y la actividad de este principio que manda; por ejemplo, el esclavo según el principio de su señor, y cada uno según el principio adecuado para él. El hombre, en efecto, se compone naturalmente de una parte que manda y de otra que obedece, y cada uno debe vivir según su principio rector (y éste es doble; pues la medicina y la salud son principios de una manera diferente: la primera está en función de la segunda¹³³; y esto es también lo que ocurre con respecto a la facultad teórica¹³⁴. Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes (pero la palabra «fin» es ambigua, como se ha distinguido en otra parte¹³⁵), puesto

tante de la naturaleza, y él mismo, en este pasaje, nos explica analógicamente lo que entienda por tal (J. DÜRING, *Aristoteles...*, pág. 451).

¹³¹ *Metafísica* (1070a29-30): «El arte medicinal es el *lógos* de la salud»; «*Medicinalis ars ratio sanitatis est*» (G. DE MOERBEKE); «El arte medicinal es el concepto de la salud» (GARCÍA YEBRA).

¹³² En el texto, *arché*. ARISTÓTELES, en la *Metafísica* (1012b34-1013a23), distingue cinco acepciones de esta palabra, y las compendia así: «Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce... Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final, pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello» (trad. GARCÍA YEBRA).

¹³³ La medicina es causa eficiente, la salud causa final.

¹³⁴ Del mismo modo que los esclavos hacen todo lo que debe hacerse en una casa para que los señores tengan ocio y lo puedan dedicar al pasatiempo del hombre libre, así, también, la prudencia ordena todo el dominio de la acción para que la filosofía tenga el ocio para dedicarse a la contemplación de las realidades más sublimes.

¹³⁵ Cf. *Física* 194a35, y *Metafísica* 1072b2-3. Aristóteles distingue entre el fin en sí y el fin por el cual se hace algo.

que Dios no necesita nada. Así, esta elección y adquisición de bienes naturales —bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otros bienes— que más promueve la contemplación¹³⁶ de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella; pero aquella que por defecto o por exceso impide vivir y contemplar la divinidad es mala. El hombre posee esto en su alma, y ésta es la mejor norma para ella: percibir lo menos posible la otra parte del alma como tal¹³⁷.

Que se consideren, así, tratados la norma de la virtud perfecta y el objeto de los bienes absolutos.

¹³⁶ En el texto, *tèn tou theou theōrian*. La vida contemplativa es, etimológicamente, la vida del «espectador»: somos espectadores de la verdad, y la finalidad de la contemplación es alcanzar el conocimiento, en la medida en que el hombre puede alcanzarlo, de las realidades divinas.

¹³⁷ Es decir, la parte irracional del alma, naturalmente hecha para obedecer.

GLOSARIO DE TÉRMINOS GRIEGOS

Damos a continuación, ordenados alfabéticamente, una relación transliterada de términos griegos empleados por Aristóteles en sus *Éticas*. Hemos procurado, por regla general, traducir un término griego por un mismo término castellano. Con todo, no siempre nos ha sido posible mantener esta equivalencia, no sólo por la propia ambigüedad de ciertos términos, sino también porque Aristóteles los emplea, a veces, en dos o más acepciones diferentes. Cuando esto ocurre, separamos con una coma los sinónimos, y con punto y coma los que tienen un significado distinto.

<i>adikía</i> «injusticia».	<i>akolasía</i> «intemperancia».
<i>adoxía</i> «infamia».	<i>akólastos</i> «intemperante, licencioso».
<i>agathón</i> «bueno, bien».	<i>akoúision</i> «involuntario».
<i>áгноia</i> «ignorancia».	<i>akrasía</i> «incontinencia».
<i>ágroikos</i> «rústico, patán».	<i>akratés</i> «incontinente».
<i>aidémon</i> «que tiene vergüenza».	<i>ákōn</i> «involuntariamente».
<i>aidós</i> «pudor».	<i>aladsóneia</i> «fanfarronería, jactancia».
<i>aischrokérdeia</i> «codicia».	<i>aladsón</i> «fanfarrón, jactancioso».
<i>aischrón</i> «vergonzoso, deshonesto».	<i>alētheia</i> «veracidad, sinceridad; verdad».
<i>aischýnē</i> «vergüenza».	<i>alógistos</i> «irracional».
<i>aísthesis</i> «sensación; percepción».	<i>amártēma</i> «equivocación, error».
<i>aitētikós</i> «pedigüeño».	
<i>aítion</i> «causa»,	

anaischyntía «desvergüenza». *anaisthēsia* «insensibilidad». *anchinoia* «agudeza». *andreia* «valentía, virilidad». *aneleuthería* «avaricia, tacañería». *anéplēktos* «intrépido». *antipeponthós* «reciprocidad». *aorgēsía* «impasibilidad». *apēchtheia* «desabrimiento». *apeirokalía* «extravagancia». *aphrosynē* «insensatez». *aréskeia* «obsequiosidad». *áreskos* «obsequioso». *areté* «virtud; excelencia». *arché* «principio». *asōtía* «prodigalidad». *autárkēs* «suficiente, que se basta a sí mismo». *authádeia* «antipatía». *authékastos* «sincero».

banausía «vulgaridad». *bōmolochía* «bufonería». *boúlēsis* «deseo, volición; voluntad». *boúleusis* «deliberación».

chalepótēs «altivez». *chaúnos* «vanidoso». *chaunótēs* «vanidad».

deilia «cobardía». *deinótēs* «destreza». *dianoēnikós* «intelectual». *diánoia* «pensamiento; inteligencia; reflexión».

diáthesis «disposición». *dikaiōma* «restitución». *dikaion* «justo». *dikaiosynē* «justicia». *dóxa* «opinión». *dsēlos* «emulación». *dsēmía* «pérdida». *dýnaxis* «facultad; capacidad». *dýseris* «quisquilloso, pendero». *dýskolos* «malhumorado, descontentadizo».

eidos «especie, clase». *eirōneía* «disimulo; ironía». *ekoúision* «voluntario». *eleuthérios* «liberal». *eleutheriótēs* «liberalidad, generosidad». *éndeia* «carencia, defecto». *enérgeia* «actividad». *enkrátēia* «continencia, dominio de sí mismo». *epagogé* «inducción». *epideksiótēs* «tacto». *epieikēs* «bueno». *epichairekakía* «indignidad». *epistēmē* «ciencia, conocimiento científico». *epithymía* «apetito». *érgon* «obra; producto; función». *ēthikós* «ético, moral». *ethismós* «hábito, modo de ser». *ēthos* «carácter». *eudaimonía* «felicidad». *euētheia* «simpleza». *eúnoia* «benevolencia».

eustochía «discernimiento; buen tino». *eutrápelos* «ingenioso, gracioso». *éxis* «modo de ser; propiedad».

geloios «ridículo». *gnómē* «juicio, comprensión». *gnórimos* «familiar». *génos* «clase, género». *gnósis* «conocimiento».

hēdoné «placer». *hékōn* «voluntariamente». *homónoia* «concordia». *horismós* «definición». *hóros* «normas; límite». *hyperbolé* «exceso». *hypólepsis* «suposición».

idéa «idea»; «Idea» en Platón. *ison* «igual».

kakía «vicio». *kakopátheia* «aflicción». *kalokagathía* «nobleza». *kalón* «bello, noble». *kartería* «firmeza, resistencia». *kataplēx* «tímido». *katáplēxis* «timidez». *katáphasis* «afirmación». *kathólou* «universal». *kérdos* «ganancia». *koinonía* «comunidad, asociación». *kolakeía* «adulación». *kólax* «adulador». *kosmiótēs* «austeridad».

logistikós «racional; razonador». *lógos* «argumento, definición; razón; razonamiento».

malakía «blandura». *mátaios* «vanidosos». *megaloprépeia* «magnificencia». *megaloprepēs* «magnífico, espléndido». *megalopsychía* «magnanimidad». *megalópsychos* «magnánimo». *mesótēs* «término medio». *mikroprépeia* «mezquindad». *mikroprepēs* «mezquino». *mikropsychía* «pusilanimidad». *mikrópsychos* «pusilánime». *mochthēria* «maldad, perversidad». *mochthērós* «malvado».

némesis «indignación». *nómos* «ley, costumbre». *noús* «intelecto; mente; inteligencia».

orgilótēs «iracundia». *órexis* «deseo». *ousía* «sustancia, entidad; hacienda».

panourgía «malicia». *pathēmata* «pasiones». *phantasía* «imaginación». *philárgyros* «codicioso». *philia* «amistad; amabilidad». *philotimía* «ambición». *phóbos* «miedo».

phrónēsis «prudencia».
phrónimos «prudente».
phthónos «envidia».
phýsis «naturaleza».
poiēsis «producción».
politeía «gobierno; república».
práos «manso, sosegado».
praótes «mansedumbre».
práxis «acción».
proairēsis «libre elección».
pseúdos «falsedad».
psyché «alma».

semnótēs «dignidad».
sophía «filosofía; sabiduría».
sōphrōn «moderado».
sōphrosynē «moderación».
spoudaíos «virtuoso».
stérēsis «privación».

symbēbēkós «accidente».
synállagma «cambio».
synesis «entendimiento».

téleios «perfecto; completo».
télos «fin».
téchnē «arte».
thárros «audacia, temeridad».
theós «Dios».
theōretikós «teorético, contem-
 plativo».
theoría «contemplación».
thrasýs «temerario».
thrasýtēs «temeridad».
thymós «impulso; coraje».
timoría «castigo».
trypherótēs «voluptuosidad, blan-
 denguería».
tryphē «mollicie».

ÍNDICE DE NOMBRES*

- | | |
|---|---|
| Afrodita, <i>É. N.</i> 149b15. | Carcino, <i>É. N.</i> 150b9. |
| Agamenón, <i>É. N.</i> 161a15. | celtas, <i>É. N.</i> 115b29. |
| Agatón, <i>É. N.</i> 139b9. <i>É. E.</i> 30a1;
32b8. | Cercyon, <i>É. N.</i> 150b9. |
| Alcmeón, <i>É. N.</i> 110a27. | Cíclopes, <i>É. N.</i> 180a29. |
| Álope, <i>É. N.</i> 150b9. | Cimón, <i>É. N.</i> 33b13. |
| Anacarsis, <i>É. N.</i> 176b34. | Clazómenas, <i>É. E.</i> 15b7. |
| Anaxágoras, <i>É. N.</i> 141b4; 179a3. | Corisco, <i>É. E.</i> 20a19; 40b25. |
| Anaxandrides, <i>É. N.</i> 152a24. | Creta, <i>É. E.</i> 29a24. |
| Andrómaca, <i>É. E.</i> 39a38. | cretenses, <i>É. N.</i> 120a10. |
| Antifonte, <i>É. E.</i> 32b7; 39a38. | Chipre, <i>É. N.</i> 149b16. |
| Antropo, <i>É. N.</i> 148a1. | |
| Apis, <i>É. E.</i> 16a1. | Delos, <i>É. N.</i> 99a26. <i>É. E.</i> 14a1. |
| Aquiles, <i>É. E.</i> 30a19. | Demódoco, <i>É. N.</i> 151a8. |
| argivos, <i>É. N.</i> 117a26. | Diomedes, <i>É. N.</i> 116a22; 136
b10. |
| atenienses, <i>É. N.</i> 124b18. | Dioscuros, <i>É. E.</i> 45b33. |
| Bías, <i>É. N.</i> 130a2. | |
| Brásidas, <i>É. N.</i> 134b24. | Empédocles, <i>É. N.</i> 147b12;
155b7. |
| Calipso, <i>É. N.</i> 109a30. | Endimión, <i>É. N.</i> 178b20. |

* Equivalencias establecidas para el presente Índice: *Ética Nicomáquea* 1094a1-1181b24 = *É. N.* 94a1-181b34; *Ética Eudemia* 1214a1-1249b24 = *É. E.* 14a1-49b24.

- Enico, *É. E.* 38b38.
 Epicarmo, *É. N.* 167b24.
 Esmindírides, *É. E.* 16a16.
 Esquilo, *É. N.* 11a10.
 Eudoxo, *É. N.* 101b27; 172b9.
 Eurípides, *É. N.* 110a27; 136a11;
 142a2; 155b2.
 Euristeno, *É. E.* 45b31.
 Eveno, *É. N.* 152a34.
- Fálaris, *É. N.* 148b24; 149a13.
Fenicias, Las, *É. N.* 167a13.
 Fidias, *É. N.* 141a9.
 Filoctetes, *É. N.* 146a19; 150b8;
 151b18.
 Filolao, *É. E.* 25a33.
 Filóxeno, *É. E.* 31a17.
- Glauco, *É. N.* 136b10.
- Héctor, *É. N.* 116a22; 145a20.
 Helena, *É. N.* 109b10.
 Heracles, *É. E.* 45a30; 45b30.
 Heráclito, *É. N.* 105a9; 146b30;
 155b5; 176a7.
 Hermes, *É. N.* 116b18.
 Heródico, *É. E.* 43b23.
 Heródoto, *É. E.* 36b9.
 Hesíodo, *É. N.* 95b9. *É. E.*
 35a18; 42b34.
 Hipócrates, *É. E.* 47a17.
 Homero, *É. N.* 113a7; 116a21;
 118b11; 136a9; 141a13;
 145a20; 149b16; 160b26.
É. E. 30a18; 34a2.
- Ilión, *É. N.* 139b7.
- India, *É. E.* 26a29.
- Jenofanto, *É. N.* 150b11.
- lacedemonios, *É. N.* 102a11;
 167a31; 180a25.
 laconios, *É. N.* 117a27; 124b17;
 127b28.
 Leto, *É. E.* 14a12.
- Margites, *É. N.* 41a13.
 Mégara, *É. N.* 23a24.
 Mérope, *É. N.* 11a13.
 Metapontio, *É. E.* 29a23.
 milesios, *É. N.* 151a8.
 Milón, *É. N.* 106b3.
- Neoptólemo, *É. N.* 146a19; 151
 b18.
 Níobe, *É. N.* 148a33.
- Olimpia, *É. E.* 33b12.
- Pammenes, *É. E.* 43b21.
 Pelíadas, *É. E.* 25b4.
 Pericles, *É. N.* 140b8.
 persas, *É. N.* 160b27.
 Persia, *É. N.* 134b27.
 Pítaco, *É. N.* 167a32.
 Pitón, *É. E.* 43b20.
 Platón, *É. N.* 95a33; 104b13;
 172b29. *É. E.* 29a15.
 Policleto, *É. N.* 141a10. *É. E.*
 30a20.
 Polidamante, *É. N.* 16a23.
 Ponto, *É. N.* 48a22.
 Príamo, *É. N.* 101a8; 145a21.

- Protágoras, *É. N.* 164a23.
- Radamantis, *É. N.* 132b25.
- Sardanápalo, *É. N.* 95b22.
 Sátiro, *É. N.* 148a34.
 sicionios, *É. N.* 117a27.
 Simónides, *É. N.* 121a7.
 Sócrates, *É. N.* 116b4; 127b26;
 144b18, 28; 145b24; 147b14.
É. E. 16b2; 29a15; 30a7;
 37a37; 46b34; 47b15.
 Sófocles, *É. N.* 146a19; 151b18.
 Solón, *É. N.* 100a11, 15; 179a10.
- Tales, *É. N.* 141b4.
 Temístocles, *É. E.* 33b11.
 Teodectes, *É. N.* 150b8.
 Teognis, *É. N.* 170a12; 179b6.
É. E. 30a12; 37b14; 43a17.
 Tetis, *É. N.* 124b16.
 Tideo, *É. N.* 116a26.
- Ulises, *É. N.* 146a20; 51b20,
 26.
 Zeus, *É. N.* 124b17; 160b27;
 165 a15. *É. E.* 142a39; 144
 a14.

ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCIÓN A LAS «ÉTICAS».....	7
I. La «escritura» de Aristóteles	7
II. Las tres <i>Éticas</i>	16
III. El título de las <i>Éticas</i>	26
IV. La «naturaleza» del <i>éthos</i>	28
V. El primer contexto de la ética	31
VI. El reflejo del deber	35
VII. La ruptura de la palabra	40
VIII. Intermedio del immoralista	45
IX. Una ética del <i>logos</i>	48
X. De qué habla la ética de Aristóteles	57
XI. El orden de la vida y el orden del lenguaje ...	67
XII. Fundar el bien	78
XIII. Libertad y bien	83
XIV. <i>Dramatis personae</i>	91
a) <i>Eudaimonía</i> , 95 — b) <i>In medio virtus</i> , 102.	
— c) Elegir en el mundo, 108. — d) El horizonte	
de la amistad, 111.	
XV. Nota bibliográfica	118
NOTA INTRODUCTORIA A NUESTRA VERSIÓN	123

Págs.

ÉTICA NICOMÁQUEA

Libro I: *Sobre la felicidad* 131

1. Introducción: toda actividad humana tiene un fin, 129. — 2. La ética forma parte de la política, 130. — 3. La ciencia política no es una ciencia exacta, 131. — 4. Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad, 132. — 5. Principales modos de vida, 134. — 6. Refutación de la idea platónica del Bien, 135. — 7. El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente, 139. — 8. La felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, 143. — 9. La felicidad y la buena suerte, 146. — 10. La felicidad y los bienes exteriores, 148. — 11. La felicidad de los muertos y la buena o mala suerte de los descendientes, 151. — 12. La felicidad, objeto de honor y no de alabanza, 152. — 13. El alma, sus partes y sus virtudes, 153.

Libro II: *Naturaleza de la virtud ética* 160

1. La virtud ética, un modo de ser de la recta razón, 58. — 2. La recta acción y la moderación, 160. — 3. La virtud referida a los placeres y dolores, 162. — 4. Naturaleza de las acciones de acuerdo con la virtud, 164. — 5. La virtud como modo de ser, 165. — 6. Naturaleza del modo de ser, 166. — 7. Ejemplos de virtud como término medio entre un exceso y un defecto, 170. — 8. Oposición de virtudes y vicios, 174. — 9. Reglas prácticas para alcanzar el término medio, 175.

Libro III: *Acciones voluntarias e involuntarias* 180

1. Responsabilidad moral: acto voluntario e involuntario, 178. — 2. Naturaleza de la elección, 183. — 3. La deliberación, 185. — 4. Objeto de la voluntad, 188. — 5. La virtud y el vicio son voluntarios, 189. — 6. Examen acerca de varias virtudes: la valentía, 193. — 7. Continuación del examen sobre la valentía: cobardía y temeridad, 195. — 8. Diferentes formas de valor, 197. — 9. Relación del valor con el placer y el dolor, 200. — 10. La moderación, 201. — 11. Continuación de la moderación: apetitos comunes y peculiares, 204. — 12. La intemperancia, 206.

Libro IV: *Examen de las virtudes éticas* 210

1. La liberalidad, 208. — 2. La magnificencia, 215. — 3. La magnanimidad, 218. — 4. La ambición, 224. — 5. La mansedumbre, 225. — 6. La amabilidad, 228. — 7. La sinceridad, 229. — 8. La agudeza, 232. — 9. El pudor y la vergüenza, 234.

Libro V: *Examen de las virtudes éticas (cont.)* 238

1. Naturaleza de la justicia y de la injusticia, 236. — 2. Justicia universal y justicia particular, 240. — 3. Justicia distributiva, 243. — 4. Justicia correctiva, 245. — 5. La justicia y la reciprocidad, 248. — 6. La justicia política, 252. — 7. Justicia natural y legal, 254. — 8. Justicia y responsabilidad, 255. — 9. Voluntariedad e involuntariedad en la justicia y en la injusticia, 258. — 10. La equidad, 262. — 11. La injusticia contra uno mismo, 264.

Págs.

	<u>Págs.</u>
Libro VI: <i>Examen de las virtudes intelectuales</i>	269
<p>1. Las virtudes intelectuales. Determinación de la recta razón, 267. — 2. Objeto de las virtudes intelectuales, 269. — 3. Enumeración de las virtudes intelectuales. Estudio de la ciencia, 270. — 4. El arte, 271. — 5. La prudencia, 273. — 6. El intelecto, 274. — 7. La sabiduría, 275. — 8. La prudencia y la política, 277. — 9. Cualidades de la buena deliberación, 279. — 10. El entendimiento, 281. — 11. Relación de las virtudes intelectuales con la prudencia, 282. — 12. Utilidad de la sabiduría y la prudencia, 282. — 13. Prudencia y virtud ética, 286.</p>	
Libro VII: <i>Apéndice sobre las virtudes éticas: continencia e incontinencia</i>	291
<p>1. Vicio, incontinencia, brutalidad y sus contrarios, 289. — 2. Diversas opiniones respecto de estas cuestiones, 291. — 3. Continencia y conocimiento, 294. — 4. Diversas formas de incontinencia, 298. — 5. Disposiciones brutales o morbosas, 300. — 6. Incontinencia de la ira de los apetitos, 302. — 7. La continencia y la incontinencia con respecto a placeres o dolores, 305. — 8. El licencioso y el incontinente, 307. — 9. La continencia y la obstinación, 309. — 10. La incontinencia y la prudencia, 311. — 11. Teorías sobre el placer, 312. — 12. Discusión de la teoría de que el placer no es un bien, 314. — 13. El placer y el bien supremo, 316. — 14. Los placeres corporales, 318.</p>	
Libro VIII: <i>Sobre la amistad</i>	323
<p>1. Naturaleza de la amistad, 322. — 2. Características de lo amable, 325. — 3. Especies de</p>	

	<u>Págs.</u>
amistad, 326. — 4. La amistad por interés y por placer, 328. — 5. Correspondencia en la amistad, 330. — 6. Amistad fundada en la igualdad, 332. — 7. Amistad entre desiguales, 334. — 8. La igualdad, base de la verdadera amistad, 336. — 9. La amistad y la justicia, 337. — 10. Formas de regímenes políticos, 339. — 11. Las distintas formas de gobierno y su relación con la amistad, 342. — 12. Clases de amistad entre parientes, 343. — 13. Amistad entre iguales, 346. — 14. Amistad entre desiguales, 349.	
Libro IX: <i>Sobre la amistad (cont.)</i>	352
<p>1. Diferencias entre amigos, 352. — 2. Conflictos que surgen en la amistad, 355. — 3. Ruptura de las amistades, 357. — 4. Condiciones que se requieren para una disposición amistosa, 359. — 5. La amistad y la benevolencia, 361. — 6. La concordia, 363. — 7. Bienhechores y favorecidos, 364. — 8. El amor a sí mismo, 366. — 9. La amistad, necesaria para la felicidad, 369. — 10. Limitación del número de amigos, 373. — 11. Necesidad de amigos en la prosperidad y en el infortunio, 375. — 2. Aspiración a la convivencia, 377.</p>	
Libro X: <i>Naturaleza del placer y de la felicidad</i>	378
<p>1. Importancia ética del placer. Diversas opiniones, 379. — 2. Refutación de la opinión de que el placer es el bien supremo, 380. — 3. Sigue el examen de otro argumento sobre el placer, 382. — 4. Opinión del autor sobre la naturaleza del placer, 386. — 5. Diferencias específicas de los placeres, 389. — 6. Contenido de la felicidad, 393. — 7. La felicidad perfecta, 395. — 8. Argu-</p>	

Págs.

mentos sobre la supremacía de la vida contemplativa, 398. — 9. Necesidad de la práctica de la virtud. Transición de la ética a la política, 402.

ÉTICA EUDEMIA

Libro I: *Sobre la felicidad* 411

1. La felicidad, el supremo bien, 413. — 2. Naturaleza y condiciones de la felicidad, 415. — 3. Opiniones sobre la felicidad, 416. — 4. La felicidad y los géneros de vida, 418. — 5. Opiniones sobre los bienes de la vida, 419. — 6. El método, 423. — 7. El objeto de la investigación: la felicidad humana, 424. — 8. Opiniones sobre el bien mejor, 425.

Libro II: *Naturaleza y génesis de las virtudes* 430

1. La felicidad y las virtudes intelectuales y éticas, 31. — 2. El carácter: pasiones, facultades y modos de ser, 437. — 3. Naturaleza de la virtud ética, 438. — 4. Virtud, placeres y dolores, 442. — 5. Virtud y término medio, 443. — 6. Responsabilidad humana, 445. — 7. Acción voluntaria e involuntaria, 448. — 8. La elección y la voluntariedad de una acción, 451. — 9. Definición de lo voluntario y de lo involuntario, 456. — 10. La elección deliberada, 457. — 11. Virtud, elección y rectitud del fin, 464.

Libro III: *Examen de las virtudes éticas* 466

1. La valentía, 467. — 2. La moderación y la intemperancia, 475. — 3. La mansedumbre y la al-

Págs.

tivez, 478. — 4. La liberalidad, 479. — 5. La magnanimidad, 480. — 6. La magnificencia, 494. — 7. Otros modos de ser laudables o censurables, 486.

Libro VII: *Sobre la amistad* 489

1. Naturaleza de la amistad, 490. — 2. Los fundamentos de la amistad, 494. — 3. Amistad e igualdad, 505. — 4. Amistad y desigualdad, 506. — 5. Amistad y semejanza, 508. — 6. El amor a sí mismo, 510. — 7. Concordia, benevolencia y amistad, 513. — 8. Bienhechor y favorecido, 515. — 9. Amistad, justicia y comunidad, 516. — 10. Amistad política o cívica, 517. — 11. Algunos problemas particulares de la amistad, 524. — 12. Autarquía y amistad, 526.

Libro VIII: *Nobleza moral y virtud perfecta* 533

1. Virtud y prudencia, 534. — 2. Suerte, buena suerte y felicidad, 537. — 3. La norma de la virtud perfecta, 542.

GLOSARIO DE TÉRMINOS GRIEGOS 547

ÍNDICE DE NOMBRES 551