

LIBRO III

ACCIONES VOLUNTARIAS E INVOLUNTARIAS

1. *Responsabilidad moral: acto voluntario e involuntario*

1109B30 Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones y que, mientras las voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y, a veces, de compasión, es, quizá, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores, con vistas a los honores y castigos⁵⁴.

1110a Parece, pues, que cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen en su poder. En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por

⁵⁴ Son laudables los esfuerzos de Aristóteles para profundizar en la doctrina de la responsabilidad que, de una manera muy sumaria, se encontraba en la base del derecho penal ateniense. A una noción todavía confusa de la libertad psicológica, se mezcla una noción, no menos confusa, de la responsabilidad moral, y el autor pasa sin cesar de un aspecto al otro.

ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos. 10

Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento. Así, cuando un hombre actúa, ha de mencionarse tanto lo voluntario como lo involuntario; pero en tales acciones obra voluntariamente, porque el principio del movimiento imprimido a los miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también radica en él el hacerlas o no. Son, pues, tales acciones voluntarias, pero quizá en sentido absoluto sean involuntarias, ya que nadie elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo. A veces los hombres son alabados por tales acciones, cuando soportan algo vergonzoso o penoso por causas grandes y nobles; o bien, al contrario, son censurados, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por uno mediocre es propio de un miserable. En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: <tal sucede> cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas⁵⁵. A veces, sin embargo, es difícil decidir 30

⁵⁵ Fr. 69 NAUCK. Anfiarao, rey de Argos, se ocultó para no tomar parte en la expedición contra Tebas. Traicionado por su esposa Erifile, tu-

cuál de las dos alternativas ha de elegirse y cuál se ha de soportar, pero es más difícil aún permanecer en la decisión tomada, porque casi siempre lo que esperamos es doloroso, pero aquello a lo que se nos quiere obligar, vergonzoso, y, en virtud de esto, se alaba o censura a los que se han sometido o no a la violencia.

1110b ¿Qué clase de acciones, entonces, han de llamarse forzosas? ¿No son en sentido absoluto aquellas cuya causa es externa y el agente no participa en nada? Mas las que por sí mismas son involuntarias, pero en ciertos momentos son elegidas para evitar ciertas consecuencias y el principio está en el agente, si bien son involuntarias en sí mismas, en ciertos momentos y para evitar ciertas consecuencias son voluntarias. Con todo, se parecen más a las voluntarias, porque las acciones radican sobre actuaciones particulares, y en estos casos son voluntarias. No es fácil, sin embargo, establecer cuál de las alternativas ha de elegirse, porque se dan muchas diferencias en los casos particulares. Pero si alguien dijera que las cosas agradables y hermosas son forzosas (pues siendo externas nos compelen), todo será forzoso para él, ya que por esta causa todos hacen todas las cosas. Y aquellos que actúan por la fuerza y contra su voluntad lo hacen dolorosamente, y los que actúan a causa de lo agradable y hermoso, lo hacen con placer; y es ridículo culpar a la causa externa, y no a nosotros mismos, cuando hemos sido tan fácilmente cazados por estas cosas, y atribuirnos las acciones hermosas, pero imputar las vergonzosas al placer. Parece, entonces, que lo forzoso es aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzado intervenga en nada.

vo que partir y pereció en la lucha. Su hijo Alcmeón mató a su madre, para no incurrir en las maldiciones paternas.

Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario. En efecto, el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea, sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar. Así, de los que obran por ignorancia, el que siente pesar parece que obra involuntariamente, pero el que no lo siente, ya que es distinto, <digamos que ha realizado un acto> al que llamaremos «no voluntario»; pues, ya que difiere <del otro>, es mejor que tenga un nombre propio. Además, obrar por ignorancia parece cosa distinta del obrar con ignorancia: pues el embriagado o el encolerizado no parecen obrar por ignorancia, sino por alguna de las causas mencionadas, no a sabiendas sino con ignorancia. Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, y por tal falta son injustos y, en general, malos. Ahora, el término «involuntario» tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal (pues ésta es censurada), sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción. Pues en ellas radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, entonces, determinar cuáles y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación, y cómo actúa, por ejemplo, serena o violentamente⁵⁶.

⁵⁶ En la retórica griega y latina, la circunstancia es la situación concreta que caracteriza el caso singular. Los elementos de la situación, que constituyen la circunstancia, son siete: la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa.

Ahora bien, nadie podría ignorar todas estas circunstancias, a no ser que estuviera loco, ni tampoco, evidentemente, quién es el agente, pues ¿cómo podría ignorarse a sí mismo? En cambio, puede uno ignorar lo que hace, por ejemplo, cuando alguien dice que se le escapó una palabra o que no sabía que era un secreto, como Esquilo con los misterios⁵⁷,
 10 o que, queriendo sólo mostrar su funcionamiento, se le disparó, como el de la catapulta. También podría uno creer que su propio hijo es un enemigo, como Mérope⁵⁸; o que la punta de hierro de la lanza tenía un botón; o que una piedra cualquiera era piedra pómez; o dando una bebida a alguien
 15 para salvarlo, matarlo por el contrario; o queriendo a uno darle una palmadita, noquearlo como en el pugilato. Puesto que uno puede ignorar todas estas cosas en las que está implicada la acción, el que desconoce cualquiera de ellas, especialmente las más importantes, se piensa que ha obrado involuntariamente, y por las más importantes se consideran las circunstancias de la acción y del fin. Además, una acción
 20 hecha según se dice involuntariamente, por causa de esta clase de ignorancia debe ir seguida de pesar y arrepentimiento.

Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción. Pues, quizá, no está bien decir que son involuntarias las cosas que se hacen
 25 por coraje o apetito. En efecto, primero, ninguno de los otros animales haría nada voluntariamente ni tampoco los niños; segundo, ¿no realizamos voluntariamente ninguna de las

⁵⁷ Esquilo fue acusado ante el Areópago de haber revelado los misterios de Eleusis en una de sus tragedias, pero fue absuelto.

⁵⁸ En el *Cresfontes* de Eurípides, pieza perdida, la esposa de Cresfontes estaba a punto de matar a su hijo por error, pero lo reconoció a tiempo.

acciones por causa del apetito o del coraje, o es que realizamos las buenas voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente? ¿No sería la alternativa ridícula siendo una
 30 sola la causa? Pero sería, igualmente, absurdo llamar involuntarias las cosas que deben desearse. Al contrario, debemos irritarnos con ciertas cosas y desear otras, como la salud y la instrucción. Parece también que lo involuntario es penoso y lo apetecible agradable. Además, ¿en qué se distinguen, siendo involuntarios, los yerros calculados de los debidos al coraje? Ambos deben evitarse; y las pasiones irracionales
 1111b no parecen menos humanas, de manera que las acciones que proceden de la ira y el apetito también son propias del hombre. Entonces es absurdo considerarlas involuntarias.

2. Naturaleza de la elección

Habiendo definido lo voluntario y lo involuntario, debemos
 5 tratar ahora de la elección, ya que parece ser más apropiado a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones. Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones
 10 hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito, o impulso, o deseo, o una cierta opinión⁵⁹, no parecen hablar rectamente. En efecto, la elección no es común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el hombre
 15 incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito. Ade-

⁵⁹ Aristóteles pasa a criticar las teorías de sus predecesores sobre la naturaleza de la elección: la elección no es ni un deseo ni una forma de opinión, sino un juicio, fruto de una previa deliberación.

más, el apetito es contrario a la elección, pero no el apetito al apetito. Y el apetito es de lo agradable o doloroso; la elección, ni de lo uno ni de lo otro.

La elección menos aún es un impulso, pues lo que se hace por impulso en modo alguno parece hecho por elección. Tampoco, ciertamente, es un deseo, a pesar de su manifiesta
20 proximidad; pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad. Además, el deseo puede ser también de cosas que no podrían ser realizadas de ningún modo por uno mismo, por ejemplo, el deseo de que un cierto actor o atleta sean los
25 vencedores; pero nadie elige estas cosas, sino las que uno cree poder realizar por sí mismo. Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que
30 elegimos <serlo>, porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros.

Tampoco <la elección> puede ser una opinión. En efecto, la opinión parece referirse a todo, a cosas externas e imposibles no menos que a las que están a nuestro alcance, y se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala, mientras que la elección, más bien, parece ser esto último.
112a En general, entonces, quizá nadie diría que es lo mismo que la opinión, pero tampoco que <se identifica> con alguna en particular, pues tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o malo, pero no por opinar. Y elegimos tomar o evitar algo de estas cosas, pero opinamos qué es o a quién le conviene o cómo; pero de tomarlo o evitarlo en modo alguno opinamos.
5 Además, se alaba la elección más por referirse al objeto debido, que por hacerlo rectamente; la opinión, en cambio, es

alabada por ser verdadera. Elegimos también lo que sabemos exactamente que es bueno, pero opinamos sobre lo que no sabemos del todo; y no son, evidentemente, los mismos los que eligen y opinan lo mejor, sino que algunos son capaces de formular buenas opiniones, pero, a causa de un vicio,
10 no eligen lo que deben. Si la opinión precede a la elección o la acompaña, nada importa: no es esto lo que examinamos, sino si la elección se identifica con alguna opinión.

Entonces, ¿qué es o de qué índole, ya que no es ninguna de las cosas mencionadas? Evidentemente, es algo voluntario,
15 pero no todo lo voluntario es objeto de elección. ¿Acaso es algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas.

3. *La deliberación*

¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación? Quizá deba llamarse objeto de deliberación no
20 aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio. En efecto, nadie delibera sobre lo eterno, por ejemplo, sobre el cosmos, o sobre la diagonal y el lado, que son incommensurables; ni sobre las cosas que están en movimiento, pero que ocurren siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza o por cualquier otra causa, por
25 ejemplo, sobre los solsticios y salidas de los astros; ni sobre las cosas que ocurren ya de una manera ya de otra, por ejemplo, sobre las sequías y las lluvias; ni sobre lo que sucede por azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco deliberamos sobre todos los asuntos humanos, por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo los esci-

tas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían ocurrir por nuestra intervención.

Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y eso es lo que resta por mencionar. En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos exactos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras (pues no vacilamos sobre cómo hay que escribirlas); pero, en cambio, deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero sobre las artes más que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre aquéllas.

La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado. Y llamamos a ciertos consejeros en materia de importancia, porque no estamos convencidos de poseer la adecuada información para hacer un buen diagnóstico. Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si lesgilará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento.

Pues el que delibera parece que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como si se tratara de una figura geométrica (sin embargo, es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación), y lo último en el análisis es lo primero en la génesis. Y si tropieza con algo imposible, abandona la investigación, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarla a cabo. Entendemos por posible lo que puede ser realizado por nosotros, pues lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el principio de la acción está en nosotros. A veces lo que investigamos son los instrumentos, otras su utilización; y lo mismo en los demás casos, unas veces buscamos el medio, otras el cómo, otras el agente.

Parece, pues, como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito.

El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación. Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio (del movimiento) a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto está claro de los antiguos regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían decidido. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente

deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación.

Esquemáticamente, entonces, hemos descrito la elección, sobre qué objetos versa y que éstos son los medios relativos a los fines.

4. Objeto de la voluntad

15 Hemos dicho ya que la voluntad tiene por objeto un fin, pero unos piensan que su objeto es el bien, y otros que es el bien aparente. Si se dice que el objeto de la voluntad es el bien, se sigue que el objeto deseado por un hombre que no elige bien no es objeto de voluntad (ya que, si es objeto de voluntad, será también un bien; pero, así, sucedería que se-
20 ría un mal); en cambio, para los que dicen que el objeto de la voluntad es el bien aparente, no hay nada deseable por naturaleza, sino lo que a cada uno le parece: a unos una cosa y a otros otra, y si fuera así, cosas contrarias. Y si estas consecuencias no nos satisfacen, ¿deberíamos, entonces, decir que el objeto de la voluntad es el bien, tomado de un modo absoluto y de acuerdo con la verdad, mientras que para cada
25 persona es lo que le aparece como tal? Así, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa (lo mismo, para el caso de los cuerpos, si están en buenas condiciones físicas, es sano lo que verdaderamente lo es, pero, para los enfermizos, son otras cosas; e igualmente ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás). El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad.
30 Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y

la medida de ellas. La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues parece ser un bien sin serlo. Y, por ello, eligen lo agradable como un bien y huyen del dolor como un mal. 1113b

5. La virtud y el vicio son voluntarios

Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, mientras que de la deliberación y la elección lo son los medios para el fin, las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con la
5 elección y serán voluntarias, y también se refiere a los medios el ejercicio de las virtudes. Y, así, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo
10 estará también cuando es vergonzoso, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimismo, para obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder
15 el ser virtuosos o viciosos. Decir que nadie es voluntariamente malvado ni venturoso sin querer, parece en parte falso y en parte verdadero: en efecto, nadie es venturoso sin querer, pero la perversidad es algo voluntario. O, de otro modo, debería discutirse lo que acabamos de decir, y decir que el hombre no es principio ni generador de sus acciones como lo es de sus hijos. Pero si esto es evidente y no tenemos otros principios para referirnos que los que están en nosotros
20 mismos, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias.

Todo ello parece estar confirmado, tanto por los individuos en particular, como por los propios legisladores: efec-

25 tivamente, ellos castigan y toman represalias de los que han cometido malas acciones sin haber sido llevados por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son responsables, y, en cambio, honran a los que hacen el bien, para estimular a éstos e impedir obrar a los otros. Y, ciertamente, nadie nos exhorta a hacer lo que no depende de nosotros ni es voluntario, porque de nada sirve intentar persuadirnos a no sentir calor, dolor, hambre o cualquier cosa semejante, pues no menos sufriremos estas cosas. Incluso castigan el mismo hecho de ignorar, si el delincuente parece responsable de la ignorancia; así, a los embriagados, se les impone 30 doble castigo; pues el origen está en ellos mismos, ya que eran dueños de no embriagarse, y la embriaguez fue la causa de su ignorancia. Castigan también a los que ignoran ciertas materias legales que deben saberse y no son difíciles; 1114a y lo mismo en los casos en los que la ignorancia parece tener por causa la negligencia, porque estaba en su poder no ser ignorantes, ya que eran dueños de poner atención. Pero, 5 tal vez, alguno es de tal índole, que no presta atención. Pero ellos mismos, por vivir desenfrenadamente, son los causantes de su modo de ser, es decir, de ser injustos o licenciosos, unos obrando mal, otros pasando el tiempo en beber y cosas semejantes, pues son las conductas particulares las que hacen a los hombres de tal o cual índole. Esto es evidente en el caso de los que se entrenan para algún certamen o actividad, 10 pues se ejercitan sin parar. Así, desconocer que los modos de ser se adquieren por las correspondientes actividades, es propio de un completo insensato. Además, es absurdo pensar que el injusto no quiera ser injusto o el que vive licenciosamente, licencioso. Si alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por la simple voluntad dejará de ser injusto y se vol- 15 verá justo; como tampoco el enfermo, sano. Y si se diera el

caso que enferma voluntariamente por vivir sin moderación y desobedecer a los médicos, entonces, sin duda, le sería posible no estar enfermo; pero, una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede recobrarla ya; sin embargo, estaba en su mano el cogerla y lanzarla, ya que el principio estaba en él. Igualmente, en 20 el caso del justo y del licencioso, podían, en un principio, no llegar a serlo y, por eso, lo son voluntariamente; pero, una vez que han llegado a serlo, ya no les es posible no serlo.

Y no sólo son los vicios del alma voluntarios, sino en algunas personas también los del cuerpo, y, por eso, los censuramos. En efecto, nadie censura a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y negligencia. E igualmente ocurre con la debilidad y defectos físicos: nadie reprocharía al que es ciego de nacimiento 25 o a consecuencia de una enfermedad o un golpe, sino que, más bien, lo compadecería; pero al que lo es por embriaguez o por otro exceso todo el mundo lo censuraría. Así, pues, de los vicios del cuerpo se censuran los que dependen de nosotros; pero los que no dependen de nosotros, no. Si 30 esto es así, también en las demás cosas los vicios censurados dependerán de nosotros.

Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin. Ahora, 1114b si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que, al obrar así, alcanzará lo mejor; pero la aspiración al fin no es de 5 propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Y, así, un hombre bien dotado es

aquel a quien la naturaleza ha provisto espléndidamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que lo conservará de la manera que corresponde a su cualidad desde el nacimiento, y el estar bien y bellamente dotado constituirá la perfecta y verdadera excelencia de su índole.

Si esto es verdad, ¿en qué sentido será más voluntaria la virtud que el vicio? Pues, al bueno y al malo, por igual se les muestra y propone el fin por naturaleza o de cualquier otro modo, y, refiriendo a este fin todo lo demás, obran del modo que sea. Así, si no es por naturaleza como el fin aparece a cada uno de tal o cual manera, sino que en parte depende de él, o si el fin es natural, pero la virtud es voluntaria porque el hombre bueno hace lo demás voluntariamente, entonces el vicio no será menos voluntario; pues, en el caso de un hombre malo, también sus reacciones están causadas por él, aun cuando no lo sea el fin. Así pues, como se ha dicho, si las virtudes son voluntarias (en efecto, nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser y, por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado), también los vicios lo serán, por semejantes razones.

Hemos tratado, pues, en general, de modo esquemático, el género de las virtudes, que son términos medios y modos de ser que, por sí mismos, tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y que actúan como dirigidas por la recta razón. Con todo, las acciones no son voluntarias del mismo modo que los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares; en cambio, de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio, pero su incremento no es perceptible, como en el caso de las dolencias. Sin embargo, ya que

está en nuestro poder comportarnos de una manera u otra, son, por ello, voluntarios⁶⁰.

6. Examen acerca de varias virtudes: la valentía

Tomando ahora las virtudes una por una, digamos qué son, a qué cosas se refieren y cómo. Al mismo tiempo se dilucidará el aspecto de cuántas.

Vamos a empezar con la valentía. Ya ha quedado de manifiesto que es un término medio entre el miedo y la temeridad. Está claro que tememos las cosas terribles y que éstas son, absolutamente hablando, males; por eso, también se define el miedo como la espectación de un mal. Tememos, pues, todas las cosas malas, como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte; pero el valiente no parece serlo en relación con todas estas cosas; pues algunas han de temerse y es noble temerlas, y no hacerlo, es vergonzoso, por ejemplo, la infamia; el que la teme es honrado y decente; el que no la teme, desvergonzado. Y es sólo en sentido metafórico, por lo que algunos llaman a éste audaz, ya que tiene algo semejante al valiente, pues el valiente es un hombre que no teme. Quizá no se debería temer la pobreza ni la enfermedad ni, en general, los males que no provienen de un vicio ni los causados por uno mismo. Pero tampoco es valiente el que no teme estas cosas (lo llamamos

⁶⁰ Después de esta larga discusión sobre el proceso del desarrollo del acto humano, uno puede preguntarse si Aristóteles creía en el libre arbitrio. Las opiniones de los comentaristas son muy diversas; mientras unos le atribuyen no sólo la creencia en él, sino también la prueba metafísica de su existencia, otros afirman que Aristóteles nunca creyó en el libre arbitrio. A este respecto, quizá, parece más prudente opinar, con Ross, que Aristóteles comparte la fe del hombre ordinario en el libre arbitrio, pero no examina la cuestión muy a fondo, ni tampoco se ha expresado de manera coherente (W. D. Ross, *Aristotle*, 5.ª ed., Londres, 1949, pág. 282).