

LIBRO III

ACCIONES VOLUNTARIAS E INVOLUNTARIAS

1. *Responsabilidad moral: acto voluntario e involuntario*

1109b 30 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 ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso,

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.

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 sensores.

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

⁵⁵ Fr. 69 Nauck. Anfiarao, rey de Argos, se ocultó para no tomar parte en la expedición contra Tebas. Traicionado por su esposa Erifile, tuvo que partir y pereció en la lucha. Su hijo Alcmeón mató a su madre, para no incurrir en las maldiciones paternas.

decidir 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 atribuimos las acciones hermosas, pero imputar las vergonzosas al placer. Parece, entonces, que lo forzoso es aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzando intervenga en nada.

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,

sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero involuntariamente, ya que no sentía pesar. Así, los que obran por ignorancia, el que siente pesar parece obrar 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, cómo 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 violentamente.⁵⁶

Ahora bien, nadie podría ignorar todas estas circunstancias, a no ser que estuviera loco, ni tampoco, evidentemente,

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.

te, 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, o que, queriendo sólo mostrar su funcionamiento, se le dis-
 10 paró, 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
 15 alguien 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. Ade-
 20 más, una acción 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 ig-
 norancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo
 principio está en el mismo agente que conoce las circuns-
 tancias concretas en las que radica la acción. Pues, quizá,
 no está bien decir que son involuntarias las cosas que se ha-
 25 cen 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 acciones por causa del apetito o del coraje, o es que

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.

realizamos las buenas voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente? No sería la alternativa ridícula siendo una sola la causa? Pero sería, igualmente, absurdo llamar involuntarias a 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 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 incontinentemente actúa por apetito, pero no por elección; el

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.

continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito. Además, 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 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 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 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 im-
 posibles 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
 última último. 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. 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, 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, 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 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 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 escitas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían ocurrir por nuestra intervención.

1112b 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 aquéllas 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 legislará 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.

30 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
 10 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 de-
 seo 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
 20 de voluntad, será también un bien; pero, así, sucedería que
 sería 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 es-
 tas 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
 25 para cada 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 enfermos, 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. Pues, para cada modo de ser, hay cosas
 30 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 de un mal.

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,
 5 las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con
 la 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
 10 sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es
 bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en
 nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimis-
 mo, 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
 15 nuestro poder 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 ventu-
 roso 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
 20

en nosotros 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: efectivamente, 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 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 debían saberse y no son difíciles; 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, 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, 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 volverá 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 el caso del justo y del licencioso, no 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 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 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, 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 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 concusantes 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.

²⁵ 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 volun-

tarias, 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 expectación 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,

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).

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 así, en virtud de una analogía); pues algunos, que son cobardes en los peligros de la guerra, son generosos y tienen buen ánimo frente a la pérdida de su fortuna. Tampoco es uno cobarde, si teme los insultos a sus hijos o a su mujer, o teme la envidia o algo semejante; ni valiente, si se muestra animoso cuando van a azotarlo.

25 Ahora bien, ¿cuáles son las cosas temibles que soporta el valiente? ¿Acaso las más temibles? Nadie, en efecto, puede soportar mejor que él tales cosas. Ahora bien, lo más temible es la muerte: es un término, y nada parece ser ni bueno ni malo para el muerto. Sin embargo, ante la muerte no parece que el valiente lo sea en toda ocasión, como, por ejemplo, en el mar o en las enfermedades. ¿En qué casos, entonces? Sin duda, en los más nobles? Tales son los de la guerra, pues aquí los riesgos son los mayores y más nobles; y las honras que tributan las ciudades y los monarcas son proporcionadas a estos riesgos. Así se podría llamar valiente en el más alto sentido al que no teme una muerte gloriosa ni las contingencias que lleva consigo, como son, por ejemplo, las de la guerra. Y no menos osado es el valiente en el mar que en las enfermedades, pero no de la misma manera que los marinos: pues mientras aquél desespera de su salvación y se indigna de una tal muerte, los marinos, en cambio, están esperanzados gracias a su experiencia. Y podemos añadir que un hombre también

muestra su valor en los casos en que se requiere valentía o es glorioso morir; pero en tales desgracias no se da ninguna de estas circunstancias.

7. *Continuación del examen sobre la valentía: cobardía y temeridad*

Lo temible no es para todos lo mismo, pero hablamos, incluso, de cosas que están por encima de las fuerzas humanas. Estas, entonces, son temibles para todo hombre de sano juicio. Pero las temibles que son a la medida del hombre difieren en magnitud y en grado, y, asimismo, las que inspiran coraje. Ahora bien, el valiente es intrépido como hombre: temerá, por tanto, tales cosas, pero como se debe y como la razón lo permita a la vista de lo que es noble, pues éste es el fin de la virtud. Sin embargo, es posible temer esas cosas más o menos, y también temer las no temibles como si lo fueran. De este modo, se cometen errores al temer lo que no se debe o como no se debe o cuando no se debe o en circunstancias semejantes, y lo mismo en las cosas que inspiran confianza. Así pues, el que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, y en la manera y tiempo debidos, y confía en las mismas condiciones, es valiente, porque el valiente sufre y actúa de acuerdo con los méritos de las cosas y como la razón lo ordena. Ahora, el fin de toda actividad está de acuerdo con el modo de ser, y para el valiente la valentía es algo noble, y tal lo será el fin correspondiente, porque todo se define por su fin. Es por esta nobleza, entonces, por lo que el valiente soporta y realiza acciones de acuerdo con la valentía.

De los que se exceden, el que se excede por falta de tener carece de nombre (ya hemos dicho antes que muchos de estos modos de ser no tienen nombre); pero sería un

dialectico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes¹³⁸. Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin.

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

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

LIBRO VII

APÉNDICE SOBRE LAS VIRTUDES ÉTICAS: CONTINENCIA E INCONTINENCIA

1. Vicio, incontinencia, brutalidad y sus contrarios

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

¹³⁹ *Iliada* XXIV 258-9.

Ahora bien, así como es raro que exista un hombre divino¹⁴⁰ (como acostumbraban a decir los laconios, que, cuando admiran grandemente a alguien, lo llaman hombre divino), así también es raro entre los hombres el brutal; se da principalmente entre los bárbaros, y a veces, asimismo, como consecuencia de enfermedades y mutilaciones. También aplicamos esta expresión ultrajante a los que por su maldad sobrepasan los límites humanos. Con todo, más adelante haremos alguna mención de tal condición; del vicio hemos hablado ya antes; en cambio, tenemos que hablar de la incontinencia, de la blandura y la mollicie, así como de la continencia y resistencia, pues no hemos de considerar estos modos de ser ni idénticos a la virtud y a la maldad, ni genéricamente distintos.¹⁴¹ Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto.¹⁴¹

Pues bien, la continencia y la resistencia se tienen por buenas y laudables, mientras la incontinencia y la blandura por malas y censurables; también se admite que una misma persona pueda ser a la vez continente y dispuesta a atenerse a su razón, o, por el contrario, incontinente y dispuesta a apartarse de ella. El incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones

¹⁴⁰ Es decir, un hombre al que se le tributa culto divino. Desde el siglo v a. C., con frecuencia se honró a mortales que se distinguieron durante su vida.

¹⁴¹ Queda, pues, bien claro el método que seguirá Aristóteles: 1) exposición de las opiniones; 2) contradicciones que encierran; 3) resoluciones de las contradicciones; 4) desarrollo de la solución buscada.

son malas, no las sigue a causa de su razón. Asimismo, el hombre moderado se tiene por continente y resistente, pero del continente, unos creen que siempre es moderado, y otros no, y del incontinente unos dicen que es, a la vez, licencioso, y otros que incontinente y licencioso son cosas distintas. En cuanto al hombre prudente y otras, que hay que dice que es imposible que sea incontinente y otras, que hay quienes, siendo prudentes y hábiles, son incontinentes. Además, se les llama incontinentes respecto de la ira, el honor y la ganancia. Esto es lo que suele decirse.

2. *Diversas opiniones respecto de estas cuestiones*

Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba¹⁴², sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia¹⁴³. Ahora bien, este argumento está en oposición manifiesta con los hechos, y es preciso investigar, acerca de esta pasión, si es debida a la ignorancia y de qué clase de ignorancia se trate, porque es evidente que un hombre incontinente, antes de entrar en un estado de pasión, no cree (que debe hacer lo que hace en tal estado). Hay algunos que, en parte, están de acuerdo con esta tesis y, en parte, no: pues admiten que nada hay más fuerte que el conocimiento, pero no están de acuerdo con que uno no pueda tener una conducta opuesta a lo que le parece mejor, y, por esta razón,

¹⁴² Cf. PLATÓN, *Protágoras* 352b-c.

¹⁴³ Cf. JENOFONTE, *Memorables* III 9, 4-5.

dicen que el incontinente, cuando está dominado por el placer, no tiene conocimiento, sino opinión. Pero si es opinión y no conocimiento, y la convicción que resiste a la pasión no es fuerte sino débil, como en los que dudan, tendríamos indulgencia con los que no permanecen en esta convicción frente a deseos violentos, aunque para la maldad no tenemos indulgencia, ni para ningún otro modo de ser censurable. ¿Es entonces la prudencia la que resiste a la pasión? Pues la prudencia es muy fuerte. Pero eso sería absurdo, porque la misma persona sería al mismo tiempo prudente e incontinente, y nadie mantendría que es propio del hombre prudente realizar voluntariamente las peores acciones. Pero, además, se ha demostrado antes que el hombre prudente tiene una disposición para la acción (porque la prudencia se refiere a lo concreto), y posee, a su vez, las otras virtudes.

Además, si para ser continente debe uno tener apetitos fuertes y viles, el hombre moderado no será continente ni el continente moderado, porque no es propio del hombre moderado tener apetitos excesivos ni viles. Pero el continente debe tener tales apetitos, porque, si los apetitos fueran buenos, el modo de ser que impediría seguirlos sería malo, de modo que no toda continencia sería buena; y si fueran débiles y no viles, no habría nada magnífico en ello, ni nada grande si fueran viles, pero débiles.

Además, si la continencia hace perseverante al hombre en toda opinión, puede ser mala, por ejemplo, si se atiene a la falsa; y si la incontinencia es la causante de que el hombre abandone toda opinión, habrá una incontinencia buena, como la de Neoptólemo, en el *Filoctetes* de Sófocles, que merece alabanzas por no seguir los consejos de Ulises, porque le contrataba mentir¹⁴⁴.

¹⁴⁴ En esta tragedia, representada en el año 409 a. C., el joven Neoptólemo, inducido por Ulises, debe llevarse con engaño el arco del enfermo Filoctetes. Compadecido de los sufrimientos de éste, abandona el plan y le revela sus propósitos.

Además, el razonamiento sofístico, que es falso, presenta un problema; en efecto, a causa del deseo de refutar lo contrario de la opinión aceptada para ser tenido por hábil cuando se consigue, el razonamiento resultante suscita una dificultad; pues el pensamiento queda atado, cuando no quiere persistir, porque no le agrada la conclusión, y no puede avanzar, porque es incapaz de refutar el argumento. Así, resulta, de un cierto razonamiento, que la insensatez acompañada de incontinencia es una virtud; en efecto, el hombre hace lo contrario de lo que cree (que debe hacer) a causa de la incontinencia, pero juzga que lo bueno es malo y no debe hacerse, de suerte que hará lo bueno y no lo malo.

Además, el que por convicción obra y persigue el placer deliberadamente podría parecer mejor que el que lo hace no por razonamiento, sino por incontinencia; en efecto, estaría mejor dispuesto para la corrección porque podría persuadirse a cambiar de actitud. Porque al incontinente puede aplicarse el refrán que dice: «Cuando el agua nos atraganta, ¿qué debemos hacer para desatragantarnos?». Porque si estuviera persuadido de lo que hace, dejaría de hacerlo al ser persuadido de lo contrario; mas ahora, convencido de otra cosa, no deja de hacer lo que hace.

Finalmente, si la continencia y la incontinencia se aplican a todo, ¿quién es incontinente en sentido absoluto? Porque nadie tiene toda clase de incontinencias, pero de algunos decimos, sin más, que son incontinentes.

Tales son las dificultades que se presentan; de éstas, debemos refutar unas y dejar de lado otras, porque la solución de una dificultad es el hallazgo de la verdad.

¹⁴⁴ En esta tragedia, representada en el año 409 a. C., el joven Neoptólemo, inducido por Ulises, debe llevarse con engaño el arco del enfermo Filoctetes. Compadecido de los sufrimientos de éste, abandona el plan y le revela sus propósitos.

Ante todo, pues, hemos de investigar si el incontinentemente obra con conocimiento o no, y cómo obra con conocimiento; luego, a qué género de cosas se refieren la incontinencia y la continencia, es decir, si se refieren a todos los placeres y dolores o a algunos, y si el continente y el firme son uno mismo o distintos, así como las demás cuestiones que están emparentadas con esta investigación. El punto de partida de nuestra búsqueda es si el continente y el incontinentemente difieren con respecto a los objetos a que se refieren o al modo de conducirse frente a ellos, es decir, si el incontinentemente es incontinentemente sólo por referirse a tales cosas, o no por eso, sino por el modo, o tampoco sólo por esto, sino por ambas cosas. Después está el problema de si la incontinencia y la continencia se refieren a todo o no. Porque ni el incontinentemente, absolutamente hablando, lo es respecto de todo, sino sólo de aquello relacionado con el hombre intemperante; ni lo es tampoco por referirse sin más a eso (porque, entonces, la incontinencia sería lo mismo que la intemperancia), sino por referirse de cierta manera. Porque el uno obra deliberadamente creyendo que siempre se debe perseguir el placer presente; el otro no lo cree, pero lo persigue.

En cuanto al punto de vista de que el incontinentemente trataría una opinión verdadera y no un conocimiento, no supone diferencia para nuestro argumento: pues algunos hombres que sólo tienen opiniones, no dudan, sino que creen saber exactamente. Por tanto, si uno arguye que es a causa de la debilidad de su convicción por lo que los que tienen opiniones obran más contra su modo de pensar que los que tienen un conocimiento, no habrá diferencia entre conocimiento y opinión, porque algunos no están menos convencidos de su opinión que otros de su saber, como está

claro en Heráclito¹⁴⁵. Pero, puesto que empleamos el término «saber» en dos sentidos (en efecto, tanto del que tiene conocimiento pero no lo usa, como del que lo usa, se dice que saben), habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercitarlo, y teniendo lo y ejercitándolo; esto último parece extraño, pero no cuando no se ejercita este conocimiento.

Además, puesto que hay dos clases de premisas¹⁴⁶, nada impide que uno, teniendo las dos, obre contra su conocimiento, aunque use la universal pero no la particular, porque la acción se refiera sólo a lo particular. También hay una diferencia en el caso de lo universal, porque uno se refiere al sujeto y otro al objeto; por ejemplo, «a todo hombre le convienen los alimentos secos», «yo soy un hombre», o bien «tal alimento es seco»; pero que este alimento tiene tal cualidad, o no se sabe o no se ejercita ese conocimiento. Así, habrá una gran diferencia entre estas maneras de conocer, de tal forma que conocer de una manera no parecerá absurdo, pero conocer de otra parecerá extraño.

¹⁴⁵ La cita es equívoca, pues tanto puede referirse a la opinión del filósofo de Éfeso como a su obstinado dogmatismo.

¹⁴⁶ Rackham, comentando este pasaje, se expresa así: «La premisa mayor de un silogismo práctico es universal, la menor particular. Lo que sigue da a entender que esta aplicación requiere dos silogismos: en el primero, el término personal de la premisa mayor es predicado, en la menor, de la persona particular interesada (el alimento seco es bueno para todos los hombres; yo soy un hombre; luego el alimento seco es bueno para mí); en el segundo, el otro término universal es predicado, en la menor, de una cosa particular acerca de la cual la persona deliberante (el alimento seco es bueno para mí, esta hogaza es alimento seco; luego esta hogaza es buena para mí). El hombre parece desconocer la premisa menor del segundo silogismo, o sea, la aplicación de la regla general a la cosa en cuestión» (H. Rackham, *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, 2.ª ed., Londres, 1934, págs. 388-9).

Asimismo, los hombres pueden tener maneras de conocer distintas de las mencionadas. En efecto, observamos una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerna, está loco o embriagado. Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones, pues los accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes perturbaban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos, producen la locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes tienen estos modos de ser. El hecho de que tales hombres se expresen en términos de conocimiento, nada indica, ya que incluso los que se encuentran bajo la influencia de las pasiones, recitan demostraciones y versos de Empédocles¹⁴⁷, y los principantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro.

25 También podría considerarse la causa de acuerdo con la naturaleza. Así (una premisa) es una opinión universal, pero la otra se refiere a lo particular, que cae bajo el dominio de la percepción sensible. Cuando de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión, y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente; por ejemplo, si todo lo dulce debe gustarse, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará en 30 seguida. Por consiguiente, cuando, por una parte, existe la

¹⁴⁷ El filósofo de Agrigento (siglo v a. C.) compuso, además del tratado *Sobre la naturaleza*, un extenso poema, las *Purificaciones*, en el que se ocupaba del destino del alma, la culpa y la expiación de la misma.

opinión de que, en general, debe evitarse gustar lo azucarado y, por otra parte —puesto que lo dulce es agradable y 1147b esto es dulce (y tal es la causa) que nos mueve a actuar—, se presenta el deseo de probarlo, entonces (la opinión) nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello; porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes (del alma); de suerte que somos incontinentes, en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por accidente —pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón—. Por este motivo, los animales no son incontinentes, 5 porque no tienen ideas universales, sino representación y memoria de lo particular.

El argumento, según el cual el incontinente se libera de su ignorancia y recobra su conocimiento, es el mismo que el del embriagado y el que duerna, y no es peculiar de esta pasión; pero esto debemos escucharlo de los fisiólogos.

Ahora bien, como la última premisa es una opinión sobre 10 un objeto sensible y la querige las acciones, el hombre dominado por la pasión, o no la tiene o la tiene en el sentido en que tener no es saber sino decir, como el embriagado recita los versos de Empédocles. Y, puesto que el último término no es universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto 15 no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible.

Con respecto a la cuestión de si el incontinente sabe lo que hace o no, y en qué sentido obra a sabiendas, baste con lo dicho.

4. *Diversas formas de incontinencia*

20 Vamos a hablar ahora de si alguien puede ser incontinente de un modo absoluto, o todo el mundo lo es en un sentido particular, y, si esto es así, a qué se refieren estas incontinencias. Es evidente que, tanto los continentales y firmes como los incontinentes y blandos, tienen que ver con los placeres y dolores. Ahora bien, de las cosas que producen placer, unas son necesarias, mientras que otras son escogidas por sí mismas, pero susceptibles de exceso; las necesarias son corporales (llamo así a las relacionadas con el alimento y con las relaciones sexuales y otras necesidades corporales que están en relación con la intemperancia y la moderación); las otras no son necesarias, pero sí apetecibles por sí mismas (por ejemplo, la victoria, el honor, la riqueza, y los bienes y placeres de esta clase). Así pues, a los hombres que, respecto de estas últimas cosas, van más allá de la recta razón, no los llamamos, sin más, incontinentes, sino que añadimos «en cuanto al dinero, la ganancia, los honores, o la ira»; y no los llamamos incontinentes de un modo absoluto, puesto que juzgamos que son diferentes de los otros, sino que reciben este nombre en virtud de una semejanza, como el vencedor de los Juegos Olímpicos cuyo nombre era *Anthrōpos*¹⁴⁸; la definición común de «hombre» diferiría poco de la suya propia, pero, con todo, era diferente. Una señal de ellos es que la incontinencia se censura no sólo como una falta, sino como un vicio, ya sea absoluto, ya parcial, mientras que ninguno de aquéllos es censurado.

5 De los que están relacionados con los placeres corporales por los que llamamos a los hombres moderados o

¹⁴⁸ Boxeador que, en el año 456 a. C., logró una victoria en los Juegos Olímpicos y cuyo nombre era *Anthrōpos* «Hombre».

licenciosos, a quien persigue con exceso los placeres y rehúye los dolores —como el hambre, la sed, el calor, y todos los que afectan al tacto o al gusto— no por una elección deliberada, sino en contra de ésta y de su razón, se le llama incontinente, sin añadir «respecto de tal o cual cosa», por ejemplo, respecto de la ira, sino simplemente así. Una señal de esto es que, con relación a estas mismas cosas, se le llama «blando», pero no por lo que respecta a los otros placeres o penas. Y, por el hecho de estar relacionados en cierto modo con los mismos placeres y dolores, agrupamos al incontinente y al licencioso y al continente y al moderado, pero a ninguno de los otros. Y si bien se refieren a las mismas cosas, no se comportan lo mismo respecto de ellas, pues unos obran deliberadamente y otros no. Por eso, llamaríamos más bien licencioso al que, sin apetito o con un apetito débil, persigue los excesos y evita las molestias moderadas; que al que hace lo mismo a causa de un deseo vehementemente que haría, pues, aquél si tuviera, además, un violento apetito o un dolor agudo por carecer de lo necesario?

Ahora bien, de los apetitos y placeres, unos son genéricamente nobles y buenos (pues algunas cosas agradables son por naturaleza apetecibles), otros son contrarios a éstos, y otros intermedios, de acuerdo con nuestra previa distinción, por ejemplo, la ganancia, la victoria, y los honores. En relación con todas estas cosas y las intermedias, los hombres son censurados no por experimentarlas, por apetecerlas o amarlas, sino por hacerlo de cierta manera y en exceso. Por eso, cuantos, contra la razón, son dominados por ellas o persiguen cosas que naturalmente son buenas y nobles, como aquellos que se afanan por el honor, o por sus hijos o padres, más de lo debido, son alabados (pues estas cosas son buenas y los que se afanan por ellas son alabados); sin embargo, también es posible en ellas el exceso, si, como

Niobe¹⁴⁹, se llega a luchar incluso contra los dioses o, como Sátiro, que fue llamado «amigo del padre», porque procedía locamente con respecto a su padre¹⁵⁰. No hay maldad, ciertamente, en estas cosas por lo que hemos dicho, pues cada una de estas cosas es por sí misma naturalmente apetezible, pero los excesos son malos y deben evitarse. Igualmente, tampoco hay incontinencia, porque la incontinencia no sólo debe evitarse, sino que es, además, condenable; pero, a causa de la semejanza de las pasiones, se añade al término «incontinencia» al objeto al que se refiere, como se le llama mal médico o mal actor a quien no se le llama mal de forma absoluta. Pues bien, así como cada calificación se hace no a causa de la maldad, sino en virtud de cierta semejanza analógica, es evidente también que debemos juzgar que la incontinencia y la continencia se refieren a las mismas cosas que la moderación y la intemperancia y que, tratándose, por ejemplo, de la ira, empleamos estos términos por semejanza, y por eso añadimos «incontinentes» con respecto a la ira, los honores o las ganancias.

5. *Disposiciones brutales o morbosas*

15 Puesto que hay algunas cosas que son agradables por naturaleza, y, de éstas, algunas lo son absolutamente y otras lo son para ciertos géneros de animales y hombres, y, por otra parte, hay otras que no son por naturaleza agradables pero llegan a serlo, unas por mutilación, otras por hábitos

¹⁴⁹ Ejemplo del exceso en relación con los hijos propios. Niobe comparaba a la diosa Leto y se vanagloriaba de haber dado a luz a diez hijos y aquella sólo a dos. En castigo de su orgullo, debió ver a sus hijos muertos por las flechas de Apolo y Ártemis, hijos de Leto.
¹⁵⁰ Según testimonios antiguos, Sátiro, rey del Bósforo, amó tanto su padre que lo defió.

otras por naturalezas depravadas es posible observar semejantes disposiciones en cada uno de estos casos. Considero, por ejemplo, brutales, disposiciones como la de la mujer de quien se dice que hiende a las preñadas para comerse a los niños, o aquellas como las de algunos pueblos salvajes del Ponto que se complacen en comer carne cruda, o carne humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes, o lo que se cuenta de Fálaris¹⁵¹. Estas disposiciones son, sin duda, brutales. Otras se producen a consecuencia de enfermedades o de locura (como el caso del hombre que sacrificó y se comió a su madre, o la del esclavo que se comió el hígado de su compañero). Otras son morbosas o contraídas por hábitos, como la de arrancarse los cabellos, lamorsearse las uñas, o comer carbón y tierra, o las relaciones homosexuales; éstas, unas veces, son naturales y, otras veces, resultan de hábitos, como en aquellos que desde niños han sido ultrajados. Nadie podría llamar incontinentes a aquellos cuyas disposiciones son causadas por la naturaleza, como tampoco nadie llamaría así a las mujeres porque desempeñan un papel más pasivo que activo en el coito, e igualmente consideraríamos a los que tienen disposiciones morbosas por hábitos. De acuerdo con ello, cada una de estas disposiciones, lo mismo que la brutalidad, caen fuera de los límites del vicio, y el que las domina o cede a ellas no es continente o incontinente sin más, sino por analogía, lo mismo que del iracundo diremos que tiene esta clase especial de incontinencia, pero no estricta incontinencia.

Todas las formas excesivas de insensatez, cobardía, debilitamiento y mal carácter son brutales o morbosas. El hombre que por naturaleza tiene miedo de todo, incluso del ruido de

¹⁵¹ Tirano de Agrigento (alrededor del 570 a. C.), que quemaba víctimas humanas en un toro de bronce.

un razón, es cobarde con una cobardía animal, pero el que tenía miedo de una comadreja actuaba por enfermedad¹⁵². De los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos, son brutales, como algunas razas de bárbaros remotos; los que lo son a consecuencia de enfermedades, como la epilepsia o la locura, son morbosos. Es posible, a veces, poseer una de estas pasiones y no ceder a ellas, como Fálaris, que podía contener su deseo de devorar a un niño o de placer sexual antinatural, y otras ser dominado por ellas y no sólo tenerlas. Así pues, como la maldad se llama así, sin más, cuando es humana, pero, en otro caso, se le añade la determinación de brutal o patológica, sin aplicarle el nombre de maldad en sentido estricto, es también evidente que hay una incontinencia brutal²⁰ o morbosa, pero, absolutamente, sólo es incontinencia la incontinencia humana.

Está claro, por tanto, que la incontinencia y la continencia se refieren a los mismos objetos que la intemperancia y la moderación, y que hay otra forma de incontinencia que tiene otro objeto, y, entonces, se llama, metafóricamente y no en sentido estricto, incontinencia.

6. *Incontinencia de la ira y de los apetitos*

²⁵ Hemos de mostrar ahora que la incontinencia de la ira es menos vergonzosa que la de los apetitos. En efecto, parece que la ira oye en parte la razón, pero la escucha mal, como los servidores apresurados, que, antes de oír todo lo que se les dice, salen corriendo y, luego, cumplen mal la orden, y como los perros que ladran cuando oyen la puerta, antes de

¹⁵² Entre los griegos y latinos, «tener miedo de una comadreja» era una frase común que indicaba un miedo excesivo.

ver si es un amigo. Así, la ira oye, pero, a causa del acoloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena, y se lanza a la venganza. La razón, en efecto, ³⁰ o la imaginación le indican que se le hace un ultraje o un desprecio, y ella, como concluyendo que debe luchar contra esto, al punto se irrita. El apetito por otra parte, si la razón o los sentidos le dicen que algo es agradable, se lanza a disfrutarlo. De modo que la ira sigue, de alguna manera, a la razón, y el apetito no, y por esto es más vergonzoso; pues el que no domina la ira es, en cierto modo, vencido por la razón, mientras que el otro lo es por el deseo y no por la razón.

Además, somos más inclinados a perdonar los impulsos naturales, como también los apetitos que son comunes a todos, y en la medida en que lo son; pero la ira y el mal genio son más naturales que los apetitos del exceso y de lo no necesario; como en el caso del hombre que se defendía de haberle pegado a su padre diciendo: «también él pegó a su padre y aquél al anterior», y, señalando a su hijo, decía: «y éste, cuando sea hombre, me pegará a mí, pues es congénito». Y otro, al ser arrastrado por su hijo fuera de la casa, le pidió que se detuviera en la puerta, pues él había arrastrado a su padre hasta allí.

Además, son más injustos los más insidiosos, y el cólico no es insidioso, como tampoco lo es la ira, sino que obra abiertamente. En cambio, el deseo es como Afrodita, a quien llaman: «la engañosa hija de Chipre»¹⁵³; y Homero, al hablar del ceñidor bordado de ella, dice: «seductor, que quita el juicio aun del más sabio». De modo que si esta clase de incontinencia es más injusta y más vergonzosa que la

¹⁵³ Fragmento lírico de un autor desconocido. La cita siguiente está sacada de Homero, *Iliada* XIV 217: Hera, deseano arrastrarse a su esposo Zeus, pidió a Afrodita su ceñidor bordado, talisman irresistible.

relativa a la ira, es incontinencia en grado absoluto. Y, en cierto modo, un vicio.

20 Además, nadie se aflige cuando ultraja a otro, y todo el que obra con ira, lo hace a disgusto, mientras que el que ultraja lo hace con placer. Por tanto, si los actos por los cuales es más justo encolerizarse son más injustos, lo será también la incontinencia por causa del apetito, ya que en la ira no hay ultraje.

25 Es claro, entonces, que la incontinencia con respecto al apetito es más vergonzosa que la de la ira, y que, tanto la incontinencia como la continencia, se refieren a los apetitos y placeres corporales; pero debemos considerar las diferencias entre ellos. En efecto, tal como hemos dicho al principio, unos son humanos y naturales, por su linaje y por su magnitud, y otros brutales o debidos a mutilaciones o enfermedades. La moderación y la intemperancia se refieren sólo a los primeros de éstos, pues no llamamos a los animales morigerados ni desenfrenados, a no ser metafóricamente, y sólo cuando una especie de animales difiere de otra en violencia, destructividad o voracidad, porque ellos no tienen facultad de elegir ni de razonar, sino que son extraviados de la naturaleza, como los hombres-lobo. La brutalidad no es tan mala como el vicio, aunque es más temible, pues no hay corrupción de la parte mejor, como en el hombre, ya que no la poseen. Así, comparar un animal con un hombre con respecto al vicio, es comparar algo inanimado con un ser animal; pues la maldad de lo que no tiene principio de acción es siempre menos dañina, y el principio aquí es la mente. Así pues, es como comparar la injusticia y el hombre injusto; en cierto sentido, cada uno es peor que el otro, ya que un hombre malo puede hacer mil veces más daño que un animal.¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Así como el hombre injusto es peor que la injusticia aislada (ya que

7. La continencia y la incontinencia con respecto a placeres o dolores

Respecto de los placeres y dolores, apetitos y aversiones procedentes del tacto y del gusto, en relación con los cuales hemos definido antes la intemperancia y la moderación, es posible poseer un modo de ser tal que seamos dominados, incluso, por aquellos que la mayoría de los hombres dominan, y es posible también dominar a aquellos por los que la mayoría de los hombres son vencidos. Si se trata de los placeres, tendremos, respectivamente, al incontinente y al continente; si de los dolores, al blando y al resistente. En medio se encuentra el modo de ser propio de la mayoría de los hombres, aun cuando tienden, más bien, hacia los peores. Puesto que, y hasta cierto punto, algunos placeres son necesarios y otros no, pero los excesos y deficiencias no lo son (y lo mismo ocurre con respecto a los apetitos y dolores), el que persigue los excesos en las cosas agradables ya sea como excesos, ya deliberadamente, por sí mismas y no por otro resultado, es licencioso; necesariamente un hombre así no está dispuesto al arrepentimiento, de modo que es incurable, porque el incapaz de arrepentimiento es incurable. El abstinentemente se opone al incontinente, y entre ambos está el moderado. Igualmente, hay quien huye de los dolores corporales no porque se deje vencer por ellos, sino por elección deliberada. De los que no obran deliberadamente, unos se dejan llevar por el placer, y otros por evitar el dolor que resulte del apetito, de modo que difieren entre sí. Ahora bien, todo el mundo consideraría que el que

ésta actúa sólo accidentalmente) de igual modo la bestialidad es peor que el vicio, y el hombre bestial peor que un animal, dado que es causa de acciones peores.

hace algo vergonzoso sin apetito o con un apetito débil
 peor que el que obra movido por un apetito vehementemente,
 30 el que golpea a otro sin estar encolerizado, peor que el que
 lo hace encolerizado; ¿qué haría, pues, el hombre cuando
 está dominado por la pasión? Por ello, el licencioso,
 es peor que el incontinente. Así, de los dos modos de ser
 considerados, uno es, más bien, una especie de blandura,
 el otro es propio del licencioso. El continente se opone al
 incontinente y el resistente al hombre blando; el ser firme
 consiste en resistir, y la continencia en dominar, y el resistir
 35 y el dominar son cosas distintas, lo mismo que el no ser
 vencido y el vencer. Por eso, la continencia es preferible a
 11506 la resistencia. Aquel que se abstiene de aquellas cosas que
 la mayoría de los hombres resisten y pueden resistir, es
 blando y afeminado, pues el afeminamiento es una especie
 de blandura; un hombre así lleva el manto arrastrando para
 evitarse la molestia de levantarlo, e imita a un enfermo
 5 sin considerarse un desgraciado, aunque es semejante a un
 hombre desgraciado.

Lo mismo puede aplicarse a la continencia y a la incontinencia. No es de maravillar que uno sea vencido por placeres o dolores fuertes o excesivos, antes bien es perdonable si sucumbe como el Filoctetes de Teodectes¹⁵⁵ mordido por la víbora, o el Cercyon de Carcino en la *Ápole*¹⁵⁶, o los que intentan contener la risa y estallan en carcajadas, como le

¹⁵⁵ Retórico y poeta trágico, fue alumno de Aristóteles. En la pieza, Filoctetes resistió, al principio, el dolor causado por una mordedura de serpiente, pero luego, vencido por el sufrimiento, pidió a gritos que le cortaran la mano.

¹⁵⁶ Carcino fue un trágico ateniense que vivió en la corte de Dionisio II. En la tragedia, Cercyon, padre de Alope, no pudo resistir el dolor causado por la deshonra infligida a su hija.

ocurrió a Jenofanto¹⁵⁷. Pero sí es sorprendente que alguien sea vencido y no sea capaz de resistir lo que resisten la mayoría de los hombres, cuando esto no es debido al linaje o a la enfermedad, como ocurre, por ejemplo, con la blandura hereditaria de los reyes escitas o con lo que distingue al sexo femenino del masculino.

Al amigo de divertirse se le considera desenfrenado, pero es blando, pues la diversión es un relajamiento, ya que es un descanso, y el amigo de divertirse se excede en ella.

La incontinencia es precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión; otros, por no reflexionar, ceden a sus pasiones; pues algunos son como los que no sienten las cosquillas habiendo primero cosquilleado a los otros, y así, presintiendo y previendo y preparándose ellos mismos y su razón, no son vencidos por la pasión, sea esta agradable o penosa. Los irritables y los coléricos son los que están más dispuestos a la incontinencia impetuosa; pues los unos, debido a su rapidez, y los otros, a su vehemencia, no se atienen a la razón por estar dispuestos a seguir su imaginación.

8. *El licencioso y el incontinente*

El licencioso, como hemos dicho, no es persona que se arrepienta; en efecto, se atiene a su elección; pero el incontinente es capaz de arrepentimiento. Por eso, la situación no es como cuando se suscitó la dificultad, sino que el uno es incurable, y el otro tiene curación; porque la maldad se

¹⁵⁷ Músico de la corte de Alejandro Magno. Según parece, hay aquí una alusión al tiempo en que Aristóteles vivió en la corte real macedónica.

parece a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia, a la epilepsia: la primera es un mal continuo, la otra no. En general, el género de la incontinencia es diferente del que corresponde al vicio; éste es inconsciente, y hasta la incontinencia no. De los hombres incontinentes, los que pierden el control de sí mismos son mejores que los que conservan la razón pero no se atienen a ella, porque estos últimos son vencidos por una pasión menos fuerte y no obran sin previa deliberación como los otros; en efecto, el incontinente se parece a los que se embriagan pronto y con poco vino o con menos que la mayoría. Es evidente, pues, que la incontinencia no es un vicio (excepto, quizá, en cierto modo), porque la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella; sin embargo, con respecto a las acciones, hay una semejanza, como Demócrito¹⁵⁸ objetaba a los milesios: «Los milesios no son insensatos, pero actúan como tales». Tampoco los incontinentes son injustos, pero harán injusticias.

Como el incontinente es de tal índole que no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la recta razón, mientras que el licencioso está convencido de que debe perseguirlos porque tal es su constitución, el primero es fácil al arrepentimiento, y el segundo, no; porque la virtud preservaba el principio, pero el vicio lo destruye, y en las acciones, el fin es el principio, como las hipótesis en matemáticas¹⁵⁹; ni allí es la razón la que enseña

¹⁵⁸ Poeta del siglo vi a. C., originario de la isla de Leros, cerca de Mileto.

¹⁵⁹ «En matemáticas, los principios de una demostración son los axiomas, las hipótesis y las definiciones, y, como principios, son indemostrables y deben ser intuitos como verdaderos. Semianalmente, la virtud establece como principio indemostrable que ciertas acciones son buenas, mientras que el vicio establece un principio opuesto; y un hombre in-

los principios, ni aquí, sino que es la virtud, ya sea natural, ya adquirida por el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio. Un hombre así es moderado y su contrario licencioso. Pero hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión cuando actúa. No de acuerdo con la recta razón, pero la pasión no lo domina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio. Su contrario es un hombre diferente: el que se atiene a sus convicciones y no pierde el control de sí mismo, al menos a causa de la pasión. Es evidente, pues, a partir de estas reflexiones, que un modo de ser es bueno y el otro, malo.

9. La continencia y la obstinación

Ahora bien, ¿es continente el que se atiene a cualquier razón y a cualquier elección, o sólo el que se atiene a la recta, y, por el contrario, es incontinente el que no se atiene a ninguna elección o razón, o el que no se atiene a la razón que no es falsa, ni a la elección recta, tal como plantamos antes la cuestión? ¿O acaso es por accidente por lo que uno puede atenerse a cualquier razón y elección, pero, propiamente, es a la razón verdadera y a la elección recta a la que el uno se atiene y el otro no? En efecto, si uno persigue y elige una cosa por causa de otra, persigue y elige, propiamente, lo

continente establece el mismo principio que uno virtuoso, aunque actúa contrariamente a éste a causa de la pasión. Así, el hombre incontinente establece un principio que es verdadero y bueno, mientras que el intemperante rechaza este principio» (Apostila. *The Nicomachean Ethics*..., pág. 308).

segundo, y por accidente, lo primero; pero, cuando decimos absolutamente, significamos esencialmente. De modo que, en un sentido, el uno se atiene y el otro se separa de cualquier opinión, pero, absolutamente hablando, de la opinión verdadera.

5 Hay algunos, perseverantes en su opinión, a quienes llamamos obstinados, que son difíciles de persuadir o no fáciles de hacerles cambiar de parecer; éstos tienen cierta semejanza con el hombre continente, lo mismo que el pródigo con el generoso, y el temerario con el valiente, pero difieren en muchos aspectos. El uno, en efecto, no cambia por pasión ni apetito, ya que, en ocasiones, puede fácilmente ser 10 persuadido; pero los otros no se atienen a la razón, ya que suelen ser atraídos por los deseos y muchos de ellos ceden a los placeres. Son obstinados los testarudos, los ignorantes y los rústicos; los primeros, movidos por el placer y el dolor, se gozan con su victoria cuando no se les logra persuadir al 15 cambio, y se afligen, si sus opiniones, como si se tratara de decretos, son rechazadas, de modo que se parecen más al incontinente que al continente.

Hay algunos, sin embargo, que no se atienen a sus opiniones, pero no por incontinencia, como Neoptrólemo en el *Filoctetes* de Sófocles: ciertamente, por causa del placer no se atuvo a su opinión, pero fue un noble placer, porque 20 consideraba noble decir la verdad, aunque Ulises le había persuadido a que mintiera. No todo el que hace algo por causa del placer es desenfrenado, malo o incontinente, sino sólo el que lo hace por un placer vergonzoso.

Puesto que hay también quien es de tal índole que disfruta con los placeres corporales menos de lo debido y no 25 se atiene, así, a la razón, el hombre continente estará entre éste y el incontinente. Éste se aparta de la razón por exceso, aquél por defecto; el continente se atiene a ella y no se des-

vía ni en un sentido ni en otro. Y puesto que la continencia es, en verdad, una virtud, los modos de ser contrarios han 30 de ser malos, como lo son evidentemente; pero, ya que uno de los modos de ser se da en pocos hombres y rara vez, la moderación parece oponerse sólo a la intemperancia, del mismo modo que la continencia a la incontinencia.

Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término «continente» se aplica analógicamente 35 al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole 1152a que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él. El incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos: ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe. 5

10. *La incontinencia y la prudencia*

Tampoco el mismo hombre puede ser a la vez prudente e incontinente, puesto que hemos demostrado que el prudente es, al mismo tiempo, virtuoso de carácter. Además, un 10 hombre es prudente no sólo por saber sino por ser capaz de obrar, y el incontinente no es capaz de obrar. Nada impide, sin embargo, que un hombre hábil sea incontinente, y por eso, a veces, algunos parecen prudentes e incontinentes, porque la habilidad difiere de la prudencia como hemos dicho al principio de esta discusión; y aunque están próximas respecto a su definición, difieren en cuanto a su elección. 15 Tampoco el incontinente es como el que sabe y ve, sino como el que está dormido o embriagado. Y obra voluntariamente (pues, en cierto modo, sabe lo que hace y por qué

razón lo hace), pero no es malo, puesto que su elección es buena, de modo que sólo es malo a medias. Y no es injusto, pues no pone asechanzas. El uno, en efecto, no es capaz de atenerse a lo que tiene deliberado, y el irritable no delibera en absoluto. Así, el incontinentemente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas, como Anaxandrides¹⁶⁰ notó chanceándose:

Decretó la ciudad, a quien nada importan las leyes.

El malo, en cambio, es semejante a una ciudad que hace uso de las leyes, pero de las malas.

25 Ahora bien, la incontinencia y la continencia se refieren a lo que excede del modo de ser de la mayoría de los hombres, puesto que el continente se atiene más a sus resoluciones, y el incontinentemente menos de lo que está al alcance de la mayoría.

De las distintas formas de incontinencia, la de los irritables es más fácil de curar que la de los que deliberan pero no se atienen a sus resoluciones; y la de los que son incontinentes por hábito es más fácil de curar que la de los que lo son por naturaleza, porque se cambia más fácilmente el hábito que la naturaleza; pero incluso el hábito es difícil de cambiar, porque se parece a la naturaleza, como dice Evidio¹⁶¹:

Afirmo, amigo, que el hábito es práctica duradera, y que acaba por ser naturaleza en los hombres.

¹⁶⁰ Poeta cómico, contemporáneo de Aristóteles. Parece que estas palabras se refieren a Atenas, en donde los decretos eran muy numerosos y las leyes poco respetadas.

¹⁶¹ Sofista y elegiaco de Paros, contemporáneo de Sócrates.

Queda dicho, pues, que es la continencia y que la incontinencia y qué la resistencia, y qué la blandura, y cómo estos hábitos se relacionan entre sí.

1.1. *Teorías sobre el placer*

El estudio del placer y del dolor pertenece al filósofo político¹⁶²; él es el que dirige el fin, mirando hacia el cual llamamos a una cosa buena o mala en sentido absoluto. Pero, además, el examen de estas cosas es también necesario, puesto que hemos colocado la virtud y el vicio éticos en relación con los dolores y placeres; y la mayoría de los hombres opinan que la felicidad va acompañada de placer y, por esta razón, llaman feliz al hombre derivándolo del verbo gozar¹⁶³.

Ahora bien, unos hombres opinan que ningún placer es un bien ni por sí mismo ni por accidente, porque piensan que el bien y el placer no son lo mismo. Otros opinan que algunos placeres son buenos, pero que la mayoría son malos. Todavía una tercera opinión sostiene que, aun cuando todos los placeres sean buenos, no es posible, sin embargo, que el bien supremo sea el placer¹⁶⁴.

En cuanto a la primera opinión, los placeres no son en absoluto un bien, porque todo placer es una generación

¹⁶² Puesto que la meta del filósofo político es la felicidad, que es una actividad de acuerdo con la virtud, y la virtud está en relación con los placeres y dolores, el filósofo político debe examinar los placeres y dolores.

¹⁶³ Así, la palabra *makários* «feliz» sería una abreviación de *malílista chairein* «gozar en grado sumo».

¹⁶⁴ La primera opinión es de Espensipo; la segunda, de Platón (*Filebo* 13b); la tercera se ha atribuido al propio Aristóteles, pero lo que sostiene realmente, este filósofo en el libro X es que el soberano bien es el placer de la contemplación.