

1. ARISTÓTELES, Ética Nicomaquea (trad. Alfonso GómezLobo), Libros I, II, IV,VI, IX y X. en Estudios Públicos 56, 1994.

TEXTOS ESCOGIDOS DE LA ÉTICA NICOMAQUEA DE ARISTÓTELES*

Alfonso Gómez-Lobo

INTRODUCCIÓN

La ética y la política, dentro del pensamiento de Aristóteles, forman una unidad. Juntas constituyen el dominio de la filosofía práctica,

ALFONSO GÓMEZ-LOBO. Ph. D. (Munich). Profesor de la Universidad de Georgetown. Autor de numerosos trabajos sobre filosofía griega, entre ellos cabe mencionar su reciente libro *La Ética de Sócrates* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989). Sus trabajos “Los axiomas de la ética socrática” y “El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides” fueron publicados anteriormente en los números 40 y 44, respectivamente, de *Estudios Públicos*.

* NOTA PRELIMINAR: Esta selección de pasajes de la *Ética nicomaquea* debe estudiarse como preámbulo a la antología de *La política* publicada por Oscar Godoy Arcaya en *Estudios Públicos* 50 (otoño 1993) pp. 353-413. El lector encontrará allí (pp. 355-356) una breve biografía de Aristóteles. Para la presente selección se ha utilizado, con la debida autorización (y con algunas modificaciones), la traducción de Antonio Gómez Robledo (Aristóteles, *Ética nicomaquea*, versión española y notas de A. G. R. [México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª ed., 1983]). De acuerdo con la convención usual para citar las obras de Aristóteles, los números marginales al texto corresponden a página y columna de la edición de I. Bekker (Berlín, 1831-1870).

Estudios Públicos, 56 (primavera 1994).

dominio que debe distinguirse de la filosofía teórica. El uso de la inteligencia para establecer la verdad de las proposiciones que describen el mundo, sin otra pretensión que la de simplemente entenderlo, corresponde a la razón teórica. Lo característico de la razón práctica, en cambio, es el aspirar a la verdad de aquellas proposiciones que pueden servir de guía a la acción humana.

Cuando actuamos, si lo hacemos racionalmente, nos dejamos conducir por la noción del bien. Si vamos a comprar un reloj, queremos que el reloj que adquiramos sea *bueno*. Lo mismo vale para un automóvil, un par de zapatos, la educación para nuestros hijos, un viaje al sur, un tratamiento médico, etc. A lo que apuntamos es a la calidad o bondad de lo obtenido. Deseamos cosas buenas y que por ende nos resulten benéficas.

Aristóteles parte de una noción intuitiva de este tipo y procede a extrapolarla. En efecto, la pregunta central de su ética es: ¿qué es lo últimamente bueno para un ser humano? Y la de su política ¿qué es lo últimamente bueno para la comunidad de los seres humanos?

Si aspiramos a lo bueno (y tratamos de evitar lo malo) resulta razonable concebir las cosas buenas o bienes como metas, como fines. Si reflexionamos sobre nuestras aspiraciones y actividades, tendremos que reconocer que apuntamos a diversas metas y que algunas de ellas se entrelazan con otras. Un joven se propone como meta terminar su educación media, para poder dar la prueba de aptitud académica, para entrar a la universidad, para obtener un título profesional, para conseguir un buen trabajo, para recibir una buena remuneración... La cadena de metas o fines parece no terminar nunca, pero de hecho llega a un punto final. Tarde o temprano esa persona dirá que hace todo eso “para ser feliz”.

Aristóteles recorre esta misma reflexión (con otros ejemplos, por supuesto) y llega a la conclusión de que la vida humana tiende en definitiva al bien humano, a la mejor calidad de vida, a eso que en castellano llamamos “ser feliz”, “medrar”, “prosperar”, “la buena vida” y que los griegos llamaron *eudaimonia*.

Si bien es fácil admitir que el fin final de nuestros actos es la felicidad, no ha sido en absoluto fácil lograr consenso, ni antaño ni hoy, acerca de aquello en que consiste la felicidad. De allí que en su versión más precisa la pregunta clave para Aristóteles, tanto en ética como en ciencia política, sea ¿qué es la felicidad? Lo que busca por cierto no es una definición nominal, vale decir, una explicación del término *eudaimonia*, sino una determinación real de su contenido, una especificación de lo que habría que hacer para ser, efectivamente, feliz.

La definición de la felicidad al comienzo del tratado sirve de principio

ordenador de la *Ética nicomaquea*. El adjetivo que encontramos en este título corresponde al nombre *Nicómaco*, pero desgraciadamente no sabemos si se trata de una referencia al padre o al hijo de Aristóteles (que se llamaban así) o a otra persona llamada Nicómaco. No sabemos tampoco si esa persona fue el destinatario, el editor o el compilador del tratado. La obra misma es uno de los pocos escritos de Aristóteles que posee una estructura conceptual claramente discernible y ha llegado hasta nosotros dividida en 10 “libros” que probablemente corresponden a 10 rollos en los manuscritos originales.

El Libro I se inicia con un proemio donde se introduce la noción de bien o fin, y se procede a mostrar que hay diversidad y subordinación de fines. Luego viene una (problemática) argumentación para probar que hay un fin final y que su estudio corresponde a la ciencia política. Se mencionan a continuación diversas opiniones acerca del fin final (entre ellas, la famosa concepción platónica de la Idea del Bien expuesta en la *República* y que Aristóteles rechaza mediante una sucesión de contundentes argumentos que no hemos incluido aquí). El texto, empero, deja de lado los intentos previos para iniciar, en el capítulo 7, una rigurosa prueba de la definición correcta, lograda por una vía independiente de las concepciones anteriores.

En capítulo 7 del Libro I se establecen primero dos criterios que debe satisfacer una concepción correcta de la felicidad (ésta debe ser algo absolutamente final y algo autosuficiente) y luego, a partir de un criterio general para juzgar la bondad de algo (“una cosa es buena si y sólo si ejecuta bien su *ergon* u obra o actividad característica”), se prueba que lo mejor, lo bueno en grado máximo para un ser humano es “actividad del alma según su virtud; y si hay varias virtudes, según la mejor y más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa”.

Esta definición de la felicidad quiere decir más o menos lo siguiente: felicidad o calidad humana máxima es un predicado de vidas humanas, no de episodios o periodos dentro de ellas, y ese predicado es verdadero de aquellos individuos que han vivido ejercitando activamente lo característico del ser humano, vale decir la razón, y ejercitándola de acuerdo con la virtud (excelencia, *arete*) que corresponde a cada tipo de activación.

Para los griegos cualquier atributo que hace que algo funcione bien es concebido como su virtud. Así, por ejemplo, el estar afilado es la “virtud” de un cuchillo porque ella le permite cortar bien. Según esto, los seres humanos podemos tener ciertos atributos o virtudes que nos permiten ejercitar bien la razón. Además, la definición deja abierta la posibilidad de que haya un tipo de virtud o excelencia superior a las demás y que, por lo

tanto, la máxima bondad o calidad humana esté específicamente ligada a la actividad ejecutada conforme a *sus* parámetros.

Al final del Libro I, Aristóteles distingue dos familias de excelencias o virtudes: las virtudes o excelencias morales (o éticas) y las virtudes o excelencias intelectuales (o dianoéticas). Las primeras proveen parámetros para la buena activación de nuestros deseos e impulsos (ante un peligro, por ejemplo, nuestra inclinación y deseo es huir: la virtud de la valentía nos dice que en ciertos casos lo bueno, lo excelente, es quedarse y enfrentar el peligro). Las virtudes intelectuales, en cambio, tienen que ver con el buen uso de la razón propiamente tal, tanto en su uso práctico como teórico (al perseguir una meta, por ejemplo, la educación de los hijos, podemos hacerlo bien o mal, podemos malcriarlos o reprimirlos en exceso: si lo hacemos bien estaremos actuando conforme a la prudencia o sabiduría práctica; igualmente podemos hacer geometría bien o mal: hacerlo bien es hacerlo conforme a los parámetros de la ciencia geométrica, vale decir, conforme a la virtud correspondiente).

Puesto que la felicidad consiste en vivir actuando de acuerdo con ambos tipos de excelencia, el resto de la obra analiza en detalle las virtudes morales (Libros II-V) y las virtudes intelectuales (Libro VI y, en parte, Libro VII). En el Libro X, Aristóteles vuelve atrás y dice su última palabra sobre la felicidad: hay, en efecto, una actividad (y, por ende, una virtud) superior a las demás. Se trata de la *theoria* o contemplación. Ejercitarla *bien*, ser por lo tanto un excelente contemplativo, es, para Aristóteles, ser feliz.

Los especialistas han discutido con gran pasión si lo anterior implica que Aristóteles nos exhorta a vivir filosofando en desmedro de toda otra actividad o si la contemplación debe ser la culminación de una vida que ha satisfecho los requerimientos de otras actividades y sus correspondientes virtudes. ¿Es la concepción aristotélica exclusivista o inclusivista? Por razones que no puedo discutir aquí,¹ me inclino a pensar que esta última es la respuesta correcta: la mejor vida según Aristóteles es la de un individuo que, además de tener amigos, de estar dotado de bienes externos (por ejemplo, una cantidad moderada de riqueza) y de bienes del cuerpo (por ejemplo, la salud y la prestancia física), ejerce habitualmente las virtudes morales (por ejemplo, la templanza, la valentía, la justicia, la liberalidad,

¹ Véase mi capítulo sobre Aristóteles en Cavalier, Guinlock y Sterba (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*. (Londres: Macmillan, 1989), pp. 32-59. La más exhaustiva discusión del problema del inclusivismo o exclusivismo de la ética aristotélica que conozco es la de Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton University Press, 1989).

etc.) y las virtudes intelectuales prácticas (en especial, la prudencia), y finalmente dispone de ocio suficiente durante una larga vida para ejercer bien la actividad contemplativa cuya posibilidad más alta es la teología o captación racional del primer motor inmóvil que mueve los astros y, a través de ellos, el mundo.

Al describir hace un momento el contenido de los diversos libros de la *Ética nicomaquea* omití toda referencia a los Libros VIII y IX. Estos libros tratan un tema apasionante que siempre ha despertado gran interés en los lectores de Aristóteles: el tema de la amistad, un bien imprescindible para una vida de calidad. Por razones de espacio he incluido sólo un capítulo de estos libros, el capítulo que permite dirimir el delicado problema de si la ética aristotélica justifica en definitiva una concepción egoísta o altruista de las propias metas. Quien haya estudiado esta selección de textos seguramente podrá leer los Libros VIII y IX por su cuenta en traducciones completas de la *Ética nicomaquea*.

Sugerencias bibliográficas

En el estudio de Aristóteles nada puede reemplazar la lectura directa del texto griego pues todo traductor tiene que hacer opciones interpretativas entre los diversos sentidos que puede tener un pasaje dado. Estas opciones son especialmente problemáticas cuando se trata de la apretada y críptica prosa aristotélica. Si no se posee un dominio suficiente del griego, lo mejor es utilizar buenas traducciones y, en lo posible, más de una. Por lo general, las versiones españolas más antiguas (en especial las de Patricio de Azcárate) son de mala calidad.

La mejor traducción completa de Aristóteles a una lengua moderna es en la actualidad *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, por Jonathan Barnes, ed., 2 vols. (Princeton, 1984). En el caso de la *Ética nicomaquea*, aparte de la versión utilizada aquí, existen otras en castellano en las cuales se puede confiar: *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe traducida por María Araujo y Julián Marías (Madrid, 1959) y *Ética nicomaquea. Ética Eudemia*, traducción y notas por Julio Palli Bonet (Madrid, 1985).

Dado lo difícil que es descifrar el sentido de los textos aristotélicos, siempre conviene consultar un comentario. El más extenso a la *Ética nicomaquea* es *L' Ethique à Nicomaque*, por R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, 2ª edición, 4 vols. (Lovaina, 1970). Hay una colección de artículos recientes que por seguir de cerca el orden del tratado puede ser usada casi como un comentario: *Essays on Aristotle's Ethics*, A. O. Rorty, ed., (Berkeley,

1980). Los repertorios bibliográficos (impresos y computarizados) como *The Philosophers Index* y *L' année philologique* permiten acceder prácticamente a todo lo que se publica sobre Aristóteles a nivel mundial. El enorme interés que existe hoy por la posible vigencia de la posición aristotélica (en contraste con el utilitarismo o la ética kantiana) se debe en parte al difundido libro *After Virtue (En pos de la virtud)* de A. MacIntyre (Notre Dame, 1981).

ÉTICA NICOMAQUEA (TEXTOS ESCOGIDOS)

1094 a

Libro I

Capítulo 1

[*Multiplicidad y subordinación de fines*]

Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran.

Cierta diferencia, con todo, es patente en los fines de las artes y ciencias, pues algunos consisten en simples acciones, en tanto que otras veces, además de la acción, queda un producto. Y en las artes cuyo fin es algo ulterior a la acción, el producto es naturalmente más valioso que la acción.

Siendo como son en gran número las acciones y las artes y ciencias, muchos serán de consiguiente los fines. Así, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria, y el de la ciencia económica, la riqueza.

Cuando de las ciencias y artes algunas están subordinadas a alguna facultad unitaria — como por ejemplo la fabricación de los frenos y de todo lo demás concerniente al arreo de los caballos está subordinada al arte de la equitación, y ésta a su vez, juntamente con las acciones militares, está sometida a la estrategia, hallándose de la misma manera otras artes sometidas a otras —, en todos estos casos los fines de todas las disciplinas gobernadoras son preferibles a los de aquellas que les están sujetas, pues es en atención a los primeros por lo que se persiguen los demás. Y nada importa a este respecto que el fin de la acción sea tan sólo la misma actividad u otra cosa a más de ella, como en las ciencias sobredichas.

Capítulo 2

[*El bien último y la ciencia que lo estudia*]

Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de
o t r a
—sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vacío y vano—, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano. Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene. Y si así es, hemos de intentar comprender en general cuál pueda ser, y de cuál ciencia o facultad es objeto.

A lo que creemos, el bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónica, la cual es, con evidencia, la ciencia política. Ella, en efecto, determina cuáles son las ciencias necesarias en las ciudades, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde. ¿O no vemos que las facultades más preciadas están debajo de ella, como la estrategia, la economía doméstica y la retórica?

Desde el momento que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano. Y por más que este bien sea el mismo para el individuo y para la ciudad, es, con mucho, cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad. Es cosa amable hacer el bien a uno solo; pero más bella y más divina es hacerlo al pueblo y las ciudades. A todo ello, pues, tiende nuestra indagación actual, incluida de algún modo entre las disciplinas políticas.

Capítulo 3

[*Falta de precisión en la ética*]

Su contenido lo explicaremos suficientemente si hacemos ver con claridad la materia que nos proponemos tratar, según ella lo consiente. No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza. Y los bienes particulares encierran también por su parte la misma incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de perjuicios: hay quienes han perecido por su riqueza, y otros por su valentía. En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas,

hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas,
1095 b conformémosnos con llegar a conclusiones del mismo género.

Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones. Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto. Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes.

Capítulo 5

[*Tres formas de vida y sus respectivas metas*]

Pero nosotros continuemos nuestro discurso en el punto de que nos apartamos con la anterior digresión.

No sin razón el bien y la felicidad son concebidos por lo común a imagen del género de vida que a cada cual le es propio. La multitud y los más vulgares ponen el bien supremo en el placer, y por esto aman la vida voluptuosa.

Tres son, con efecto, los tipos más salientes de vida, a saber: el que queda dicho, la vida política, y en tercer lugar la vida contemplativa.

La mayoría de los hombres muestran tener decididamente alma de esclavos al elegir una vida de bestias, justificándose en parte con el ejemplo de los que están en el poder, muchos de los cuales conforman sus gustos a los de Sardanápalo. Los espíritus selectos, en cambio, y los hombres de acción identifican la felicidad con el honor: éste es, puede decirse, el fin de la vida política.

1096 a El honor, sin embargo, parece ser un bien hartamente superficial para ser el que buscamos nosotros, pues manifiestamente está más en quien da la honra que en el que la recibe, en tanto que, según podemos sentir desde ahora, el bien debe ser algo propio y difícil de arrancar de su sujeto. A más de esto, los que persiguen los honores lo hacen al parecer para persuadirse a sí mismos de su propia virtud; y así procuran ser honrados por los hombres prudentes de que puedan hacerse conocer, y que el honor se les

* Literalmente “tratados exotéricos”. Se trata probablemente de escritos destinados a circular fuera del Liceo. Los diálogos de Aristóteles, hoy perdidos, pertenecían a este grupo de obras.

discierna precisamente por su virtud, con todo lo cual dejan ver claro que aun en su propia estimativa la virtud es un bien superior a la honra.

Por lo dicho podría creerse que la virtud es el fin de la vida política. Mas parece, con todo, que se trata de un bien aún deficiente, pues cabe la posibilidad de que el hombre virtuoso pase la vida durmiendo u holgando; y allende de esto, que padezca los mayores males y desventuras. Nadie diría, a no ser por defender a todo trance una paradoja, que quien vive de esta suerte es feliz. Y baste con lo dicho sobre este tópico, del cual hemos hablado largamente en nuestros escritos en circulación.*

En tercer lugar, como dijimos, está la vida contemplativa, cuya consideración haremos en lo que después vendrá.

En cuanto a la vida de lucro, es ella una vida antinatural, y es claro que no es la riqueza el bien que aquí buscamos, porque es un bien útil, que por respecto de otro bien se desea. Por tanto, más bien los fines antedichos podrían considerarse como los fines finales del hombre, toda vez que son queridos por sí mismos. Mas no lo son tampoco, con toda evidencia, por más que en su favor hayan podido aducirse muchos argumentos. Dejemos, pues, esta materia.

Capítulo 7

[Definición aristotélica de la felicidad]

Volvamos de nuevo al bien que buscamos, y preguntémosnos cuál pueda ser. Porque el bien parece ser diferente según las diversas acciones y artes, pues no es el mismo en la medicina que en la estrategia, y del mismo modo en las demás artes. ¿Cuál será, por tanto, el bien de cada una? ¿No es claro que es aquello por cuya causa se pone en obra todo lo demás? Lo cual en la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros menesteres otra cosa, y en cada acción y elección el fin, pues es en vista de él por lo que todos ejecutan todo lo demás. De manera que si existe un solo fin para todo cuanto se hace, éste será el Bien practicable; y si muchos, éstos serán los bienes. Y he aquí cómo nuestro razonamiento, paso a paso, ha venido a parar a lo mismo; y con todo, debemos intentar esclarecerlo más aún.

Puesto que los fines parecen ser múltiples, y que de entre ellos elegimos algunos por causa de otros, como la riqueza, las flautas, y en general los instrumentos, es por ello evidente que no todos los fines son finales; pero el bien supremo debe ser evidentemente algo final. Por tanto,

1097 a

1097 b

si hay un solo fin final, éste será el bien que buscamos; y si muchos, el más final de entre ellos.

Lo que se persigue por sí mismo lo declaramos más final que lo que se busca para alcanzar otra cosa; y lo que jamás se desea con ulterior referencia, más final que todo lo que se desea al mismo tiempo por sí y por aquello; es decir, que lo absolutamente final declaramos ser aquello que es apetecible siempre por sí y jamás por otra cosa.

Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad. A ella, en efecto, la escogemos siempre por sí misma, y jamás por otra cosa; en tanto que el honor, el placer, la intelección y toda otra perfección cualquiera, son cosas que, aunque es verdad que las escogemos por sí mismas —si ninguna ventaja resultase elegiríamos, no obstante, cada una de ellas—, lo cierto es que las deseamos en vista de la felicidad, suponiendo que por medio de ellas seremos felices. Nadie, en cambio, escoge la felicidad por causa de aquellas cosas, ni, en general, de otra ninguna.

La misma conclusión parece resultar de la consideración de la autosuficiencia que es propia de la felicidad, porque el bien final, en la opinión común, debe bastarse a sí mismo. Mas lo autosuficiente lo entendemos con referencia no sólo a un hombre solo que viva vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer, y en general a sus amigos y conciudadanos, puesto que, por su naturaleza, el hombre es algo que pertenece a la ciudad. Por lo demás, hay que fijar un límite a estas relaciones, pues si nos extendemos a los ascendientes y a los descendientes y a los amigos de los amigos, iremos hasta el infinito. Más adelante habrá que examinar este punto. Por lo pronto asentemos que el bien autosuficiente es aquel que por sí solo torna amable la vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad. Ella es aún más deseable que todos los bienes, y no está incluida en la enumeración de éstos. Si lo estuviese, es claro que sería más deseable después de haber recibido la adición del menor de los bienes, ya que con lo añadido se produciría un excedente de bien, y de los bienes el mayor es siempre el más estimable. Es manifiesto, en suma, que la felicidad es algo final y autosuficiente, y que es el fin de cuanto hacemos.

Quizá, empero, parezca una perogrullada decir que la felicidad es el bien supremo; y lo que se desea, en cambio, es que se diga con mayor claridad en qué consiste. Lo cual podría tal vez hacerse si pudiésemos captar el acto del hombre. Pues así como para el flautista y para el escultor y para todo artesano, y en general para todos aquellos que producen obras o que desempeñan una actividad, en la obra que realizan se cree que residen el bien y la perfección, así también parece que debe acontecer con el hombre en caso de existir algún acto que le sea propio. ¿O es que sólo

1098 a

habrá ciertas obras y acciones que sean propias del carpintero y del zapatero, y ninguna del hombre, como si éste hubiese nacido como cosa ociosa? ¿O que así como es notorio que existe algún acto del ojo, de la mano, del pie, y en general de cada uno de los miembros, no podríamos constituir para el hombre ningún acto fuera de todos los indicados? ¿Y cuál podría entonces ser?

El vivir, con toda evidencia, es algo común aun a las plantas; mas nosotros buscamos lo propio del hombre. Por tanto, es preciso dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Vendría en seguida la vida sensitiva; pero es claro también que ella es común aun al caballo, al buey y a cualquier animal.

Resta, pues, la que puede llamarse vida activa de la parte racional del hombre, la cual a su vez tiene dos partes: una, la que obedece a la razón; otra, la que propiamente es poseedora de la razón y que piensa. Pero como esta vida racional puede asimismo entenderse en dos sentidos, hemos de declarar, en seguida, que es la vida como actividad lo que queremos significar, porque éste parece ser el más propio sentido del término.

Si, pues, el acto del hombre es la actividad del alma según la razón o al menos no sin ella; y si decimos de ordinario que un acto cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute un cualquiera o uno competente, como es el mismo, por ejemplo, el acto del citarista y el del buen citarista, y en general en todos los demás casos, añadiéndose en cada uno la superioridad de la virtud al acto mismo (diciéndose así que es propio del citarista tañer la cítara, y del buen citarista tañerla bien); si todo ello es así, y puesto que declaramos que el acto propio del hombre es una cierta vida, y que ella consiste en la actividad y obras del alma en consorcio con el principio racional, y que el acto de un hombre de bien es hacer todo ello bien y bellamente; y como, de otra parte, cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la virtud que le es propia, de todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su virtud; y si hay varias virtudes, según la mejor y más perfecta, y todo esto, además, en una vida completa. Pues así como una golondrina no hace primavera, ni tampoco un día de sol, de la propia suerte ni un día ni un corto tiempo hacen a nadie bienaventurado y feliz.

Baste por ahora con este bosquejo del bien, porque conviene, a lo que parece, empezar por un esbozo, aplazando para más tarde el dibujo de los pormenores. De la competencia de cualquiera puede estimarse, por lo demás, el ir adelante y ajustar entre sí los trazos acertados del bosquejo, como también que el tiempo es en esto un precioso inventor o auxiliar. Tal

1098 b

ha sido el origen de los progresos en las artes, como quiera que todo hombre puede añadir lo que en ellas aún falta. Mas de otra parte, es preciso recordar lo dicho antes en el sentido de que no en todas las cosas se ha de exigir la misma exactitud, sino en cada una la que consiente la materia que se trata, y hasta el punto que sea apropiado al método de investigación. De una manera investiga el ángulo recto el carpintero, y de otra el geómetra: el primero hasta donde pueda ser útil a su obra, en tanto que el segundo, contemplador de la verdad, considera su esencia o sus propiedades. Pues por manera análoga hay que proceder en lo demás, no sea que los suplementos de las obras resulten en número mayor que las obras mismas. Ni tampoco en todos los casos se ha de exigir dar razón de la causa de la misma manera, sino que en algunos bastará con establecer correctamente los hechos — como en el caso de los primeros principios —, y aquí el hecho es lo primero y el principio. De los principios algunos son contemplados por inducción, otros por el sentido, otros por alguna costumbre, y unos de una manera, y otros de otra. Debemos, por tanto, esforzarnos en ir hacia los principios atendiendo en cada caso a su naturaleza, y poner luego toda nuestra diligencia en definirlos correctamente, porque de gran momento son ellos para lo que ahí se siga. Por ello se mira el principio como más de la mitad del todo, y por él tórnase manifiesto mucho de lo que se investiga. Capítulo 8

[*La definición inferida en el capítulo anterior coincide con las opiniones corrientes*]

Hemos de considerar, sin embargo, este principio no sólo como una conclusión lógica deducida de ciertas premisas, sino a la luz de lo que sobre él acostumbra decirse, porque con la definición verdadera armonizan las opiniones corrientes, en tanto que con la falsa luego aparecen discordantes.

Ahora bien, los bienes han sido distribuidos en tres clases: los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, y de éstos a los del alma solemos llamar bienes con máxima propiedad y plenamente. Mas como nosotros hacemos consistir la felicidad en las acciones y operaciones del alma, nuestra definición resulta válida por lo menos de acuerdo con aquella doctrina, que es antigua y aceptada por los filósofos.

1099 a

Igualmente estamos en lo justo por el mero hecho de afirmar que el fin consiste en ciertos actos y operaciones, pues de este modo el fin queda incluido entre los bienes del alma y no entre los exteriores.

Con nuestra definición concuerda además la creencia que se tiene de que el hombre feliz es el que vive bien y obra bien, porque virtualmente

hemos definido la felicidad como una especie de vida dichosa y de conducta recta.

Asimismo en la noción que hemos dado de la felicidad se encuentran, al parecer, los caracteres que suelen exigirse para constituir la felicidad. Para algunos, en efecto, la felicidad parece consistir en la virtud; para otros en la prudencia; para otros aun en una forma de la sabiduría, no faltando aquellos para quienes la felicidad es todo eso o parte de eso con placer o no sin placer, a todo lo cual hay aun quienes añaden la prosperidad exterior como factor concomitante.

De estas opiniones unas las sostienen muchos de los antiguos, y otras las defienden pocos y esclarecidos varones; y no sería razonable suponer que unos y otros yerren de todo en todo, antes debemos creer que aciertan en algún punto al menos, si no es que en la mayor parte.

Con los que identifican la felicidad con la virtud o con cierta virtud particular concuerda nuestra definición, porque a la virtud pertenece la “actividad conforme a la virtud”. Pero en lo que sin duda hay no poca diferencia es en hacer consistir el bien supremo en la posesión o en el uso, en el hábito o en la operación. Puede acontecer, en efecto, que de la simple disposición habitual no resulte ningún bien, como le pasa al dormido o de algún modo ocioso; mas con la actividad no es posible que así sea, pues quien la tenga, de necesidad obrará y obrará bien. Y así como en los juegos olímpicos no son los más bellos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que luchan —pues entre éstos están los vencedores—, de la propia suerte los que obran son los que conquistan con derecho las cosas bellas y buenas de la vida.

La vida de tales hombres, además, es por sí misma deleitosa. Sentir placer, en efecto, es un estado del alma, y para cada cual es placentero aquello a que se dice ser aficionado, como al aficionado a caballos el caballo, la escena al amigo de espectáculos, y de igual modo los actos justos al amante de lo justo, y en general los actos virtuosos al amante de la virtud. Y si en la mayoría de los hombres los placeres se combaten entre sí, es porque no son placeres por su naturaleza, mas para los amantes de la belleza moral son placenteras las cosas por naturaleza placenteras; y tales son siempre las acciones ajustadas a la virtud, de modo que ellas son deleitosas para los virtuosos y deleitosas en sí mismas. La vida de estos hombres para nada demanda por añadidura el placer como ornato circundante, sino que tiene en sí misma su contento.

A lo dicho podemos agregar que ni siquiera es bueno la que no se goza en las bellas acciones, como no llamaríamos justo al que no se

alegrase en el práctica de la justicia, ni liberal al que no tomase contento en los actos de liberalidad, y no mismo en las otras virtudes.

Siendo todo ello así, las acciones conforme a la virtud serán en sí mismas deleitosas. Más, por supuesto, serán bellas y buenas, y una y otra en el más alto grado, pues el hombre virtuoso juzga bien de ambos atributos, y su juicio es como lo hemos descrito. La felicidad, de consiguiente, es lo mejor y lo más bello y lo más deleitoso, y no hay por qué separar entre sí estos atributos, como lo están en la inscripción de Delos:

Lo más bello es la perfecta justicia; lo mejor la salud;
pero lo más deleitoso es alcanzar lo que se ama.

Ahora bien, todos estos caracteres concurren en las mejores acciones, y todas éstas o una sola, la más excelente de entre ellas, es lo que llamamos felicidad.

Con todo, es manifiesto que la felicidad reclama además los bienes exteriores, según dijimos. Es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de recursos. Hay muchos actos que se ejecutan, como por medio de instrumentos, por los amigos, la riqueza y la influencia política. Y hay bienes de los cuales quienes están privados ven deslucirse su dicha, como son, por ejemplo, el nacimiento ilustre, la descendencia feliz y la hermosura. No sería precisamente feliz quien tuviese un aspecto repugnante, o fuese de linaje vil, o solitario y sin hijos; y menos aún aquel cuyos hijos o amigos fuesen del todo perversos, o que siendo buenos viniesen a fallecer. Por tanto, como hemos dicho, la felicidad parece exigir un suplemento de prosperidad tal como el que queda descrito; y de aquí que algunos identifiquen la felicidad con la fortuna.

Capítulo 13

[*Capacidades del alma y sus correspondientes virtudes*]

Siendo la felicidad una actividad del alma conforme a la virtud perfecta, consideremos ahora la naturaleza de la virtud, pues quizá de este modo podremos percibir mejor la de la felicidad.

El verdadero hombre de Estado, además, parece que ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa alguna, desde el momento que quiere hacer de sus conciudadanos hombres de bien y obedientes a las leyes.

* Véase la nota al capítulo 5, *supra*.

Ejemplo de lo cual lo tenemos en los legisladores de Creta y Lacedemonia y otros cualesquiera de esta especie que puedan haber existido. Y puesto que tal consideración es propia de la ciencia política, es claro que la indagación que al respecto hagamos estará de acuerdo con nuestro designio original. Pero evidentemente la virtud que debemos considerar es la virtud humana, ya que el bien y la felicidad que buscamos son el bien humano y la humana felicidad. Y por virtud humana entendemos no la del cuerpo, sino la del alma, y por felicidad una actividad del alma.

Si todo ello eso así, es menester que el político posea algún saber de las cosas del alma, no de otro modo que el oculista debe conocer todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimada y mejor que la medicina; ahora bien, los que son reputados entre los médicos se afanan grandemente en el conocimiento del cuerpo. Es preciso, por tanto, que el político estudie lo relativo al alma, mas que lo estudie por razón de las virtudes y no más de lo que sea menester para nuestra actual investigación, pues agudizar más este examen sería tal vez de sobra laborioso para los fines antes propuestos.

Ahora bien, la virtud de esta parte es obviamente común a todos los vivientes, y no específicamente humana, porque esta parte o facultad actúa, al parecer, sobre todo en el sueño. Mas en el sueño en nada puede distinguirse el hombre bueno del malo; de donde viene el dicho de que durante la mitad de la vida en nada difieren los felices de los desdichados. Y se comprende que así sea, como quiera que el sueño es la cesación de la actividad del alma por la cual es ella calificada de buena o mala; a no ser que le lleguen de alguna manera débilmente ciertos movimientos, y que de

Algo se ha dicho ya del alma satisfactoriamente en nuestros escritos en circulación,* y a esas nociones debemos ahora recurrir, por ejemplo a la de que en el alma hay una parte irracional y otra dotada de un principio racional. Si estas partes están separadas como los miembros del cuerpo o como las partes de cualquier todo divisible, o bien son dos partes por división mental, pero naturalmente inseparables, al modo como en la circunferencia lo son la parte convexa y la parte cóncava, no hace al caso de momento.

En la parte irracional hay a su vez una parte que parece ser común a todos los vivientes, inclusive a las plantas, quiero decir el principio de la nutrición y del crecimiento. Esta facultad del alma podemos colocarla en todos los seres que se alimentan, aun en los fetos, como asimismo en los organismos plenamente desarrollados, en los cuales es más verosímil suponerla que no otra distinta.

este modo los sueños de los hombres de bien puedan ser mejores que los de la mayoría. Y contentándonos con lo dicho sobre este punto, dejemos la potencia nutritiva, toda vez que por su naturaleza no tiene parte en la virtud humana.

Hay empero, a lo que parece, otro elemento de naturaleza irracional en el alma, el cual, sin embargo, participa de algún modo de la razón. En el hombre continente, no menos que en el incontinente, alabamos la razón y la parte racional del alma, siendo ella la que derechamente les aconseja y excita hacia las mejores acciones. Pero al propio tiempo, es patente en ambos otro principio que por su naturaleza está el margen de la razón y que mueve guerra y resiste a la razón. Pues exactamente como los miembros del cuerpo que han sufrido un ataque de parálisis se mueven al contrario hacia la izquierda cuando queremos hacerlo a la derecha, otro tanto pasa en el alma: los deseos de los incontinentes van en sentido contrario a la razón; pero así como en los cuerpos vemos esta desviación, en el alma ya no la vemos. Pero no menos hemos de pensar que en el alma existe algo además de la razón, que se le opone y va contra ella. En qué sentido es distinto este elemento del otro elemento no nos interesa aquí. Con todo, según dijimos, también esta parte del alma parece participar de la razón, puesto que en el hombre está de cierto sometida al imperio de la razón. Y sin duda es más dócil aún en el temperante y en el valiente, en los cuales el elemento irracional habla en todo con la misma voz de la razón.

Queda de manifiesto, por tanto, que es doble a su vez la parte irracional del alma: de un lado la vegetativa, que en manera alguna comulga con la razón; del otro la concupiscible y en general la desiderativa, que participa de la razón en cierta medida, en cuanto la obedece y se somete a su imperio. Todo lo cual pasa como cuando tenemos en cuenta los consejos del padre o del amigo, y no en el sentido de las razones matemáticas.

Que la parte irracional se deje persuadir de algún modo por la racional, lo revelan las amonestaciones y todo género de reproches y exhortaciones. Y así, si de esta parte hay que decir también que posee la razón, doble será a su vez la parte racional: una, la que posee la razón propiamente y en sí misma; otra, la que escucha la voz de aquélla como la de un padre.

Atendiendo a esta diferencia se divide la virtud. A unas virtudes las llamamos intelectuales; a otras morales. Intelectuales son, por ejemplo, la sabiduría, la comprensión y la prudencia; morales, la liberalidad y la templanza. En efecto, cuando nos referimos al carácter moral de alguno no decimos de él que sea sabio o comprensivo, sino que es apacible o temperante, sin que por eso dejemos de alabar al sabio por la disposición

habitual que le es propia. Y a las disposiciones dignas de alabanza las llamamos virtudes.

Libro II

Capítulo I

[*Adquisición de las virtudes morales*]

Siendo, pues, de dos especies la virtud: intelectual y moral, la intelectual debe sobre todo a la enseñanza su nacimiento y desarrollo, y por eso ha menester de experiencia y de tiempo, en tanto que la virtud moral es fruto de la costumbre, de la cual ha tomado su nombre por una ligera inflexión del vocablo.

De lo anterior resulta claramente que ninguna de las virtudes morales germina en nosotros naturalmente. Nada, en efecto, de lo que es por naturaleza puede por la costumbre hacerse de otro modo; como, por ejemplo, la piedra, que por su naturaleza es arrastrada hacia abajo, no podría contraer el hábito de moverse hacia arriba, aunque infinitas veces quisiéramos acostumarla a ello lanzándola a lo alto; ni el fuego hacia abajo, ni nada en fin de lo que naturalmente está constituido de una manera podría habituarse a proceder de otra.

Las virtudes, por tanto, no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibir las, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre.

Todo lo que nos da la naturaleza lo recibimos primero como potencialidades, que luego nosotros traducimos en actos. Lo cual se manifiesta en los sentidos: no por mucho ver o por mucho oír adquirimos las facultades sensibles, antes, por lo contrario, nos servimos de ellas porque las tenemos, y no a la inversa que las tengamos como resultado de su uso. Las virtudes, en cambio, las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprenderemos haciéndolo, como, por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo, y citaristas tañendo la cítara. Y de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejercitando actos de valentía. En testimonio de lo cual está lo que pasa en las ciudades, en las cuales los legisladores hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos, y en esto consiste la intención de todo legislador. Los que no hacen bien esto yerran el blanco, pues es en ello que el buen gobierno difiere del malo.

1104 a A más de esto, de las mismas causas y por los mismos medios nace y se estraga toda virtud, como también todo arte. Del tañer la cítara resultan los buenos y los malos citaristas, y análogamente los arquitectos y todos los demás artífices. Construyendo bien serán buenos arquitectos, y construyendo mal, malos. Si así no fuese, para nada se necesitaría del maestro, ya que todos serían nativamente buenos o malos artífices.

Lo propio exactamente pasa con las virtudes. Por la conducta que observamos en las convenciones que tienen lugar entre los hombres, seremos justos o injustos; y por la manera como nos comportemos en los peligros, según que nos habituemos a tener miedo u osadía, seremos valientes o cobardes. Lo mismo tiene lugar en las pasiones, sean del género concupiscible o irascible, que unos serán templados y apacibles y otros desenfrenados y violentos, porque unos se conducen de un modo con respecto a esas pasiones, y otros de otro.

En una palabra, de los actos semejantes nacen los hábitos. Es preciso, por tanto, realizar determinados actos, ya que los hábitos se conformarán a su diferente condición. No es de poca importancia contraer prontamente desde la adolescencia estos o aquellos hábitos, sino que la tiene muchísima, o por mejor decir, es el todo.

Capítulo 2

[*Exceso y defecto en el aprendizaje moral*]

Nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fin la especulación. No emprenderemos esta pesquisa para saber qué sea la virtud —lo cual no tendría ninguna utilidad—, sino para llegar a ser virtuosos. En consecuencia, es preciso considerar, en lo que atañe a las acciones, la manera de practicarlas, pues los actos, según dijimos, son los señores y la causa de que sean tales o cuales los hábitos.

Es un principio comúnmente admitido, y que hemos de dar por supuesto, el de que debemos obrar conforme a la recta razón. Más tarde diremos, a su respecto, en qué consiste la recta razón y qué relación mantiene con las demás virtudes.

1104 b Debe también concederse preliminarmente que todo discurso acerca de la conducta práctica ha de expresarse sólo en generalidades y no con exactitud, ya que, como en un principio dijimos, lo que debe exigirse de todo razonamiento es que sea adecuado a su materia; ahora bien, todo lo que concierne a las acciones y a su conveniencia nada tiene de estable,

como tampoco lo que atañe a la salud. Y si tal condición tiene la teoría ética en general, con mayor razón aún toda proposición sobre casos particulares carece de exactitud, como quiera que semejantes casos no caen bajo de alguna norma técnica ni de alguna tradición profesional. Menester es que quienes han de actuar atiendan siempre a la oportunidad del momento, como se hace en la medicina y el pilotaje.

Con ser tal la presente disciplina, debemos no obstante esforzarnos por prestar este servicio.

Observemos en primer término que los actos humanos son de tal naturaleza que se malogran tanto por defecto como por exceso, pues si para juzgar de lo invisible hemos de apelar al testimonio de lo visible, tal vemos qué acontece con la fuerza y la salud. Una gimnasia exagerada, lo mismo que una insuficiente, debilitan el vigor; y del mismo modo el exceso y el defecto en la comida y la debida estragan la salud, en tanto que la medida proporcionada la produce, la desarrolla y la mantiene. Pues otro tanto pasa con la templanza, la valentía y las demás virtudes. El que de todo huye y todo teme y nada soporta, acaba por ser un cobarde; y el que por otro lado nada teme en absoluto, antes marcha al encuentro de todo, hácese temerario. Y otro tanto digamos del gozador de todos los placeres y que de ninguno se abstiene, que llega a ser un desenfadado, y en cambio el que huye de todos los goces, como la gente rústica, acaba por ser un insensible. La templanza y la valentía, por tanto, se malogran igualmente por el exceso y el defecto, y se conservan por la medida.

Pero no solamente provienen las virtudes de las mismas causas y a ellas están sujetas tanto en su génesis como en su crecimiento y corrupción, sino que asimismo encuentran su pleno ejercicio en los mismos actos. Y porque se vea que así es también en otras situaciones más visibles, sea el caso, por ejemplo, del vigor corporal, el cual por una parte es el resultado de una alimentación abundante y de soportar muchas fatigas, y por la otra tales actos puede ejecutarlos más que otro alguno el hombre vigoroso. Pues otro tanto pasa con las virtudes. Por la abstinencia de los placeres nos hacemos temperantes, y una vez que lo somos, podemos muy fácilmente privarnos de ellos. Y lo propio acontece con respecto a la valentía: acostumbrándonos a menospreciar los peligros y a afrontarlos nos hacemos valientes, y siéndolo podremos arrostrar los trances temerosos con máximo arrojo.

Capítulo 3

* Platón, *Leyes* 653 a ss; *República* 401e-402a.

[*Placer y dolor en el ejercicio de la virtud moral*]

1105 a Signo forzoso de los hábitos es el placer o la pena que acompañan a los actos. Temperante es el que se abstiene de los placeres corpóreos y en ello se complace, y disoluto el que se irrita por su privación. Valiente es el que con alegría, o a lo menos no con tristeza, arrostra los peligros, y cobarde el que lo hace con tristeza.

La virtud moral, por tanto, está en relación con los placeres y los dolores. Por tanto obtener placer cometemos actos ruines, y por evitar penas nos apartamos de las bellas acciones. Por lo cual, como dice Platón,* es preciso que luego desde la infancia se nos guíe de modo tal que gocemos o nos contristemos como es menester, y en esto consiste la recta educación.

Por otra parte, como las virtudes morales tienen por materia acciones o pasiones, y como a toda acción o pasión acompaña placer o dolor, esta sería una razón más para que la virtud tenga que ver con los placeres y dolores. Lo mismo dan a entender las correcciones que se aplican sirviéndose de unos a otros. Son ellas como curaciones, en cuya naturaleza está el obrar por medio de los contrarios.

En fin, como dijimos antes, toda disposición del alma mantiene una relación natural con todo aquello que puede naturalmente tornarla mejor o peor. Y es así como los hombres se vuelven perversos por los placeres o los dolores, por perseguir o evitar unos u otros, bien sea lo que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o por otra desviación cualquiera de lo que la razón determina en las circunstancias. De aquí que algunos definan las virtudes como estados de impasibilidad y de quietud. Definición errónea si se toman esos términos absolutamente sin agregar si esos estados se dan de manera debida o indebida, y en tiempo oportuno o inoportuno, con todas las demás precisiones que deben añadirse. Quede sentado, por tanto que es propio de la virtud poner en obra los goces o sufrimientos moralmente más valiosos, y propio del vicio hacer lo contrario.

Lo que vamos a decir ahora nos hará ver más claramente la misma materia. Tres cosas hay en cuanto a nuestras preferencias: lo bueno, lo útil y lo placentero, y otras tres contrarias de aquéllas en cuanto a nuestras aversiones: lo malo, lo nocivo y lo desagradable. Tocante a todas ellas acierta el hombre bueno y falla el hombre malo, y sobre todo en lo que atañe al placer, por la razón de que el placer es común a todos los animales

* Heráclito, Fragmento B 85 (Diels-Kranz).

y acompaña a todos los actos dictados por una preferencia, puesto que lo bueno y lo útil se presentan como placenteros.

Desde la primera infancia se desarrolla en todos nosotros el sentimiento del placer; por lo cual es difícil desembarazarnos de una afección que colorea nuestra vida. Unos más, otros menos, todos medimos nuestras acciones por el placer y el dolor. Por todo esto es preciso que a lo largo de todo estudio tengamos en cuenta ambos estados, como quiera que no es de poco momento para nuestros actos afligirnos bien o torpemente.

En fin, más dificultoso es combatir el placer que la ira, como dice Heráclito.* Mas para lo que es más difícil están el arte y la virtud, pues aun el bien es mejor en lo áspero. Por esta razón aun, los placeres y dolores son materia de preocupación para la virtud y la ciencia política. Quien sepa usar de ellos rectamente, será bueno, y quien mal, malo.

Queda dicho, por tanto, cómo la virtud mantiene relación con los placeres y dolores; cómo se desarrolla por las mismas causas de que nace, y se corrompe cuando esas causas actúan en otro sentido, y cómo en fin la virtud se ejercita en los mismos actos de que nace.

Capítulo 4

[*Condiciones para un acto propiamente virtuoso*]

Podría alguno plantearnos la dificultad de que cómo es que decimos que para hacernos justos debemos practicar actos de justicia, y para hacernos temperantes actos de templanza, toda vez que si se ejecutan actos de justicia y de templanza somos ya justos y temperantes, como son gramáticos y músicos los que se ejercitan en la gramática y en la música.

¿O no será que ni siquiera en las artes pasan así las cosas? Acontece tal vez que pueda uno tener un acierto gramatical por suerte o porque otro se lo sugiera; pero será gramático sólo si ejercita la gramática gramaticalmente, es decir, con arreglo al saber gramatical que hay en él.

A mas de esto, no hay semejanza entre las artes y las virtudes en este punto. Las obras de arte tienen su bondad en sí mismas, pues les basta estar hechas de tal modo. Mas para las obras de virtud no es suficiente que los actos sean tales o cuales para que puedan decirse ejecutados con justicia o con templanza, sino que es menester que el agente actúe con disposición análoga, y lo primero de todo que sea consciente de ella; luego, que proceda con elección y que su elección sea en consideración a tales actos, y en tercer lugar, que actúe con ánimo firme e inmovible.

Todo esto, tratándose de las artes, no se tiene en cuenta, como no

1106 a sea el saber. Mas con respecto a las virtudes poco o nada significa el saber, y las demás condiciones, en cambio, tienen una influencia no pequeña, sino total, y resultan de la multiplicación de actos de justicia y de templanza.

Los actos de justicia o templanza reciben, pues, tal denominación cuando son tales como los haría un hombre justo o temperante. Y el hombre justo y temperante, a su vez, no es el que simplemente ejecuta esos actos, sino el que los ejecuta del modo que lo harían los justos y temperantes.

Con razón se dice, por tanto, que el hombre se hace justo por la práctica de actos de justicia, y temperante por la práctica de actos de templanza, y que sin este ejercicio nadie en absoluto estaría siquiera en camino de hacerse bueno. Pero los hombres en su mayoría no proceden así, sino que refugiándose en las teorías, se imaginan hacer obra de filósofos, y que por este medio serán varones perfectos, haciendo en esto como los enfermos que prestan diligente oído a los médicos, y luego no hacen nada de lo que se les prescribe. Y así como éstos no tendrán salud en su cuerpo con esta terapéutica, tampoco aquéllos, filosofando de este modo, la tendrán en su alma.

Capítulo 5

[*Definición de la virtud moral: su género*]

Examinemos en seguida qué sea la virtud. Puesto que todo lo que se da en el alma son pasiones, potencias y hábitos, la virtud deberá ser alguna de estas tres cosas.

Llamo pasiones al deseo, la cólera, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad, y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena. Llamo potencias a las facultades que nos hacen pasibles de esos estados, como son, las que nos hacen capaces de airarnos o contristarnos o compadecernos. Y llamo hábitos a las disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones, como si, por ejemplo, al airarnos lo hacemos con vehemencia o remisamente, estaremos mal dispuestos, y si con medida, bien, y así en las demás pasiones.

Ni las virtudes ni los vicios son, por tanto, pasiones, como quiera que no se nos declara virtuoso o vicioso según nuestras pasiones, sino según nuestras virtudes o vicios. No es por las pasiones por lo que se nos alaba o censura: no se elogia al temeroso o al airado, ni se reprocha el que alguno monte en cólera por este solo hecho, sino por la manera o

circunstancias. Por lo contrario, se nos dispensa alabanza o censura por las virtudes y vicios.

Allende de esto, no depende de nuestra elección airarnos o temer, mientras que las virtudes sí son elecciones o por lo menos no se dan sin elección.

Finalmente, dicese que somos movidos por las pasiones, mientras que por las virtudes y vicios no somos movidos, sino que estamos de tal o tal modo dispuestos.

Por los mismos motivos, las virtudes no son tampoco potencias, como quiera que no se nos llama buenos o malos ni se nos elogia o censura por la simple capacidad de tener pasiones. Y además, si poseemos estas capacidades por naturaleza, no venimos a ser buenos o malos por naturaleza. Con antelación nos hemos explicado acerca de este punto.

Si, pues, las virtudes no son ni pasiones ni potencias, no queda sino que sean hábitos. Con lo cual está dicho a qué género pertenece la virtud.

Capítulo 6

[Definición de la virtud moral: su diferencia específica]

No basta, empero, con decir así que la virtud es un hábito, sino que es preciso decir cuál.

Digamos, pues, que toda virtud perfecciona la buena disposición de aquello cuya virtud es, y produce adecuadamente su obra propia; como, por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno al ojo y a su función: por la virtud del ojo vemos bien. Del mismo modo la virtud del caballo le hace ser buen caballo, apto para correr, para llevar al jinete y para esperar al enemigo.

Si así es, pues, en todos los casos, la virtud del hombre será entonces aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia.

Cómo sea esto posible, lo hemos dicho ya, pero se tomará más claro aún si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud.

En toda cantidad continua y divisible puede distinguirse lo más, lo menos y lo igual, y esto en la cosa misma o bien con relación a nosotros. Pues bien, lo igual es un medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos. Mas con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso; pero esto ya no es uno ni lo

1107 a mismo para todos. Por ejemplo: si diez es mucho y dos poco, tomamos seis como término medio en la cosa, puesto que por igual excede y es excedido, y es el término medio según la proporción aritmética. Para nosotros, en cambio, ya no puede tomarse así. Si para alguien es mucho comer por valor de diez minas, y poco por valor de dos, no por esto el maestro de gimnasia prescribirá una comida de seis minas, pues también esto podría ser mucho o poco para quien hubiera de tomarla: poco para Milón,* y mucho para quien empiece los ejercicios gimnásticos. Y lo mismo en la carrera y en la lucha. Así, todo conocedor rehúye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros.

Si, por tanto, todo arte o ciencia consume bien su obra mirando al término medio y encaminando a él los trabajos —y de aquí que a menudo se diga de las bellas obras de arte que no es posible ni quitarles ni añadirles nada, dando a entender que el exceso y el defecto estragan la perfección, en tanto que el término medio la conserva—, si, pues, como decimos, los buenos artífices operan atendiendo a esto, y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, ella también, de consiguiente, deberá apuntar al término medio.

Hablo, bien entendido, de la virtud moral, que tiene por materia pasiones y acciones, en las cuales hay exceso y defecto y término medio. Así, por ejemplo, en el tener miedo, el tener audacia, el desear, el airarse, el compadecerse, y en general en el tener placer o dolor, hay su más y su menos, y ninguno de ambos está bien. Pero experimentar esas pasiones cuando es menester, en las circunstancias debidas, con respecto a tales o cuales personas, por una causa justa y de la manera apropiada, he ahí el término medio, que es al mismo tiempo lo mejor, y esto es lo propio de la virtud.

En las acciones, asimismo, hay exceso y defecto y término medio. La virtud, por tanto, tiene por materia pasiones y acciones en las cuales se peca por exceso y se incurre en censura por defecto, mientras que el término medio obtiene la alabanza y el éxito, doble resultado propio de la virtud. En consecuencia, la virtud es una posición intermedia, puesto que apunta al término medio.

Hay que añadir aún que de muchas maneras puede uno errar, pues el mal, como se lo representaban los pitagóricos, pertenece a lo infinito, y el bien a lo finito, y de una sola manera es el acierto. Por lo cual lo uno es fácil, lo otro difícil: fácil el fallar la mira, difícil el dar en ella. Y por esto, en fin, es propio del vicio el exceso y el defecto, y de la virtud la posición intermedia:

* Un famoso atleta natural de Crotona (Magna Grecia).

Los buenos lo son de un modo único,
y de todos modos los malos.

La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. Y así, unos vicios pecan por defecto y otros por exceso de lo debido en las pasiones y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término. Por lo cual, según su sustancia y la definición que expresa su esencia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo.

No toda acción, empero, ni toda pasión admiten una posición intermedia. Algunas se nombran precisamente implicadas con su perversión, como la alegría del mal ajeno, la impudencia, la envidia: y entre las acciones el adulterio, el robo, el homicidio. Todas estas cosas son objeto de censura por ser ruines en sí mismas, y no por sus excesos ni por sus defectos. Con respecto a ellas no hay manera de conducirse rectamente jamás, sino que siempre se yerra. No hay en estos asuntos un hacer bien o un no hacer bien, como en punto a con qué mujer o cómo o cuándo cometer adulterio, sino que sencillamente el hacer cualquiera de estas cosas es errar.

Sería igualmente absurdo pretender que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno pudiese haber un medio, un exceso y un defecto porque entonces habría un medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Así como en la templanza y en la valentía no hay exceso ni defecto, por ser el término medio en cierto modo un extremo, tampoco en aquellas cosas hay medio ni exceso ni defecto sino que como quiera se obre, se yerra. En suma, no hay término medio del exceso ni del defecto, como tampoco exceso ni defecto del término medio.

Capítulo 7

[*Catálogo de virtudes morales y de los vicios correspondientes*]

Es menester, sin embargo, no sólo declarar todo esto en general, sino aplicarlo a esos particulares. En filosofía práctica, en efecto, si es verdad que los principios universales tienen más amplia aplicación, alcanzan mayor grado de verdad las proposiciones particulares, como quiera que la conducta humana concierne a los hechos concretos, y con éstos deben concordar las teorías. Tomemos, pues, dichos casos del siguiente diagrama.

Con relación a los miedos y osadías, la valentía es la posición intermedia. De los que se exceden, el que lo hace por falta de temor no tiene nombre —muchos de estos estados no lo tienen— y el que se excede en la osadía es temerario. El que se excede en el temor o que es deficiente en la osadía es el cobarde.

En los placeres y pesares —no en todos, y menos aún en los pesares— el medio es la templanza, el exceso el desenfreno. Deficientes en los placeres no hay precisamente muchos, por lo que ni siquiera han recibido estos tales nombres especiales; llamémosles insensibles.

En el dar y tomar bienes y dinero, el medio es la liberalidad, y el exceso y el defecto son la prodigalidad y la avaricia. Contrariamente proceden en estos actos los que pecan por exceso o por defecto. El pródigo se excede en la emisión y es deficiente en la percepción, en tanto que el avaro exagera en la percepción y peca por defecto en la emisión. Declarémoslo ahora así en esbozo y resumen, contentándonos con esto por el momento, a reserva de definir estos puntos más tarde con mayor precisión.

Con relación a los bienes económicos hay también otras disposiciones. El término medio es la magnificencia. El magnífico difiere del liberal en que éste lo es en las cosas pequeñas y aquel en las grandes. El exceso en la magnificencia es la falta de gusto y la vulgaridad, y el defecto la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que atañen a la liberalidad; en qué difieren, más adelante se dirá.

En la honra y la afrenta el término medio es la magnanimidad, el exceso puede llamarse hinchazón, y el defecto pusilanimidad. Pero así como dijimos que al lado de la magnificencia está la liberalidad, con la diferencia de que ésta tiene por materia cosas de poco valor, así también hay otra virtud al lado de la grandeza de alma, relativa a los honores modestos, en tanto que la magnanimidad versa sobre los grandes honores. Hay, por cierto, una manera conveniente de desear el honor, y otra de desearlo más y otra menos de lo que conviene. El que se excede en estos deseos se llama ambicioso; el que peca por defecto, indiferente al honor; el intermedio no tiene nombre. Tampoco lo tienen las disposiciones respectivas, a no ser la del ambicioso, que se llama ambición. De aquí que los extremos reivindicquen el terreno intermedio; y así unas veces llamamos ambicioso al que ocupa el término medio, y otras lo declaramos despreciador de la honra, alabando de hecho alternativamente tanto al ambicioso como al indiferente. Por qué causa procedemos así, se dirá más adelante; por ahora discurramos por las otras virtudes de la manera antes indicada.

En la ira hay también exceso, defecto y medio, y casi ninguna de

* Referencia al Libro V de la *Ética nicomaquea*.

estas posiciones tiene nombre especial. Con todo, puesto que del que ocupa el término medio decimos que es manso, llamemos mansedumbre a la posición intermedia. De los extremos, el que se excede será el irascible, y el vicio correspondiente irascibilidad; el que peca por defecto, apático, y el defecto mismo será la apatía.

Hay también otras tres posiciones intermedias que guardan cierta semejanza entre sí, pero que sin embargo difieren unas de otras. Las tres se dan en las relaciones sociales que se establecen por las palabras y los actos; pero difieren en que una de ellas se refiere a la verdad en unas u otros, y las otras dos a lo placentero, bien se trate de lo placentero en las distracciones, o ya en los ordinarios sucesos de la vida. Hablaremos, pues, de todo esto a fin de percibir mejor cómo en todas las cosas es laudable el término medio, mientras que los extremos no son ni laudables ni rectos, sino reprochables. Por más que estas disposiciones carezcan de nombre en su mayor parte, es preciso intentar forjarlo, como en los demás casos, en gracia de la claridad y para que fácilmente se pueda seguir lo que digamos.

En lo tocante a la verdad, llamemos veraz al que ocupa el término medio, y veracidad a dicho término. El prurito de exagerar es la fanfarronería, y el que lo tiene, fanfarrón; el prurito de atenuar será la disimulación, y quien tal hace, disimulador.

En lo placentero en las distracciones, el que guarda el término medio es hombre de ingenio vivo, y agudeza de ingenio la disposición correspondiente. El exceso es la bufonería, y el que lo comete bufón, así como el que peca por defecto es un rústico, y su manera de ser rusticidad.

En el resto de lo placentero en la vida ordinaria, el que sabe mostrarse agradable en la forma debida es el hombre amable, y el término medio correspondiente amabilidad. El que se excede, si lo hace desinteresadamente, es obsequioso, y si buscando su provecho, adulator. El que peca por defecto y es en todo displicente, es un buscapleitos y un malhumorado.

Así como hay en las pasiones posiciones intermedias, las hay también en las emociones. La vergüenza no es una virtud, y sin embargo, se alaba al vergonzoso. En estos estados se dice también del uno que guarda el término medio y del otro que se excede, llamándose cohibido al que en todo es vergonzoso. El que peca por defecto o que sencillamente no es en nada modesto, es un descarado, y el que ocupa el término medio, vergonzoso.

El celo por la justicia es el término medio entre la envidia y la alegría del mal ajeno. Estas disposiciones tienen por materia el gusto o pesar motivados por las fortunas de nuestros prójimos. El justiciero se aflige de que prosperen quienes no lo merecen, mientras que el envidioso, exagerando en esto, de todo se contrista, y en fin el que se regocija del mal ajeno está tan

lejos de afligirse que se alegra. Sobre todo esto ya habrá ocasión de volver a hablar en otra parte.

Con respecto a la justicia, toda vez que no es predicable unívocamente, diremos más tarde,* distinguiendo sus dos especies, en qué sentido debe entenderse el término medio en cada una de ellas.

Libro IV

[El comienzo del Libro III incluye importantes capítulos sobre teoría de la acción (voluntariedad de los actos, deliberación, elección y responsabilidad moral) que han sido omitidos. De los extensos y agudos análisis de las virtudes morales que aparecen en la segunda mitad del Libro III y en el Libro IV sólo ha sido incluido aquí el pasaje sobre la liberalidad. A mi juicio, ésta es una de las virtudes que más claramente satisface la definición genérica de virtud moral como una disposición del propio carácter que conduce a elegir habitualmente un punto medio entre los extremos posibles, punto medio que uno debe determinar prudencialmente por referencia a sí mismo. La liberalidad aristotélica también resulta ser interesante cuando se la compara con el ideal moderno de acumulación indefinida de bienes económicos.]

Capítulo I

[La liberalidad]

Hablemos ahora de la liberalidad, la cual parece ser la posición intermedia con relación a los bienes económicos. No es alabado el liberal en las cosas de la guerra, ni en las mismas cosas que el temperante, ni tampoco en las cosas tocantes a la judicatura, sino en la dación y percepción de bienes económicos, sobre todo en la dación. Bienes económicos llamamos a todas las cosas cuyo valor se mide por la moneda.

1120 b Con relación a estos bienes, la prodigalidad y la avaricia son excesos y defectos. La avaricia la imputamos siempre a los que se afanan por las riquezas más de lo que conviene. La prodigalidad, en cambio, la atribuimos a veces complicándola con otros vicios; y así, a los incontinentes y a los gastadores en sus desenfrenos los llamamos pródigos. Y por esta razón parecen éstos ser los peores de los hombres, como que tienen juntamente muchos vicios. Sin embargo, la denominación de pródigos que reciben no es del todo propia. El carácter de pródigo lo reclama el que tiene un vicio único: el de dilapidar su patrimonio, puesto que pródigo o perdido es el que

se arruina por sí mismo; y una especie de ruina de sí mismo parece ser la disipación de la fortuna, como quiera que la vida depende de los bienes económicos. Este es el sentido que aceptamos de prodigalidad.

De los objetos que están para nuestro uso podemos usar bien y mal. La riqueza es uno de estos bienes útiles. De cada cosa se sirve lo mejor posible el que posee con respecto a ella la virtud apropiada; y por consiguiente, se servirá lo mejor posible de la riqueza el que posea la virtud en lo que atañe a la riqueza. Este es el liberal.

El uso de los bienes económicos consiste, a lo que parece, en el gasto y la donación, mientras que su percepción y custodia conciernen más bien a su adquisición. Por tanto, más propio es del liberal el dar a quien conviene que recibir de donde conviene o no recibir de donde no conviene. Lo propio de la virtud, en efecto, es antes hacer el bien que recibirlo, y ejecutar las bellas acciones más bien que dejar de hacer las vergonzosas. No es difícil ver que a la donación la acompaña el obrar bien y el hacer bellas acciones, en tanto que a la percepción le son concomitantes recibir el bien o no hacer una cosa vergonzosa. Y la gratitud se debe al dador, no al que se abstiene de tomar, y la alabanza más bien al primero. Más fácil es no tomar que dar, y menos inclinados están los hombres a dar lo propio que a no tomar lo ajeno. Son, pues, los dadores los que son llamados liberales. Los que se abstienen de tomar no son alabados por su liberalidad, aunque sí por su justicia. Los que reciben no por ello son precisamente alabados. Los liberales se hacen amar más quizá que todos los que se distinguen por su virtud, porque prestan servicios, y este servicio consiste en la dación.

Los actos en conformidad con la virtud son honestos y practicados por un motivo honesto. El liberal, por tanto, dará por un motivo honesto y rectamente, a quien conviene y cuanto y cuando conviene, y con todas las demás condiciones que acompañan a la dádiva recta. Y todo esto con placer o sin tristeza, pues el acto virtuoso es placentero o no triste, y en todo caso nunca será aflictivo. El que da a los que no conviene, o no por un motivo honesto, sino por alguna otra causa, no es liberal, sino que habrá que llamarle de algún otro modo. Tampoco es liberal el que da aflictivamente, pues mostraría con ello que prefiere las riquezas a la bella acción, lo cual no es propio del liberal.

El liberal no recibirá de donde no convenga, puesto que tal percepción no sería propia de quien no tiene en veneración las riquezas. Tampoco podría ser un solicitante, pues no es propio del bienhechor recibir fácilmente beneficios. De donde convenga, recibirá, por ejemplo, de sus propias posesiones, y esto no como algo noble, sino como necesario, para tener de

* Que es mejor ser rico que sabio. Cf. Aristóteles, *Retórica* 1391 a 8 ss.

dónde dar. Ni será negligente con sus bienes, puesto que quiere con ellos subvenir a algunos. Ni dará a cualquiera, para que pueda dar a quien convenga y cuando y donde sea honesto el hacerlo.

Muy propio es del liberal excederse en la dádiva, al punto de dejar para él la menor parte, porque el no tener cuenta consigo es de hombre liberal.

La liberalidad se entiende según la fortuna. No está el ser liberal en la muchedumbre de las dádivas, sino en la disposición del dador, la cual le lleva a dar según su fortuna. Nada impide que sea más liberal el que da menos cosas, si las da de menores recursos.

Más liberales parecen ser los que no han adquirido por sí mismos su fortuna, sino que la han heredado, porque no tienen experiencia de la necesidad, a más de que todos aman más sus propias obras, como los padres y los poetas.

No es fácil que el liberal se enriquezca, porque no sabe ni recibir ni guardar, antes todo lo despide de sí, ni precia las riquezas por sí mismas, sino para dar. Por esto suele reprocharse a la fortuna el que los que más merecen ser ricos, lo sean menos. Esto, empero, no sucede sin razón, pues no es posible tener riquezas, así como otra cosa alguna, sin afanarse por tenerla.

Sin embargo, el liberal no dará a quien no convenga, ni cuando no convenga, y así en todo lo demás. De lo contrario no obraría ya según la liberalidad, puesto que habiendo gastado en esas cosas, no tendría ya para gastar en las que convenga. Como queda dicho, el liberal es el que gasta según su fortuna y en las cosas que conviene; el que se excede es pródigo. Por esta razón no llamamos pródigos a los tiranos, toda vez que la multitud de sus riquezas no puede ser excedida fácilmente, al parecer, por los dones y los gastos.

Siendo la liberalidad, pues, el término medio en la dación y percepción de los bienes económicos, el liberal dará y gastará en las cosas que convenga y cuanto convenga, lo mismo en las pequeñas que en las grandes —y todo esto placenteramente—, y recibirá de donde convenga y cuanto convenga. Siendo la virtud el término medio entre ambas acciones, el liberal hará ambas como convenga. A la donación adecuada la acompaña la percepción semejante; si fuese de otro modo, la percepción sería contraria a la donación. Si ambos actos se siguen consecuentemente, pueden darse a la vez en el mismo sujeto; si son contrarios, es manifiesto que no.

Cuando contrariamente a lo debido y a lo que está bien le acontezca al liberal gastar su dinero, se contristarán, pero moderadamente y como conviene. Propio es de la virtud tomar placer y pena en las cosas que conviene y como conviene.

El liberal se acomoda fácilmente a todo en cuestiones de dinero. Expuesto está a sufrir injusticia, como quiera que no hace aprecio del dinero, y más se irrita de no haber gastado algo conveniente que se contrista de haber gastado algo no conveniente; y no le satisface la opinión de Simónides.*

En las mismas cosas yerra por su parte el pródigo. Ni recibe placer ni se contrista en las cosas que conviene, ni como conviene, lo cual se nos hará más claro cuando avancemos más.

Hemos dicho que la prodigalidad y la avaricia son excesos y defectos, y esto en dos cosas: en la dación y en la percepción; y por otra parte adscribimos el gasto a la dación. La prodigalidad, por lo tanto, peca por exceso en el dar [y en el no recibir], y por defecto en el recibir. La avaricia, por lo contrario, peca por defecto en el dar y por exceso en el recibir, a no ser que se trate de cosas pequeñas.

Raramente están unidas en el mismo sujeto ambas formas de la prodigalidad. No es fácil que dé a todos quien de ninguna parte recibe. Pronto falta la hacienda a los dadivosos si se trata de particulares, y sólo éstos son tenidos por pródigos. Por lo demás, un hombre de esta especie no parece con mucho preferible al avaro. Es fácilmente curable por la edad y la carencia de recursos, pudiendo así volver al término medio, porque tiene los atributos del liberal, pues da y no recibe, sólo que ni una ni otra cosa como conviene ni bien. Pero si se acostumbra a hacerlo así, o por otra cualquier vía se mudare, vendrá a ser liberal, y entonces dará a quien convenga y no recibirá de donde no convenga. Así, no parece ser el suyo un carácter ruin. No es propio de un malvado ni de un mal nacido el pecar por exceso en el dar y en el no recibir, de un insensato. El que de esta manera es pródigo parece ser con mucho preferible al avaro, tanto por las razones dichas como porque es útil a muchos, mientras que el avaro no lo es a nadie, ni siquiera a sí mismo.

1122 a Pero los más de los pródigos, como está dicho, reciben de donde no conviene, y según esto son avaros. Hácense amigos de tomar por la voluntad que tienen de gastar y no poder hacerlo fácilmente. Faltándoles pronto los recursos, se ven constreñidos a procurárselos de otra parte. Al mismo tiempo, como no tienen cuenta alguna del decoro, toman a la ligera y de todas partes, pues lo que desean es dar, y nada les importa cómo o de dónde. Por lo mismo, no son tampoco liberales sus dádivas, puesto que no son honestas ni son hechas por motivo honesto ni de manera conveniente. A veces incluso hacen ricos a quienes convendría dejar en la pobreza, y nada dan, en cambio, a los moderados en sus costumbres. Por lo contrario, dan en abundancia a aduladores o a quienes les proporcionan algún otro

placer. Así, la mayor parte de ellos son desenfrenados; fácilmente disipan el dinero y son gastadores en sus desenfrenos, y por no vivir conforme a lo honesto, declinan a los placeres.

1138 b A esas cosas acaba por llegar el pródigo, faltándole un educador. Mas si encuentra quien de él cuide, podrá llegar al medio y al deber. La avaricia, al contrario, es incurable, porque la vejez y todo género de flaqueza hacen, al parecer, avarientos a los hombres; y por otra parte, es más connatural a los hombres que la prodigalidad, porque la mayor parte son antes amigos del dinero que dadivosos. Además, la avaricia se extiende a muchas cosas y es multiforme, puesto que, a lo que puede verse, muchos son los modos de la avaricia, porque como ella consiste en dos cosas: en el defecto del dar y en el exceso del tomar, no en todos se da en su integridad sino que a veces se divide, y así, unos pecan por exceso en el tomar, y otros por defecto en el dar. Los que están comprendidos en denominaciones como éstas: tacaños, agarrados, roñosos, todos ellos pecan por defecto en la dación, pero no aspiran a lo ajeno ni quieren apropiárselo. Unos obran así por cierta honestidad y retraimiento de actos vergonzosos. Algunos, en efecto, parecen ahorrar —o al menos así lo dicen— porque la necesidad no les fuerce alguna vez a hacer algo vergonzoso. De éstos es el tendero que parte un comino, y todo el que se le asemeja; y son nombrados así por el exceso en no dar nada. Otros, a su vez, se abstienen de lo ajeno por temor, calculando que no es fácil que uno tome lo de otros y que los otros no tomen lo de uno, contentándose, por tanto, con no tomar ni dar.

Otros, por su parte, pecan por exceso en la percepción, tomando de dondequiera y cualquier cosa, como, por ejemplo, los que ejercen oficios impropios de hombres libres, los alcahuetes y todos los de esta laya, así como los usureros que prestan pequeñas sumas con crecido interés. Todos estos toman de donde no deben y más de lo debido. Común es a todos ellos, manifiestamente, el lucro vergonzoso. Por amor de la ganancia, por pequeña que sea, arrostran todos la infamia.

1139 a A los que toman grandes sumas de donde no deben, o que toman lo que no deben no los llamamos avaros, por ejemplo a los tiranos que saquean las ciudades y despojan los templos, sino más bien malvados, impíos e injustos. El jugador de dados, sin embargo, el ladrón y el salteador, se cuentan entre los avaros, pues se dan a ganancias afrentosas. Unos y otros se ponen a la obra en vista de la ganancia y arrostran la infamia. Los unos por la presa afrontan los mayores peligros, en tanto que los otros sacan provecho de amigos a quienes deberían dar. Unos y otros, queriendo lucrar de donde no conviene, son amigos de ganancias afrentosas; por lo cual todas estas maneras de apoderamiento tienen carácter de avaricia.

Con razón, pues, se dice que la avaricia o iliberalidad es el contrario de la liberalidad, pues es mayor mal que la prodigalidad, y más se peca por ella que por la sobredicha prodigalidad.

Baste con lo dicho sobre la liberalidad y los vicios que le son opuestos.

Libro VI

[*El Libro V, omitido aquí, está íntegramente consagrado a una virtud moral de gran importancia personal y social: la justicia. Algunas de las distinciones aristotélicas dentro de este tema, por ejemplo, entre justicia natural y legal, entre justicia distributiva (determinada por proporción geométrica) y retributiva (determinada por progresión aritmética), junto con la noción de equidad (como rectificación de la deficiencia de la ley debido al carácter genérico de sus formulaciones), han tenido una enorme influencia en las concepciones occidentales del derecho y la justicia. El Libro VI, en cambio, inicia la discusión de las virtudes intelectuales, virtudes o excelencias a las cuales también debe ceñir sus actos quien quiera alcanzar el bien humano o felicidad.*]

Capítulo 1

[*Virtud moral y razón. Distinción entre la parte científica (o razón teórica) y la parte calculadora (o razón práctica) del alma.*]

Puesto que hemos llegado a afirmar antes que es menester escoger el medio, y no el exceso ni el defecto, y que el medio es como lo dicta la recta razón, analicemos este último concepto.

En todos los hábitos de que hemos hablado, así como en los demás, hay cierto blanco al cual mira el que se conduce conforme a la razón, para extremar o relajar su esfuerzo y hay, además, cierto límite de las posiciones intermedias que hemos dicho estar entre el exceso y el defecto y ser conformes a la recta razón.

Mas semejante enunciado, por verdadero que sea, nada tiene de claro. Pues también en las restantes actividades de que puede haber ciencia, es verdadero decir que no hay que afanarse ni reposarse ni más ni menos, sino lo que esté en el medio y conforme a la recta razón. Pero quien sólo tenga esto no sabrá más por ello; como no sabrá cuáles medicamentos

aplicar a su organismo si se le dice que todos los que ordena el arte médica y el que tal arte posea. Con respecto a los hábitos del alma, es preciso, por tanto, que no sólo sea verdadera la fórmula general, sino que quede definido cuál es la recta razón y cuál es su límite.

Hemos dividido las virtudes del alma al decir que unas son del carácter y otras de la inteligencia. Asimismo hemos discurrido acerca de las virtudes del carácter o virtudes morales. Hablemos ahora de las restantes del modo que se verá no sin decir antes una palabras sobre el alma.

Con antelación hemos dicho que hay dos partes del alma; la dotada de razón y la irracional. En la parte dotada de razón operemos ahora una división de la misma manera. Y demos por sentado que hay dos partes dotadas de razón: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera; otra con la cual contemplamos las que lo admiten. Porque para cosas de género diferente la parte del alma adaptada a cada una de ellas debe también ser de género diferente, ya que el conocimiento tiene lugar en esas partes por razón de cierta semejanza y afinidad de cada una con sus objetos. Llamemos, pues, a una de estas partes científica y a la otra calculadora, porque deliberar y calcular son aquí lo mismo, pues nadie delibera sobre cosas que no admiten ser de otra manera. Así pues, la parte, calculadora es un elemento de la parte del alma dotada de razón.

Tratemos, por ende, de comprender cuál es el hábito mejor para cada una de estas partes, porque él será la virtud de cada una.

Capítulo 2

[*Verdad teórica y verdad práctica*]

La virtud de una cosa es relativa a la obra que le es propia. Ahora bien, tres cosas hay en el alma que dirigen la acción y la verdad, a saber: la sensación, el entendimiento y la tendencia o apetito.

De estas cosas, la sensación no es principio de ninguna acción moral. La prueba es que las bestias tienen sensaciones, y sin embargo no participan de la acción moral.

* Probablemente se trata del poeta mencionado en el *Simposio* de Platón. El dicho mismo aparece también en el *Ajax* de Sófocles (v. 378), en la *Segunda olímpica* de Píndaro (v. 17) y en *Simónides* (Fragmento 52).

Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la fuga. En consecuencia, siendo la virtud moral un hábito electivo, y la elección un apetito deliberado, es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia.

Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de carácter práctico, porque así como en el pensamiento teórico, que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente (esta es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la verdad concordante con la recta tendencia. El principio de la acción —hablo de la causa eficiente, de que procede el movimiento, no de la final— es la elección; y el de la elección es el apetito y el raciocinio en vista de un fin. Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin un hábito moral. La buena práctica, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter.

El pensamiento, por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico. Este es también el principio del pensamiento productivo, porque todo el que hace algo lo hace en vista de algún fin, por más que el producto mismo no sea un fin absoluto, sino sólo un fin en una relación particular y de una operación particular. El acto moral, en cambio, es un fin en sí mismo, porque la buena acción es un fin, y a este fin tiende el apetito. Así, pues, la elección es inteligencia apetitiva o apetito intelectual y un principio semejante es el hombre.

Nada de lo que ha sucedido es elegible; por ejemplo, nadie elige el haber saqueado a Troya. La causa de esto es que no puede deliberarse sobre lo pasado, sino sólo sobre lo futuro y contingente, porque lo pasado no puede no haber sucedido. Bien dijo, pues, Agatón.*

De esto tan sólo está privado aun Dios:
El hacer que no haya sido lo que una vez fue hecho.

La verdad es, por tanto, obra de las dos partes intelectuales del alma; y los hábitos que mejor califican a cada una de ellas para alcanzar la verdad, serán para ambas sus virtudes.

* Aristóteles, *Analíticos posteriores* 71 a I. Este capítulo presenta en forma sucinta la concepción aristotélica de la ciencia demostrativa desarrollada en detalle en los *Analíticos posteriores*.

Capítulo 3

[*La ciencia demostrativa*]

Comenzando, pues, como de nuevo, tratemos desde su origen de estas virtudes.

Sean en número de cinco las virtudes por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intuición. Por la conjetura y la opinión, en cambio, es posible incurrir en error.

Qué sea la ciencia —si hemos de emplear el término en su sentido exacto, sin dejarnos llevar por semejanzas— se hará patente de lo que va a seguir. Todos damos por supuesto que lo que sabemos con ciencia no admite ser de otra manera, porque las cosas que admiten ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra vista, no nos permiten saber si son o no son. Así, lo que es objeto de ciencia existe de necesidad. Y por esta razón es eterno, porque todas las cosas que son por necesidad absoluta son eternas, y las cosas eternas son inengendrables e incorruptibles.

A más de esto, toda ciencia es capaz, a lo que se cree, de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ciencia puede ser aprendido. Toda enseñanza, por su lado, parte de conocimientos previos (según decimos en los *Analíticos*),* enseñando unas veces por inducción, otras por silogismo. La inducción es el punto de partida aun para el conocimiento de lo universal, mientras que el silogismo procede de proposiciones universales. Hay principios de los cuales procede el silogismo, pero que no pueden probarse por silogismo, sino que tienen que serlo por inducción.

En conclusión, la ciencia es un hábito demostrativo con todos los demás caracteres definitorios que le atribuimos en los *Analíticos*. Cuando quiera que alguno tiene una convicción de cualquier modo y le son conocidos los principios, sabe con ciencia; pero si los principios no le son mejor conocidos que la conclusión, sólo por accidente tendrá la ciencia. Sea, pues, de este modo nuestra explicación en lo tocante a la ciencia.

Capítulo 4

[*El arte o saber productivo*]

De las cosas que pueden ser de otra manera, unas son del dominio del hacer, otras del obrar. El hacer y el obrar son cosas diferentes, y sobre ellas hemos expresado nuestra opinión en nuestros escritos en circulación.

Así, el hábito práctico acompañado de razón es distinto del hábito productivo acompañado de razón. Por lo cual no se contienen recíprocamente, pues ni el obrar es hacer ni el hacer obrar.

Puesto que la arquitectura es un arte, y es además esencialmente un hábito productivo acompañado de razón, y no hay arte alguna que no sea un hábito productivo acompañado de razón, ni hábito alguno de esta especie que no sea un arte, resulta que son lo mismo el arte y el hábito productivo acompañado de razón verdadera.

Todo arte tiene por objeto traer algo a al existencia, es decir, que procura por medios técnicos y consideraciones teóricas que venga a ser alguna de las cosas que admiten tanto ser como no ser, y cuyo principio está en el que produce y no en lo producido. No hay arte de las cosas que son o vienen a ser por necesidad, ni de las que son o llegan a ser por naturaleza, puesto que todas ellas tienen en sí mismas su principio.

Desde el momento que el hacer y el obrar son cosas distintas, es forzoso que el arte se refiera al hacer y no al obrar. Y en cierto sentido son relativos a los mismos objetos el azar y el arte, como dice Agatón:

El arte es amigo del azar, y el azar lo es del arte.

El arte es, de consiguiente, según lo que queda dicho, cierto hábito productivo acompañado de razón verdadera. Su contrario, la inhabilidad artística, es un hábito productivo acompañado de razón falsa. Uno y otro se refieren a lo que admite ser de otra manera.

Capítulo 5

[*La prudencia o sabiduría práctica*]

Con relación a la prudencia, podremos comprenderla considerando cuáles son las personas que llamamos prudentes.

Lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para el bien vivir en general.

La prueba de ello es que llamamos prudentes con relación a alguna cosa a los que calculan bien lo conveniente a cierto fin que no es objeto del

1141 a

arte. Y así, podría decirse en general que el prudente es el que sabe deliberar.

Ahora bien, nadie delibera sobre cosas que no pueden ser de otra manera, ni sobre las que no puede él mismo hacer. De consiguiente, toda vez que la ciencia va acompañada de demostración, y que no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (puesto que todo en ellas puede ser de otra manera), y que, en fin, no es posible deliberar sobre las cosas que son necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte. No ciencia, porque lo que es materia del obrar puede ser de otra manera; no arte, porque son de género distinto el obrar y el hacer. Y lo son porque en tanto que el hacer tiene otro fin distinto de la misma operación, el obrar no lo tiene, ya que la misma buena acción es su fin. No queda, pues, sino que la prudencia sea un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre.

Por esta razón diputamos prudentes a Pericles y a sus semejantes, porque pueden percibir las cosas buenas para ellos y para los hombres; y juzgamos que tales individuos son capaces de dirigir familias y ciudades.

De aquí que en el nombre de la templanza signifiquemos que ella salvaguarda la prudencia, porque es la templanza la que salva los juicios prácticos de la prudencia. El placer y la pena, en efecto, no corrompen ni deforman todos los juicios (como el de que el triángulo tiene o no tiene sus ángulos iguales a dos rectos) sino sólo los juicios concernientes a la acción moral. Porque los principios de los actos son el fin por el cual se ejecutan los actos; y al que está estragado por el placer o la pena no le aparece inmediatamente el principio, ni percibe que por motivo del principio y por causa de él debe preferir y obrar en todas circunstancias. El vicio es, de esta suerte, corruptor del principio.

Así, la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos.

Más aún, así como hay una perfección del arte, no hay una perfección de la prudencia; y en el arte, además, es preferible el que yerra voluntariamente, al paso que en la prudencia es peor, así como en las virtudes. Es, por tanto, evidente que la prudencia es una virtud y no un arte.

1141 b

Siendo dos las partes del alma dotadas de razón, la prudencia podría ser la virtud de una de ellas, a saber, de la que es apta para opinar, ya que la opinión versa sobre lo que puede ser de otra manera, como también la prudencia. Sin embargo, la prudencia no es sólo un hábito acompañado de razón, y la prueba de ello es que puede haber olvido de un hábito semejante, mientras que de la prudencia no lo hay.

Capítulo 6

[*La razón intuitiva capta los principios de la ciencia*]

Puesto que la ciencia es aprehensión de las cosas universales y necesarias, y puesto que hay principios de las conclusiones demostrables y de toda ciencia, ya que la ciencia va acompañada de razón, resulta que del principio de lo que es objeto de la ciencia no puede haber ni ciencia, ni arte, ni prudencia, porque lo que es objeto de la ciencia es demostrable, mientras que el arte y la prudencia conciernen a cosas que pueden ser de otra manera. Ni tampoco puede haber sabiduría de tales principios, pues lo propio del sabio es poder dar demostración de ciertas cosas.

En consecuencia, si los hábitos por los que alcanzamos la verdad y jamás incurrimos en error, bien sea acerca de las cosas invariables o aun de las variables, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la intuición, y si ninguno de los tres primeros puede alcanzar el conocimiento de los principios (entendiendo por los tres la prudencia, la ciencia y la sabiduría), no queda sino que la intuición sea el hábito de los principios.

Capítulo 7

[*Sabiduría teórica, unión de intuición y ciencia demostrativa*]

La sabiduría en las artes la atribuimos a los más consumados en cada arte, llamando, por ejemplo, a Fidias un sabio escultor y a Policleto un sabio estatuario, no significando aquí otra cosa por sabiduría sino la excelencia artística. A algunos, con todo, los diputamos sabios en general, no parcialmente ni en algún otro aspecto especial, como lo dice Homero en el *Margites*:

No hicieron de él los dioses un experto en cavar ni en arar la tierra,
Ni sabio en otra cosa distinta.

Así, es claro que el más riguroso saber entre todos es la sabiduría. Es preciso, por tanto, que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de los principios. De suerte, pues, que la sabiduría será a la par intuición y ciencia, como si fuese la ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber.

Sería absurdo pensar que la ciencia política o la prudencia moral sean el conocimiento más valioso, puesto que el hombre no es lo más

excelente de cuanto hay en el universo. Así como lo sano y lo bueno son diferentes para los hombres y los peces, y en cambio lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, así también todos dirán que lo sabio es lo mismo, mientras que lo prudente es diverso, porque en cada género de seres se predica lo prudente del que sabe mirar bien las cosas que le conciernen, y es a éste a quien ellas podrían confiarse. Y por esto dícese de ciertas bestias que son prudentes, como de aquéllas que muestran poseer una facultad de prever las cosas que atañen a su vida.

Es manifiesto, además, que no son lo mismo la sabiduría y la ciencia política, ya que si hubiera de llamarse sabiduría al saber de las cosas provechosas a cada uno, habría entonces muchas sabidurías. Una sola no podría aplicarse a lo que es bueno para todos los vivientes, sino que habría de ser diferente para cada especie, no de otro modo que la medicina no es tampoco una para todos los seres. Ni hace al caso el argumento de que el hombre es el más perfecto de todos los vivientes, porque hay otras cosas muy más divinas por su naturaleza que el hombre, siendo las más visibles de entre ellas los cuerpos que integran el sistema celeste.

De lo que queda dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intuición de las cosas más ilustres por naturaleza. Y así, de Anáxagoras y Tales y de sus semejantes se dice que son sabios y no prudentes, pues les vemos ignorantes de las cosas que les son provechosas, reconociéndose, en cambio, que saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, bien que sean inútiles, puesto que no son los bienes humanos lo que ellos buscan.

La prudencia, al contrario, tiene por objeto las cosas humanas y sobre las cuales puede deliberarse. Y por esto decimos que la obra más propia del prudente es deliberar bien; pero nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otro modo ni que a ningún fin conducen, fin que sea, además, un bien obtenido por la acción. El hombre de buen consejo, absolutamente hablando, es el que, ajustándose a los cálculos de la razón, acierta con lo mejor de lo que puede ser realizado por el hombre.

La prudencia no es tampoco sólo de lo universal, sino que debe conocer las circunstancias particulares, porque se ordena a la acción, y la acción se refiere a las cosas particulares. Por ello es por lo que algunos que no saben son más prácticos que los que saben. Si alguien supiese que las carnes ligeras son de fácil digestión y saludables, pero ignorase cuáles son

1142 b

* Apparentemente se trata del prólogo del *Filoctetes*, tragedia perdida de

las ligeras, no produciría la salud, sino que más bien la produciría el que supiese que la carne de las aves es saludable. La prudencia, por tanto, es práctica; así que es preciso poseerla en lo general y en lo particular, y más bien en esto último. Aquí también, empero, debe haber una disciplina arquitectónica. 1143 b

Capítulo 8

[*Relación entre prudencia y ciencia política*]

La ciencia política y la prudencia son el mismo hábito, pero su esencia no es la misma. De la prudencia que se aplica a la ciudad, una, considerada como arquitectónica, es la prudencia legisladora; la otra, que concierne a los casos particulares, recibe el nombre común, y es la prudencia política. Esta es práctica y deliberativa, porque el decreto es como lo último que debe hacerse en el gobierno. Por esto sólo los que descienden a la práctica se dice que gobiernan, porque sólo ejecutan acciones, como los operarios en una industria.

La prudencia es comúnmente entendida para denotar especialmente la que se aplica al individuo y a uno solo; y es ésta la que usurpa el nombre general de prudencia. Pero en aquellos otros casos se llama o bien economía doméstica, o bien legislación, o bien política, la cual es o deliberativa o judiciaria. No hay duda que una de las formas del saber prudencial es conocer cada uno lo que atañe a sí mismo; pero es una forma que difiere mucho de las otras. En concepto de prudente está el que sabe lo que le atañe y se afana en ello; pero de los políticos se cree que son unos entrometidos en todo, por lo cual dice Eurípides: 1144 a

¿Fue prudente lo que hice, cuando me fue posible,
Contado entre la multitud del ejército, compartir en el ocio
La fortuna común?
En cuanto a los que aspiran muy alto y hacen mucho*...

Buscan las gentes su propio bien, pensando que es esto lo que debe hacerse. Y de esta opinión ha procedido que se tenga por prudentes a quienes sólo persiguen su propio interés. Quizá, empero, no sea posible asegurar uno su propio bien sin interesarse en el bien de la familia y en el bien de la república. Porque es incierto y debe considerarse en compañía de otros el modo como cada uno haya de administrar sus intereses.

La prueba de lo hemos dicho está en el hecho de que los jóvenes

llegan a ser geómetras y matemáticos y sabios en estas materias; pero no hay uno, al parecer, que sea prudente. La causa de esto es que la prudencia versa sobre los hechos particulares, que no llegan a conocerse sino por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque el mucho tiempo es el que causa la experiencia.

Podría también plantearse la cuestión de por qué el adolescente puede hacerse matemático, pero no metafísico ni filósofo natural. ¿No será porque las matemáticas son por abstracción, mientras que, en los otros casos, los principios vienen de la experiencia? ¿No es verdad que en aquellas disciplinas los jóvenes no tienen opinión formada, sino que repiten lo que oyen, en tanto que la esencia de los objetos matemáticos es para ellos suficientemente clara?

Por otra parte, en la deliberación puede haber error ya sobre lo general, ya sobre lo particular, al afirmar, por ejemplo, que todas las aguas pesadas son malas o que ésta es pesada.

Que la prudencia no es la ciencia, es patente. La prudencia es de lo último, como queda dicho, pues el obrar se refiere a lo último.

La prudencia se opone también a la intuición. La intuición es de los límites, de los cuales ya no puede darse razón, mientras que la prudencia, es de lo último, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible. Esta percepción, con todo, no es la de cada sentido en especial, sino otra análoga a la que nos hace percibir sensiblemente en matemáticas que esta última figura es un triángulo, pues también aquí hay que detenerse. Esta última percepción, no obstante, tiene más de tal que la prudencia, la cual es una percepción de otro género.

Capítulo 12

[*Utilidad de la sabiduría teórica y de la prudencia*]

Preguntará alguno por ventura para qué son útiles estos hábitos. Porque la sabiduría no contempla cosa alguna de las que hacen feliz al hombre, dado que no concierne al orden del devenir. La prudencia sí que tiene este mérito; mas ¿para qué habemos menester de ella? Pues si la prudencia recae sobre lo que es justo y bello y bueno para el hombre, cosas todas cuya ejecución es propia del varón esforzado, no por saberlas estaremos más dispuestos a la acción, si es verdad que las virtudes son hábitos. No de otro modo acontece con el conocimiento de lo que es saludable y vigoroso cuando estos términos significan no lo que produce la salud y el vigor, sino el resultado de tales disposiciones, pues no por tener el arte de la medicina o de la gimnasia seremos más aptos para obrar saludablemente. Y si, de otra parte, hemos de decir que la prudencia es útil no para conocer las

virtudes, sino para hacernos virtuosos, aun así la prudencia no será de ninguna utilidad a los que *son* virtuosos, como tampoco a los que *no* lo son. Ninguna diferencia habrá a este respecto entre los que tengan prudencia y los que, sin tenerla, se dejen conducir por los que la tienen; debiendo bastarnos obrar en esto como obramos en lo tocante a la salud, en lo cual, aunque deseamos estar sanos, no por eso estudiamos medicina. A todo lo cual añadiríase el absurdo de que la prudencia, siendo inferior a la sabiduría, tuviese señorío sobre ella, desde el momento que la facultad que produce una cosa gobierna y manda sobre esa cosa. Estas son las cuestiones que debemos discutir, ya que hasta ahora apenas hemos planteado las dificultades.

Digamos en primer lugar que la prudencia y la sabiduría son necesariamente apetecibles por sí mismas, siendo como son virtudes de las dos partes del alma racional, cada una de la suya, y esto aun en el caso de que ninguna de ellas produjera efecto alguno. Pero es que, además, lo producen, aunque no a la manera que el arte de la medicina produce la salud, sino en el sentido en que la salud misma es causa de una actividad saludable. Pues así también la sabiduría produce la felicidad, porque siendo una parte de la virtud total, hace al hombre dichoso por su hábito y por su acto.

Asimismo, la obra del hombre se consuma adecuadamente sólo en conformidad con la prudencia y la virtud moral, porque la virtud propone el fin recto y la prudencia los medios conducentes. (De la cuarta parte del alma, de la parte nutritiva, no hay virtud semejante, pues no depende de ella en absoluto obrar o no obrar.)

En cuanto a que por la prudencia no estemos más dispuestos a la práctica del bien y la justicia, hay que empezar de un poco más arriba, tomando lo siguiente como punto de partida. Así como decimos que algunos que ejecutan actos no son aún por ello justos, como los que ejecutan las prescripciones legales, pero a pesar suyo o por ignorancia o por algún otro motivo y no por ellas mismas, por más que hagan de hecho lo que se debe y lo que debe hacer el hombre virtuoso, así también, para ser virtuoso, debe uno, a lo que parece, practicar cada acto con cierta disposición, es decir, como resultado de una elección y por motivo de los actos mismos. Ahora bien, la virtud es ciertamente causa de la recta elección; pero en cuanto a las cosas que deben naturalmente hacerse en vista de la elección, esto ya no pertenece a la virtud, sino a otra facultad. Debemos, pues, detenernos en este punto para darlo a entender más claramente.

Existe cierta facultad que se designa como habilidad, y cuya condición es la de poder llevar a la práctica todos los medios conducentes al fin establecido, y de este modo alcanzarlo. Si fuere bueno el fin,

laudable será la habilidad: si malo, será bellaquería; y así, tanto de los prudentes como de los mañosos decimos que son hábiles. Ahora bien, la prudencia no es esta facultad, pero no se da sin esta facultad. Y en este ojo del alma no puede sin virtud nacer el hábito de prudencia, según se ha dicho ya y es manifiesto. Porque los silogismos prácticos tienen su premisa mayor de esta manera: “Puesto que tal es el fin y el bien supremo...” (cualquiera que sea, ya que para el argumento podemos tomar el que nos ocurra). Mas el bien supremo no aparece bueno sino al hombre bueno, pues la maldad trastorna el juicio y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción. Claro está, por ende, que es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno.

Capítulo 13

[*Prudencia, virtud moral y recta razón*]

Hemos de considerar, por tanto, una vez más la virtud, porque el caso de la virtud es muy semejante al de la prudencia en relación con la habilidad. Pues así como estas cualidades, sin ser idénticas, son parecidas, así también la virtud natural con respecto a la que lo es en estricto sentido.

Es opinión común la de que cada tipo de carácter está de algún modo en nosotros por naturaleza; y así somos justos y temperantes y valientes y tenemos las demás disposiciones directamente por nacimiento. Mas con todo ello, procuramos otra cosa, que es el bien propiamente tal, y que aquellas virtudes congénitas vengan a pertenecernos de otra manera. Porque en los niños y en las bestias se encuentran también los hábitos naturales; pero sin inteligencia son manifiestamente dañinos. En todo caso, puede observarse que así como a un hombre de poderosa constitución, que se mueve sin ver, le acontece resbalar pesadamente por no tener vista, otro tanto pasa en la esfera moral. Mas si un hombre de buen natural alcanzare inteligencia, habrá diferencia en su acción; y el hábito, permaneciendo semejante, será entonces virtud propiamente tal. Por tanto, así como para la facultad de opinar hay dos formas que la determinan: la habilidad y la prudencia, así también en la parte moral hay dos formas: una la virtud natural; otra, la virtud propiamente dicha, y esta última no se alcanza sin prudencia.

Esta es la razón por la cual afirman algunos que todas las virtudes son especies de la prudencia; y así Sócrates en parte indagaba con acierto y en parte erraba. En pensar que todas las virtudes son partes de la prudencia, erraba; pero al decir que no se dan sin prudencia, estaba en lo justo. Y la

prueba está en que aun hoy día todos cuantos definen la virtud, al decir que es un hábito y cuál es su objeto, añaden que es un hábito conforme a la recta razón; ahora bien, la recta razón es la que se conforma a la prudencia. Todos, pues, parecen adivinar de algún modo que la virtud es un hábito de esta naturaleza, a saber, regulado por la prudencia. 1168 a

Es preciso, con todo, ampliar un poco este concepto. Porque no es meramente la disposición que se ajusta a la recta razón, sino la que implica la presencia de la recta razón, la que es virtud; y la prudencia es la recta razón en estas materias. En suma, Sócrates pensaba que las virtudes son razones o conceptos, teniéndolas a todas por formas del conocimiento científico, mientras que nosotros pensamos que toda virtud es un hábito acompañado de razón.

Es patente por lo dicho que no es posible ser hombre de bien, en el sentido más propio, sin prudencia, ni prudente tampoco sin virtud moral. Y por esto mismo quedaría resuelto el argumento por el cual se pretendiese demostrar que las virtudes están separadas entre sí. Puede admitirse que en lo que hace a las virtudes naturales, el mismo individuo no esté naturalmente bien dotado con relación a todas, de suerte que pueda haber adquirido una cuando aún no ha alcanzado otra. Pero en lo que hace a las virtudes por las cuales un hombre es llamado simplemente bueno, esto no es posible, puesto que al estar presente la prudencia, que es una, estarán presentes al mismo tiempo las demás virtudes.

Es manifiesto asimismo que aunque la prudencia no influye se en la conducta, habríamos menester de ella por ser la virtud de una parte del alma; y lo es también que no habrá elección recta sin prudencia ni sin virtud, porque ésta propone el fin, y aquélla pone por obra los medios conducentes al fin.

La prudencia, sin embargo, no tiene señorío sobre las sabiduría ni sobre la parte superior del alma, tampoco como la medicina es superior a la salud. El arte médica, en efecto, no se sirve de la salud, sino que considera cómo se alcanzará; y sus preceptos, por tanto, no van enderezados a la salud misma, aunque los da por causa de ella. Sería tanto como decir que la política manda sobre los dioses, porque ordena sobre todo cuanto ha de hacerse en la ciudad.

Libro IX

[El Libro VII analiza un problema limítrofe entre virtud moral y virtud intelectual: el problema de la incontinencia o akrasia. Este problema lo había heredado la ética griega de Sócrates al sostener éste que es imposible

que un agente capte intelectualmente lo que debe hacer y no lo haga (o lo que no debe hacer y lo haga).

Según la posición intelectualmente defendida por Sócrates, la acción incorrecta se debe simplemente a que el agente no captó correctamente lo bueno (o lo malo); las fallas morales se explican por ignorancia. La solución aristotélica es oscura pues si bien admite la fuerza de los apetitos irracionales y su capacidad para desobedecer a la razón, la debilidad misma de la razón implica, a su juicio, cierta forma de ignorancia.

A partir del capítulo II del Libro VII y nuevamente al comienzo del Libro X, Aristóteles examina el placer y concluye que el goce es un concomitante de una actividad bien hecha. La idea de que el placer no es un fin o meta que se pueda perseguir directamente sino “un fin sobreañadido” que sólo se puede alcanzar si uno persigue otro fin, tiene enorme importancia para la toma de posición frente al hedonismo. Este último sostiene que el placer es (o incluso debe ser) la meta última de nuestros actos. 1169 a

Los Libros VIII y IX exponen la concepción aristotélica de la amistad. Esta puede tomar tres formas diferentes. Hay una amistad utilitaria que persigue ventajas para sí; hay una amistad que persigue lo placentero y hay, por último, una amistad perfecta que persigue, en convivencia con el amigo, la práctica de las virtudes. En medio de la discusión de las distintas formas de amistad, Aristóteles incluye un valioso capítulo acerca de la amistad consigo mismo o amor de sí.

Este capítulo muestra que si amar es desear bienes para alguien y si las virtudes son los verdaderos bienes, la recta prosecución del propio bien llevará a la práctica de las virtudes (entre ellas las dirigidas a los demás, es decir, la amistad y la justicia) y por lo tanto no tiene nada de “egoísta” en el sentido peyorativo de este término. Si le pedimos a Aristóteles que nos diga si su ética es egoísta o altruista, él nos negará la disyuntiva: el verdadero bien propio simplemente coincide con el bien de los demás.]

Capítulo 8

Discútase también si debe uno amarse a sí mismo sobre todas las cosas o a algún otro, pues de ordinario se censura a quienes se aman excesivamente a sí mismos, y se les llama, como con vergonzoso epíteto, egoísta. Y parece también que el hombre malo hace todas las cosas por su propio respecto, y tanto más cuanto más malvado es —echándosele en cara, por lo tanto, que nada hace sin pensar en sí mismo—, mientras que el justo obra por lo bueno y lo bello, y tanto más cuanto mejor es, así como también por el interés de su amigo, descuidando el suyo propio.

Mas los hechos están en desacuerdo con estos argumentos, y no sin razón. Porque admitimos que debe amarse sobre todo al mejor amigo; pero el mejor amigo es aquel que al que quiere bien le desea todo bien por él mismo y aunque nadie haya de saberlo. Ahora bien, estas señales se encuentran precisamente en la actitud del hombre consigo mismo, así como todas las demás con que definimos al amigo, puesto que, como hemos dicho, es con referencia a los sentimientos del individuo por sí mismo como se extiende luego a los demás la descripción de los sentimientos amistosos. En lo cual convienen todos lo proverbios, como son: “Una sola alma”, “Entre amigos todo es común”, “La amistad es igualdad”, y “La rodilla está más cerca que la canilla”. Todas estas expresiones se aplican sobre todo a las relaciones del individuo consigo mismo; así que cada uno es principalmente amigo de sí mismo, y debe en consecuencia amarse sobre todo a sí mismo.

Con razón, por lo tanto, puede dudarse a cuál tesis debamos afiliarnos, ya que ambas son probables.

Quizá debamos hacer ciertas distinciones en tales razonamientos para determinar hasta qué punto y de qué manera uno y otro argumento expresan la verdad. Lo cual se pondrá tal vez de manifiesto si aprehendemos el sentido en que una y otra sentencia usan el término “egoísta”. Los unos, en efecto, tomando el término con una intención de censura, llaman egoístas a quienes se adjudican a sí mismos la mayor parte tanto en los bienes económicos como en los honores y placeres del cuerpo; y como a todas estas cosas aspira el común de los hombres, afanándose por ellas cual si fuesen los bienes más preciosos, son extremadamente disputadas. Y así, los que buscan poseer estos bienes en demasía son indulgentes con sus deseos, y en general con sus pasiones y con la parte irracional de su alma. Tales son los hombres en su mayoría; y por esta razón la denominación de egoísta ha procedido del tipo ordinario de egoísta, que ciertamente es malo. Con justicia, por tanto, incurren en censura quienes son egoístas de esta manera.

Que la mayoría acostumbra llamar egoísta a los que buscan acaparar aquellos bienes inferiores, es cosa averiguada. Porque si algún hombre se afanase siempre por sobre todas las cosas por practicar la justicia o la templanza u otros actos virtuosos cualesquiera, y siempre en general procurarse para sí lo bueno y lo bello, nadie le llamaría egoísta ni le enderezaría vituperios. Y con todo, a este hombre podría tenérsele por más egoísta aún que al otro, pues lo cierto es que se adjudica las cosas más bellas y los bienes superlativos, y complace a la parte más señorial de sí mismo, obediéndola en todas las cosas. Pues así como una ciudad y cualquier otro conjunto sistemático parecen consistir sobre todo en su

1169 b

1176 b

1177 a

principio dominativo, así también en el hombre; y por ende, más egoísta que todos será el que ama parte de su alma y trata de complacerla. Y que la razón es, para cada hombre, su verdadero ser, lo da a entender la noción de “continente” o de “incontinente”, según que domine o no la razón. Y lo demuestra también el hecho de que nuestros actos racionales se tienen, más que los otros, por actos nuestros y voluntarios. Cosa clara, por tanto, es que el ser de cada hombre consiste en la razón, o en ella principalmente, así como también que el justo ama esta parte de sí mismo más que otra alguna. Por lo cual podría tenérsele por egoísta en grado sumo, pero bien entendido que de un tipo distinto del egoísta reprobable, del que difiere tanto como vivir según la razón difiere de vivir según la pasión, y como anhelar por lo bello y lo bueno o por lo que presenta un aspecto provechoso. Y así, todos acogen y alaban a los que se afanan en grado excepcional por realizar nobles acciones, Si todos rivalizaran por lo bueno y lo bello y pusiesen todo su esfuerzo en llevar a cabo las más bellas acciones, habría cuanto es menester para el bien común, y en lo particular cada uno tendría los bienes supremos, puesto que la virtud es el mayor de los bienes.

Es forzoso, de consiguiente, que el hombre bueno sea amator de sí mismo, ya que practicando bellas acciones es de provecho a sí mismo y sirve a los demás; y a la inversa, que el hombre malo no lo sea, porque al seguir sus malas pasiones se daña a sí mismo y a sus prójimos. En el perverso, en efecto, hay desacuerdo entre lo que debe hacer y lo que hace, mientras que el justo hace lo que debe hacer, porque la razón en cada hombre escoge lo mejor para sí misma, y el justo obedece a la razón.

Verdad es también, en lo que atañe al hombre virtuoso, que lleva a cabo muchas acciones por sus amigos y por su patria, al extremo de morir por ellos si fuere preciso; y también que este hombre dará de mano a las riquezas y a los honores, y en general a todos esos bienes tan disputados, reservándose para sí lo bello y lo bueno. Y más querría gozar intensamente un corto tiempo que tener por otro largo una existencia pacata, y preciará más vivir bellamente un año que muchos de existencia vulgar, y una acción bella y grande que muchas y mezquinas. Este es sin duda el caso de los que mueren por otros, que escogen para sí un gran premio. Y asimismo están dispuestos estos hombres a dilapidar sus riquezas, a trueque de que sus amigos medren, pues así al amigo le quedan las riquezas y a él la honra, con lo que se adjudica a sí mismo el bien mayor.

De la misma manera procede en punto a honores y cargos públicos:

Eurípides.

todas estas cosas las dejará al amigo, porque para él es esto bello y laudable. Razón se tiene, pues, en tenerlo por virtuoso, porque a todo prefiere lo bello y lo bueno. Pero aun es posible que las mismas acciones las abandone al amigo, pues puede ser más hermoso ser causa de la acción del amigo que actuar por sí mismo.

En suma, en todas las circunstancias laudables el hombre virtuoso se ostenta adjudicándose a sí mismo la parte más grande de lo bello y lo bueno; y en este sentido es como el hombre debe ser egoísta, según queda dicho, pero no en el sentido que lo son la mayor parte.

Libro X

[Luego de haber expuesto sus ideas sobre las virtudes, la amistad y el placer, Aristóteles vuelve al problema de la felicidad.]

Capítulo 6

[La felicidad no consiste en diversiones]

Ahora, pues, que hemos hablado de las virtudes, las amistades y los placeres, sólo resta que tratemos sumariamente de la felicidad, puesto que la constituimos en fin de los actos humanos. Y si recapitulamos lo que hemos dicho con antelación, más conciso será nuestro discurso en este punto.

Hemos dicho, pues, que la felicidad no es una disposición habitual, porque entonces podría tenerla un hombre que se pasase la vida dormido, viviendo una vida de planta, y también el que estuviese puesto en las mayores desventuras. Si, por ende, esa tesis no puede satisfacerlos, sino que más bien hay que adscribir la felicidad a cierta actividad, según dijimos en los libros anteriores; si, por otra parte, unos actos son necesarios y deseables en razón de otras cosas, y otros en cambio deseables por sí mismos, es manifiesto que la felicidad debemos colocarla entre los actos deseables por sí mismos y no por otra cosa, puesto que la felicidad no necesita de otra cosa alguna, sino que se basta a sí misma.

Ahora bien, los actos apetecibles en sí mismos son aquellos en los cuales nada hay que buscar fuera del acto mismo. Tales son, a lo que se piensa, las acciones virtuosas, porque hacer cosas bellas y buenas pertenece a lo que es en sí mismo deseable.

Asimismo parecen serlo las diversiones, porque no las buscamos como medio para otros fines, pues incluso recibimos de ellas más daño que

1177 b provecho cuando por su causa somos negligentes con nuestro cuerpo o nuestra hacienda. Más aún: la mayoría de los que pasan por ser dichosos buscan refugio en semejantes pasatiempos, por lo cual tienen valimiento con los tiranos los que dan prueba de ingenio en estas recreaciones, porque saben hacerse agradables en las cosas que sus amos desean, y éstos por su parte tienen necesidad de tales entretenimientos. Y así se cree que estas diversiones atañen a la felicidad, a causa de que los que están en el poder emplean en ellas sus ocios.

Mas quizá no sea prueba bastante la conducta de tales gentes, porque no es en el ejercicio del poder donde residen la virtud ni la inteligencia, de las cuales proceden los actos esforzados. No porque estos hombres — incapaces como son de gustar un placer puro y digno de un hombre libre — busquen refugio en los placeres del cuerpo, no por ello ha de pensarse que estos placeres sean preferibles a otros. También los niños se imaginan que lo más estimado entre ellos es lo más valioso de cuanto hay. Es lógico, pues, que así como para los niños y para los varones aparecen como distintos los valores de estimación, otro tanto pase con los hombres ruines y con los virtuosos. Mas, como a menudo hemos dicho, lo valioso y lo agradable es lo que es tal para el hombre virtuoso: y como para cada individuo el acto más apetecible es el que se conforma con la propia disposición del sujeto, para el hombre virtuoso, en consecuencia, el acto más apetecible será el acto conforme a la virtud.

La felicidad, por tanto, no puede estar en las diversiones. Absurdo sería por cierto hacer de la diversión nuestro fin, y afanarse y sufrir la vida entera por divertirse. Para decirlo de una vez, todas las cosas las escogemos en vista de otra, salvo la felicidad, que es un fin. Tomarse en serio trabajos y penas para divertirse, es evidentemente cosa insensata y en extremo pueril, cuando en verdad lo justo parece ser el lema de Anacarsis: * Diviértete para que puedas luego ocuparte de cosas serias. La diversión, en efecto, es una especie de reposo, porque, incapaces como somos de trabajar continuamente, tenemos necesidad de descanso. Por ende, el descanso no es un fin, porque se toma en gracia al acto posterior.

Por otra parte, la vida feliz es, a lo que se cree, la que es conforme a la virtud, y tal vida es en serio y no en broma. Y declaramos que las cosas serias son más excelentes que los chistes y diversiones; y que en todas circunstancias es más serio el acto de la parte superior o del hombre superior; pero el acto de lo que es mejor es por sí mismo superior y contribuye más a la felicidad.

A más de esto, cualquier hombre puede gozar de los placeres del

cuerpo, no menos el esclavo que el hombre superior; y sin embargo, nadie haría participar a un esclavo en la felicidad sino en la medida en que lo hiciese participar de la vida humana. No está, pues, en tales pasatiempos la felicidad, sino en los actos conformes con la virtud, como antes queda dicho.

Capítulo 7

[*La más alta felicidad consiste en la actividad contemplativa o teoría*]

Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros; en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa.

Esta proposición puede aceptarse como concordante con lo dicho en los libros anteriores y con la verdad. La actividad contemplativa es, en efecto, la más alta de todas, puesto que la inteligencia es lo más alto de cuanto hay en nosotros; y de las cosas cognoscibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia. Y es, además, esta actividad la más continua, porque contemplar podemos hacerlo con mayor continuidad que otra cosa cualquiera.

Por otra parte, pensando como pensamos que el placer debe ir mezclado con la felicidad, vemos que, según se reconoce comúnmente, el más deleitoso de los actos conformes con la virtud es el ejercicio de la sabiduría. El solo afán de saber, la filosofía, encierra, según se admite, deleites maravillosos por su pureza y por su firmeza; y siendo así, es razonable admitir que el goce del saber adquirido sea mayor aún que el de su mera indagación.

A más de esto, la autosuficiencia o independencia de que hemos hablado puede decirse que se encuentra sobre todo en la actividad contemplativa. Sin duda que tanto el filósofo como el justo, no menos que los demás hombres, han menester de las cosas necesarias para la vida; pero supuesto que estén ya suficientemente provistos de ellas, el justo necesita además de otros hombres para ejercitar en ellos y con ellos la justicia, y lo mismo el temperante, el valiente y cada uno de los representantes de las demás virtudes morales, mientras que el filósofo, aun a solas consigo mismo, es capaz de contemplar, y tanto más cuanto más sabio sea. Sería

mejor para él, sin duda, tener colaboradores; pero en cualquier evento es el más independiente de los hombres.

Asimismo, puede sostenerse que la actividad contemplativa es la única que se ama por sí misma, porque de ella no resulta nada fuera de la contemplación, al paso que en la acción práctica nos afanamos más o menos por algún resultado extraño a la acción.

La felicidad, además, parece consistir en el reposo, pues trabajamos para reposar y guerreamos para vivir en paz. Ahora, bien, los actos de las virtudes prácticas tienen lugar en la política o en la guerra; pero las acciones en estos campos parecen ser sin descanso. Las de la guerra son así enteramente, ya que nadie escoge guerrear ni prepara la guerra sólo por guerrear, pues pasaría en opinión de homicida consumado quien convirtiéndose en enemigos a sus amigos sólo porque hubiese combates y matanzas. Mas también la vida del político es sin descanso, y se procura en ella algo además de la mera actividad política, a saber, puestos de mando y honores, y además la felicidad para sí y sus conciudadanos; una felicidad distinta de la actividad política, y que evidentemente la buscamos todos como algo diferente.

Si, pues, no obstante que entre las acciones virtuosas las acciones políticas y bélicas aventajan a las otras en brillantez y magnitud, carecen de hecho de todo solaz y tienden a otro fin ulterior, y no son buscadas por sí mismas; si por otra parte la actividad de la inteligencia parece superar a las demás en importancia (porque radica en la contemplación y no tiende a otro fin fuera de sí misma, y contiene además como propio un placer que aumenta la actividad): si, por ende, la independencia, el reposo y la ausencia de fatiga (en cuanto todo esto es posible al hombre) y todas las demás cosas que acostumbran atribuirse al hombre dichoso se encuentran con evidencia en esta actividad, resulta en conclusión que es ella que puede constituir la felicidad perfecta del hombre, con tal que abarque la completa extensión de la vida, porque de todo lo que atañe a la felicidad nada puede ser incompleto.

Una vida semejante, sin embargo, podría estar quizá por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto que hay en él algo divino. Y todo lo que este elemento aventaja al compuesto humano, todo ello su acto aventaja al acto de cualquier otra virtud. Si, pues, la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto nos sea posible hemos de

inmortalizarnos y hacer todo lo que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay en nosotros, y que por pequeño que sea el espacio que ocupe, sobrepasa con mucho a todo el resto en poder y dignidad.

Más aún, podría sostenerse que este principio o elemento es el verdadero ser de cada uno de nosotros, puesto que es la parte dominante y superior; de modo, pues, que sería absurdo que el hombre no escogiese la vida de sí mismo, sino la de otro ser.

Todo lo que hemos dicho anteriormente sobre ahora toda su coherencia, o sea que lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y lo más deleitoso. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y esta vida será de consiguiente la vida más feliz. 1179 a

Capítulo 8

[*Superioridad de la vida contemplativa sobre la vida moral y política*]

Feliz en grado secundario es la vida en consonancia con la otra clase de virtud, porque los actos de estas otras son puramente humanos. Los actos de justicia y valentía, y los demás que corresponden a las distintas virtudes, los practicamos en las relaciones sociales a propósito de las transacciones y servicios mutuos y acciones de todo género, y lo mismo en las pasiones, observando en todo esto lo debido en cada circunstancia, cosas todas que constituyen obviamente la vida humana. En algunos casos inclusive la virtud moral parece resultar de la constitución del cuerpo, así como en otros muchos mantiene estrecha afinidad con las pasiones. La prudencia, además, va unida a la virtud moral y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están en consonancia con las virtudes morales, y la rectitud en lo moral depende a su vez de la prudencia. Ligadas, pues, como están las virtudes morales con las pasiones, deberán estar en relación con el compuesto humano; y las virtudes del compuesto, por ende, son simplemente humanas. De consiguiente, también lo serán la vida que es conforme a ellas y la respectiva felicidad. Mas la felicidad de la inteligencia es cosa aparte. Y baste con lo dicho en lo tocante a ella: apurar más este punto sería excedernos de nuestro actual propósito.

La felicidad de la vida intelectual, a lo que parece, en poco ha menester de recursos exteriores, o en todo caso en grado menor que la

felicidad propia de la vida moral. Puede admitirse que ambas necesitan por igual de las cosas necesarias a la vida biológica (pues aunque el político se afana más por el cuidado de su cuerpo y por otras cosas de esta índole, hay en esto poca diferencia); pero en lo que concierne a los actos mismos, en mucho difieren una y otra vida. El hombre liberal, en efecto, tendrá necesidad de bienes económicos para ejercitar la liberalidad, y el justo lo mismo para corresponder a lo que de otros ha recibido, porque las intenciones son invisibles, y aun los hombres injustos fingen querer practicar la justicia. Por su parte el hombre valiente tendrá necesidad de vigor corporal si ha de consumir alguno de los actos conforme a la virtud que le distingue; y aun el temperante debe tener oportunidades de desenfreno, pues de otro modo ¿cómo podría mostrar lo que es él mismo o el sujeto de cualquier otra de las virtudes? Puede discutirse, sin duda, si en la virtud lo principal es la intención o los actos, dado que en ambas cosas consiste; y es claro también que si es completa ha de encontrarse en ambos extremos; pero ya en lo que se refiere a los actos, de muchas cosas ha menester la virtud moral, y tanto mayor ha de ser su número cuanto los actos sean más grandes y hermosos.

Mas el contemplador ninguna necesidad tiene de tales cosas para su acto, sino que aun podría decirse que son estorbo para la contemplación. Con todo, en la medida en que el hombre vive en cuanto hombre y convive con los demás, ha de optar también por practicar los actos correspondientes a la virtud moral, y consecuentemente tendrá necesidad de aquellos bienes para vivir según su condición de hombre.

Que la felicidad perfecta consista en cierta actividad contemplativa, podrá verse también por lo que sigue. Los dioses son, según nuestra manera de representárnoslos, supremamente bienaventurados y dichosos. Pues bien, ¿qué actos habrá que atribuirles? ¿Serán acaso actos de justicia?

* Príncipe escita que se dice viajó por Grecia para diversión.

* Véase la notable entrevista de Solón, el ateniense, y Cresos, rey de Lidia, en Heródoto I. 29-33.