

ARISTÓTELES



ÉTICA NICOMACHEA

Traducción, notas
e introducción:

Eduardo Sinnott

COLIHUE  CLÁSICA

Aristóteles

Ética Nicomaquea.- 1ª ed. 2º reimp. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Colihue, 2015.

484 p. ; 18x12 cm.- (ColihueClásica)

Traducción del original en griego: Eduardo Sinnott

ISBN 978-950-563-017-2

I. Filosofía Aristotélica. I. Sinnott, Eduardo trad. II. Título

CDD 185

Título original: Ηθικὰ Νικομάχεια

Coordinador de colección: Lic. Mariano Sverdlhoff

Equipo de producción editorial: Cristina Amado, Cecilia Espósito, Juan Pablo Lavagnino y Leandro Avalos Blacha.

Diseño de tapa: Estudio Lima+Roca

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida, total o parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Solo se autoriza la reproducción de la tapa, contratapa, página de legales e índice, completos, de la presente obra exclusivamente para fines promocionales o de registro bibliográfico.



1ª edición / 2º reimpresión

ISBN 978-950-563-017-2

© Ediciones Colihue S.R.L.

Av. Díaz Vélez 5125

(C1405DCG) Buenos Aires - Argentina

www.colihue.com.ar

ecolihue@colihue.com.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

DE las tres obras de ética que la tradición nos ha transmitido bajo el nombre de Aristóteles,¹ la *Ética Nicomaquea* expresa, según el parecer prácticamente unánime de los especialistas, la visión más madura del Filósofo en ese dominio, por lo que ha llegado a ser la *Ética* de Aristóteles por antonomasia. Es el tratado de esa materia más antiguo de la tradición filosófica, y, desde que se la recuperó en el siglo XIII, una de las obras más difundidas y representativas del Filósofo.² Ha sido traducida, estudiada y comentada por toda una legión de especialistas, y ejerció una influencia muy vasta en el pensamiento filosófico y aun en la moral pública posteriores.

1. LA COMPOSICIÓN DE LA *ÉTICA NICOMAQUEA*

A los problemas filológicos y hermenéuticos que usualmente plantean las obras conservadas de Aristóteles, se suman, en el caso de esta *Ética*, los derivados de la circunstancia, ya señalada, de que el pensamiento del autor en la materia nos haya llegado a

1. Las otras dos son la *Ética Eudemia*, en ocho libros, y la *Gran Ética*, en dos. – El adjetivo «Nicomaquea» deriva del nombre propio griego «Nicomáco», pero se ignora de qué Nicomáco se trata (tanto el padre como un hijo de Aristóteles se llamaban así, pero, desde luego, no es forzoso que el Nicomáco en cuestión sea uno de ellos) y qué papel cumplió en relación con el texto, esto es, si fue el destinatario, el editor o aun el redactor. Una cuestión análoga se plantea a propósito de la *Ética Eudemia*, llamada de ese modo también a partir de un nombre propio, Eudemo, que para algunos estudiosos sería el peripatético Eudemo de Rodas.

2. Cabe recordar que es la obra que eligió Rafael para ponerla en la mano del Filósofo al pintar *La escuela de Atenas*.

través de tres textos que, por lo demás, no coinciden entre sí en todos sus detalles doctrinarios.³ Además, si bien cabe ver en la *Ética Nicomaquea* un texto en líneas generales unitario, no todas sus secciones parecen haber estado previstas en lo que habría sido el plan compositivo inicial. Es claro que el libro I está concebido como una introducción general a una obra extensa, y que a lo largo de su desarrollo Aristóteles tiene en mente lo que ha de exponer en los libros II, III y IV acerca de las virtudes éticas, y quizás aun en el VI acerca de las virtudes dianoéticas, pero acaso no lo que se expone en el V acerca de la justicia; con el segmento formado por los capítulos vi a viii del libro X, que es el último, es sin duda ese mismo plan el que se reanuda y se completa. Las secciones restantes causan la impresión de consistir en otros tantos textos autónomos que han sido redactados por separado y agregados después a los ya mencionados. Así, la consideración de las nociones de incontinencia y continencia desarrollada en los capítulos i a x del libro VII, aunque guarda coherencia temática con el resto, pareciera que no se enmarca en el plan sistemático básico de los desarrollos que la preceden; por otra parte, los libros VIII y IX constituyen un tratado de la

3. La cronología relativa de las tres obras éticas de Aristóteles y las relaciones que guardan entre sí han sido muy debatidas por los especialistas. (En cuanto a la cronología probable de la redacción de los textos incluidos en la *Ética Nicomaquea*, cf. la nota 12 de esta «Introducción»). De acuerdo con la opinión dominante, la reflexión de Aristóteles en este dominio habría tenido su expresión inicial en el *Protréptico*, texto conservado fragmentariamente; la *Ética Eudemia* reflejaría una etapa media y la *Ética Nicomaquea* su culminación; cf. Schächer, M. *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, Paderborn, 1940; en aquella secuencia se reflejaría o un progresivo distanciamiento respecto del platonismo o una profundización en la comprensión de la materia ética y en la depuración de los medios conceptuales para su análisis; cf. Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1955; Dirlmeier, *Aristoteles. Eudemische Ethik*, Berlin, 1962. — Se está hoy de acuerdo en que la *Gran Ética* no es obra de Aristóteles sino de un discípulo que la habría redactado a partir de las otras dos (y acaso también sobre base de una tercera fuente) después de la muerte de su maestro.

amistad compuesto primero también en forma independiente. En la obra se incluyen, además, dos exposiciones acerca del placer, una en los capítulos xi a xiv del libro VII, y otra los capítulos i a v del libro X, que, por así decirlo, se ignoran mutuamente y ni coinciden del todo entre sí ni se complementan.⁴

Esas inserciones no amenazan, sin embargo, la coherencia conceptual del conjunto de la doctrina ni oscurecen el hilo básico del desarrollo general. Ningún crítico ha propuesto un ordenamiento de los libros distinto del tradicional (como ha sido, por ejemplo, el caso de la *Política*) ni se han planteado dudas acerca de la autenticidad general del texto, aun cuando es más que probable que el trabajo de compilación haya estado a cargo de una mano posterior, a la que tal vez se deban también algunos pasos de transición.⁵

Como es el caso también en otras obras de Aristóteles, el texto de la *Ética* no es homogéneo ni estilística ni rítmicamente. Algunas veces el Filósofo presenta segmentos que pareciera haber meditado, aun en sus detalles expresivos, antes de escribirlos o de dictarlos, y habla, por así decirlo, sin premura. De ello resulta una prosa filosófica notable por su tersura y precisión. En otros tramos, en particular cuando se exponen series de argumentaciones, el ritmo es más rápido y con las elipsis muy marcadas, como se da a menudo en los *Tópicos*. Ese mismo rasgo y el incremento de la concisión, unido al ocasional uso de fórmulas alternativas para expresar una misma idea, suelen interpretarse como indicio

4. La segunda es más amplia que la primera y, al parecer, fue compuesta después. Las dos guardan cierta afinidad con la temática tratada en las secciones contiguas, lo cual explica que se las haya insertado en el sitio en que están, a saber, la primera, a continuación del tratamiento de la incontinencia, y la segunda inmediatamente antes del tratamiento del tema de la dicha.

5. Las referencias intratextuales o metatextuales podrían ser de distinto origen; algunas (por ejemplo, las líneas conclusivas de I iii) parecen ser del propio Aristóteles; en cambio, otras muchas del estilo de «como hemos dicho» pueden haber sido introducidas por un compilador que tuviese la intención de acentuar la unidad y la coherencia del conjunto.

probable de que se está ante notas escritas por el Filósofo para sí mismo, como guía para sus lecciones, o ante versiones de una misma explicación recogidas por distintos discípulos.⁶ Como en los restantes textos de Aristóteles, los anacolutos son frecuentes, y resultan las más de las veces del cambio del enfoque expresivo en medio de un desarrollo, o bien del añadido de incisos aclaratorios extensos o abundantes, que hacen que se olvide lo dicho al inicio, al punto de acarrear a veces la omisión completa de la apódosis. Todo ello es sin duda reflejo de la raíz oral de las explicaciones incluidas en la *Ética*, raíz que no desapareció por completo cuando se las puso por escrito.

2. LA HERENCIA SOCRÁTICA

Se reconoce en Aristóteles al creador de la ética como disciplina filosófica. Su reflexión en ese dominio no representa, empero, un comienzo absoluto: él mismo considera que fue Sócrates quien dio comienzo al pensamiento ético reflexivo y metódico,⁷ y en efecto, antes de este filósofo el pensamiento ético solo había hallado una expresión en la tradición poética, sobre todo en la gnómica; con Sócrates aparece, además, la noción de conciencia moral, y la noción de bien (*tò agathón*) abandona su sentido primitivo de «bueno para algo», muy cercano al de «útil», para cobrar un significado plenamente ético.

Esas novedades se ligan a la exigencia socrática de fundamentación en el dominio moral que la compleja atmósfera de la Atenas de la segunda mitad del siglo V a. C. parece haber hecho indispensable en la medida en que la tradición no proporcionaba ya una guía cierta y admitida por todos en el terreno ético y político, hecho que se refleja también, aunque con otro signo, en el relativismo y en el convencionalismo que

6. A la manera de las fuentes manuscritas del *Cours* de Saussure. – Cf. la nota 822 de la traducción.

7. Cf. *Met* I 987b1.

sostuvieron algunos sofistas. Pese a que, como es sabido, las noticias acerca de Sócrates son muy inciertas, está fuera de duda que no solo inauguró una temática filosófica sino que introdujo una manera nueva de ejercer la filosofía, que conllevaba una redefinición de la idea de saber y se asociaba a un imperativo de crítica y de conceptualización de sesgo inductivo, orientada a establecer definiciones de validez general.

Entre las escuetas tesis socráticas que nos han llegado se incluyen la de la centralidad de la noción de virtud (*aretē*) para el bien y la dicha humanas; la de la solidaridad mutua de las virtudes; y la de que la virtud consiste o se funda en el saber, y el mal en la ignorancia, de lo que desprendía, al parecer, que nadie es malvado a sabiendas.⁸ Esas tesis fueron en buena parte el punto de partida del pensamiento de Platón, en cuyos diálogos el material socrático fue objeto de un enriquecimiento extraordinario. Platón agrega al temario de Sócrates cuestiones nuevas, como la de la adquisición de la virtud y la relación de las virtudes con la estructura del alma; el lazo entre la virtud y la función (*érgon*) del hombre, y entre el placer y el bien.⁹ En la obra platónica esos tópicos se presentan indisolublemente ligados a cuestiones que hoy referimos a otros sectores de la filosofía. Aristóteles supo aislarlos y recogerlos para reunirlos de manera orgánica, y tratarlos sistemáticamente como temas de una disciplina autónoma y diferenciada.¹⁰ Al hacerlo, se constituyó en el creador de la ética.

8. La tesis de la relación entre el saber y la virtud se halla discutida en la *Ética Nicomaquea*; cf. *EN* VI xiii 1144b28-30, y VII ii 1145b22-27, y Platón, *Protágoras* 345b, d; 356c, d.

9. Cf. Platón, *Menón*, *República*, *Filebo*, *Leyes*. – Cf. los ecos de esos textos platónicos en *EN* I vii y II i-ii. En las notas de la traducción se hallarán al menos las correspondencias y las relaciones más importantes de la *Ética Nicomaquea* con los diálogos platónicos.

10. Por cierto, la tendencia a articular el campo de la filosofía en capítulos particulares provistos de cierta autonomía no se da solo en Aristóteles sino que parece haber sido una orientación general de los académicos de la generación siguiente a la de Platón.

La recepción aristotélica del platonismo en la *Ética* no es, desde luego, mecánica ni acrítica. Encierra, como en el caso de los demás sectores de su filosofía, un complejo haz de relaciones en el que se combinan la continuidad, la ruptura, la vacilación y el cambio de registro, y que se resiste a ser reducido a una fórmula simple y única. Cabe señalar, no obstante, que en la *Ética* los elementos de polémica se concentran ante todo en un eje típico en ese sentido como lo es el postulado platónico de un mundo eidético; en este caso, el postulado de una Idea o de un arquetipo de Bien a fin de cimentar la ética. Para el Filósofo ese postulado supone que la noción de bien posee unidad conceptual, cuando en realidad está, según él, afectada por una multivocidad comparable a la de la noción de ser; y, piensa Aristóteles, aun cuando se admitiese el postulado platónico, ello sería irrelevante para la ética, puesto que lo que interesa en esta es solo el bien que puede ser llevado a la acción (*praktón*).¹¹ El distanciamiento respecto del platonismo en el terreno de los fundamentos es solidario del sesgo por así decir inmanentista de la ética de Aristóteles, en la que se tiende a ver en el orden de la acción una esfera autónoma, sin lazos indiscutibles con planos trascendentes como lo es el eidético, o aun el teológico. En el terreno específicamente ético Aristóteles se enfrenta en especial con el intelectualismo socrático, al que ve que Platón se mantiene fiel; con ese propósito polémico subraya en muchos lugares el papel del apetito (la *órexis*) y la incidencia del afecto (el *páthos*) en la acción. Es problemático, sin embargo, hacer un balance de los resultados de tal esfuerzo por superar al platonismo en ese punto.

Se suele ver en la *Ética Nicomaquea* la culminación y el cierre del pensamiento ético clásico de raíz socrática. Aristóteles debe de haber compuesto los textos que la forman poco después de mediados del siglo IV a. C.,¹² cuando como consecuencia de las

11. Cf. *EN I* vi 1096b32-35.

12. Se ha sugerido la probabilidad de que parte del material incluido en la *Ética* haya sido compuesto por Aristóteles poco después de abandonar Atenas a la muerte de Platón, en el 348 a. C., y el resto cuando ya había regresado a esa ciudad en el 335 a. C.

conquistas de Alejandro, que fue discípulo del Filósofo durante siete años, se aproximaba un cambio profundo del mundo griego y, con ello, de la manera de concebirse la filosofía. En el texto no parece adivinarse, sin embargo, ningún indicio que anuncie ese cambio; antes bien, en el pensamiento ético de Aristóteles se trasunta la forma de ver clásica, en la cual el punto de referencia de la vida individual es la comunidad política particular (la *pólis*), y se ve entre aquella y esta una solidaridad tal que no se concibe el bien del particular separado del bien del conjunto; al parecer, en ese marco se da, además, una coincidencia dominante en la aprobación y en la desaprobación de las conductas, y las leyes parecen ofrecer a los ciudadanos un criterio moral y formativo claro. No hay, sin embargo, ninguna referencia fáctica particular a ese trasfondo en términos de acontecimientos o de personajes. El género del tratado filosófico prescinde de la escenificación y la *ēthopoía* por las que lo concreto e histórico halla a menudo un paso en los diálogos platónicos. Aristóteles prefiere presentar a la humanidad en el ropaje más abstracto del retrato o del tipo, en particular allí donde la conceptualización filosófica es dificultosa o ineficaz.

3. TEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

La filosofía práctica es uno de los tres sectores en que se divide, según Aristóteles, el campo general del saber, al lado del de las ciencias teóricas y el de las productivas.¹³ En la filosofía práctica se trata específicamente de la esfera de lo humano, y su fin no es el solo conocimiento de lo que es bueno; persigue también, y sobre todo, el propósito pedagógico de mostrar el modo de llevarlo a la acción (*prâxis*).¹⁴ En Aristóteles, la denominación estricta de ese campo es «política», y no «ética».¹⁵ La

13. Cf. *Met* 1025b25. — Como se verá, la tripartición está operante en muchos momentos del desarrollo de la *Ética Nicomaquea*.

14. Cf. *EN I* iii 1095a5-6.

15. Aristóteles emplea, por cierto, la expresión «*tâ ethikâ*» para desig-

ética y la política en el sentido hoy corriente de estas palabras son, en su planteo, ramas o niveles distintos, y objeto de tratados diversos, de una disciplina única, llamada «*politiké*», la cual es, por tanto, coextensiva con la filosofía práctica. Como tal, una teoría «ética» sería una teoría del «carácter» (*ēthos*),¹⁶ es decir, de las cualidades de la «personalidad» moral y psicológica del ser humano que ponen a este en condiciones de obrar de modo tal que alcance el bien en su vida individual. La teoría política que la complementa¹⁷ atiende, en cambio, a la condición de animal social (*zōion politikón*) que aquel ostenta,¹⁸ y, por tanto, al bien en el plano comunitario. Tomado en este sentido más comprensivo, el bien es el fin de la política.¹⁹

La distinción entre la ética y la política en el terreno de la filosofía práctica no implica que se vean el bien del individuo y el bien de la comunidad como escindidos o independientes el uno del otro. Según hemos señalado, el bien al que apunta la política es más abarcativo, y por eso más valioso, que el bien del individuo;²⁰ pero al mismo tiempo el individuo ostenta una precedencia en tanto es parte lógicamente anterior al todo de la comunidad, y el todo tiene la función de resguardar a la parte.²¹

nar los temas de la ética en general; cf. *Pol* II ii 1261a31, y reconoce una «*ēthikē theōría*» (*An post* I xxxiii 89b 9; cf. *MMI* i 1181b28: «*ēthikē pragmateiā*»). De todos modos, la disciplina filosófica es la «*politiké*» (*ENI* i 1094a27), y la investigación desarrollada en la *EN* es de índole «política»; cf. *ENI* ii 1094b11. A la filosofía práctica en general se alude también con la expresión «*hē peri tē anthrōpēia philosophía*» (= «la filosofía referente a las cosas humanas», *ENX* 10 1181b15).

16. «*Ēthos*», originariamente, «guarida», «lugar en que se suele habitar», «costumbre», «uso»; luego, «modo de ser», «carácter». Al lado de su empleo en el terreno de la ética, «*ēthos*» tiene en Aristóteles matices técnicos especiales en el terreno de la poética y de la retórica.

17. Cf. *ENX* ix 1181b14-15.

18. Cf. *ENI* 1097b11.

19. Cf. *ENI* ii 1094b7-10.

20. Cf. *ENI* ii 1094b7-10.

21. Cf. *Pol* I i N1253a15-16.

De manera complementaria, la acción del individuo tiene como horizonte y trasfondo constante el marco comunitario.²²

4. LA INVESTIGACIÓN ÉTICA²³

En razón de la materia de la que trata, que, como se ha señalado, es el mundo humano, la investigación ética no puede recurrir a la metodología que emplean las ciencias teóricas que hoy llamamos «formales», las cuales estudian objetos abstractos e invariantes; para ello parten de premisas completamente transparentes, proceden demostrativamente ajustándose a axiomas evidentes de por sí, y llegan a conclusiones que no admiten excepción. La existencia humana se despliega, en cambio, en el ámbito de lo concreto, particular y variable, esto es, en la esfera sublunar de la generación y la destrucción, donde la incidencia del azar y de la contingencia en general es constante e ineludible; es el espacio de lo que, según la fórmula aristotélica, «puede ser de otra manera» (*tō endekhómenon állos ékhein*) y carece, por tanto, de la estabilidad de las entidades que son tema de las formas más elevadas y completas del saber. Eso no impide teorizar acerca de la acción, pero sí restringe el alcance de la aspiración a la universalidad que es propia del saber científico: en el ámbito de la ética no es posible establecer regularidades absolutas, como las que conoce una ciencia formal, sino solo regularidades relativas o dominantes, esto es, «lo que ocurre en la mayoría de los casos»

22. Cf. *ENI* xiii 1102a3-10. La fluidez entre ambos niveles se comprueba sobre todo en el tratamiento de temas como el de la justicia y la amistad; cf. *ENV* y VIII-IX. Cabe destacar, además, las implicancias de la aclaración con que se acompaña la idea de «suficiencia» (*tō autarkes*) en I 1097b8-11: el bien del hombre concreto no lo comprende solo a él, porque sus intereses individuales son inseparables de los de su familia y los de su comunidad.

23. Cf., en especial, Régis, L., *L'opinion selon Aristote*, Paris, 1935, y Barnes, J., «Aristotle and the methods of ethics», *Revue internationale de philosophie*, 34 (1980).

(*tò hōs epi tò poly*).²⁴ Eso afecta, pues, al grado de certidumbre, de rigor y de precisión (*akribēia*) de las ciencias prácticas, las cuales tienen que conformarse con enunciados que expresan las cosas solo en líneas generales (*typoi*), carecen de verdadera exactitud (como carece de ella también la prueba de sus verdades), y conllevan siempre un elemento de opacidad.²⁵ No es posible, en definitiva, una ética *more geometrico*.

En razón de las características de la materia ética, la metodología apropiada ha de ser, entonces, dialéctica, o, al menos, de inspiración o sesgo dialéctico, esto es, ha de partir de premisas probables y ha de llegar a premisas igualmente probables.²⁶ Las premisas probables son, en la dialéctica, los «*éndoxa*», es decir, las opiniones predominantes o arraigadas en la mayoría

24. Cf. *EN I* iii 1094b21; *III* iii 1112b8-9, y *Phys* 96b10-11: *tà mèn aei hosaiūōs gignómēna, tà dè hōs epi tò poly*. «Lo que ocurre en la mayoría de los casos» se opone al mismo tiempo a lo que es enteramente aleatorio o irregular.

25. Cf. «*typoi*», opuesto muchas veces a «*akribōs*» o «*akribēs*» (< *krínō* = «separar», «cribar»); 1194b20; 1101a27; *II* ii 1104a1; 1107b14; 1129a11; 1179a34. – De acuerdo con *An Post I* xxvii 87a31-37 una ciencia es más precisa (*akribestéra*) que otra, y anterior a ella (a) si abarca tanto el conocimiento del hecho cuanto el de la causa, y no solo del hecho; (b) si se sitúa en un nivel de mayor abstracción; y (c) si la definición de su objeto requiere el añadido de especificaciones; según *Met I* ii 982a26, una ciencia es tanto más precisa que otra cuanto más cerca está de los primeros principios (*hai málista tōn prōtōn eisín*, a26), esto es, es tanto más *akribēs* cuanto mayor es el nivel de abstracción. Un conocimiento en particular es *akribēs* si es claro (*saphēs*), esto es, si no ofrece residuo alguno de opacidad a la comprensión; cf. *Top II* iv 111a9-10.

26. Cf. *EN I* iii 1094b11-27 y *I* vii 1098a26-b8, más las notas correspondientes en la traducción. – En Aristóteles la dialéctica no equivale a la filosofía en sentido estricto, pero es un valioso auxiliar de la ciencia donde, como en este caso, no es posible la demostración rigurosa. El campo de la dialéctica es el debate, cuya materia es, por definición, lo opinable, esto es, lo que no puede resolverse científicamente. La dialéctica en ocasiones discute «dificultades» (*aporíai*) planteadas por el hecho de que se tienen argumentos igualmente convincentes que llevan a conclusiones contradictorias, y arbitra entre ellos o los justifica; cf. *Top I* 100a27ss; 145a37-b7; b16-20; 162a17-18; *EN VII* i 1145b2-7 y las notas a esas líneas de la traducción.

de los hombres o entre los considerados más sabios.²⁷ En la ética ha de argumentarse, por tanto, *ex concessis*, a partir de las opiniones admitidas por el otro, o por los otros. Esto hace que, en un grado mayor que otras obras de Aristóteles, la *Ética* ostente, desde el comienzo y a lo largo de la mayor parte de las secciones, un tono de debate y de diálogo tácito con muchos interlocutores, individuales o grupales, casi todos anónimos.²⁸ La inclusión de esas otras voces mitiga el monologismo que en principio es propio del género del tratado.

La reflexión ética parte, pues, de las opiniones corrientes, pero, hay que agregar, no permanece en el nivel en que ellas se sitúan. Si esas opiniones pueden constituir un punto de partida valioso, es en razón de que su raíz está en la experiencia, esto es, en una familiaridad previa con los hechos que en la ética desempeña un papel decisivo en muchos aspectos, y es, incluso, condición de la recepción de la enseñanza.²⁹ La experiencia (*empeiria*) es para Aristóteles un saber prerreflexivo

27. Cf. *Top I* i 100b21: el *éndoxon* «es lo que les parece a todos, a la mayor parte o a los sabios, y, de estos últimos, a todos o a la mayor parte o a los más famosos o notables».

28. Solo algunos académicos como Eudoxo, Espeusipo y, desde ya, Platón, son mencionados expresamente por su nombre. – Desde el punto de vista lingüístico, el recurso a las opiniones aceptadas se refleja en la recurrencia constante de la forma verbal «*dokei*» = «parece» en el sentido de «se admite», «se cree» o «se acepta», que es como lo hemos vertido regularmente. (Se da también la variante cautelosa «*doxeien án*» = «cabría creer», «cabría admitir», etc.) Hemos procurado diferenciar el «*dokei*» de expresiones cercanas que conllevan, sin embargo, otros matices, a saber, «*phainetai*», esto es, el «parece» que da a entender lo que es manifiesto en los hechos y no cabe poner en duda (y que hemos traducido como «es manifiesto [que]», «es claro [que]», etc.) y el «parece» del «*éotiken*», que es el «parece» de lo que ofrece un aspecto tal que sugiere una probabilidad (= «sugiere que»; «suscita la impresión de que», etc.). El «*délom*» expresa, en cambio, una evidencia inmediata.

29. Para comprender las lecciones de ética y para que le sean provechosas, el oyente no solo debe tener inteligencia sino también experiencia y formación; tiene que haber pasado por las primeras etapas de la adquisición de la virtud; cf. *EN I* iii 1095a2-13; *VI* viii 1142a11-20.

que ha dejado atrás el nivel de lo particular y es, por eso, condición de la ciencia (*epistēmē*).³⁰ Aún no es ciencia, por tanto, pero supone que se ha consumado una inducción espontánea en la que se encierra el mismo contenido universal que la ciencia a continuación conoce y articula reflexivamente. Las opiniones más difundidas e insistentes en la tradición son, por así decirlo, la condensación de ese valioso saber precientífico que el filósofo debe aprovechar y que en el ámbito de la ética parece ser el único recurso cuando se renuncia, como lo hace Aristóteles, a buscar en la ontología la base para una ética normativa, al modo de Platón. En el optimismo aristotélico, en el que acercarse a la verdad es una propensión natural de la mente de todos los hombres,³¹ la opinión corriente es atendible porque expresa esa fundamental tendencia, así que muy probablemente contendrá un elemento o un atisbo de la verdad que la filosofía persigue.³² Por cierto, en la opinión común ese elemento de verdad se presentará más o menos oscurecido o distorsionado por la parcialidad o la falta de especificaciones.³³ La filosofía debe depurar, pues, las opiniones, a veces a través de complejos análisis diaporemáticos, a fin de recoger lo que se muestra como el principio que subyace a ella. Aunque incompleta como forma de saber, la experiencia proporciona el hecho (el *hóti*), que es lo más claro para nosotros;³⁴ por su parte, el esfuerzo filosófico se dirige, como es típico de él, a determinar la causa (el *dióti*), esto es, el principio o el término medio, que en el saber prefilosófico está nada más que impli-

30. Cf. *Met* I i 980b27-981b24.

31. Cf. *Met* I i 980a1.

32. Cf. *EN* I viii 1098b28-29. – Entre las opiniones atendibles deben incluirse, desde ya, los proverbios y las expresiones gnómicas de los poetas, cosas a las que Aristóteles recurre en este tratado acaso con más frecuencia que en otros, como parece natural, dado lo que se señala arriba.

33. Con mucha frecuencia Aristóteles se aplica a expurgar las opiniones del sentido absoluto (o «sin más» = *haplôs* = *simpliciter*) con que se presentan.

34. Cf. *EN* I iv 1095b6-7; vii 1098b1-3.

cito, como cosa aún no sabida verdaderamente.³⁵

Desde este punto de vista, el tratamiento dialéctico aplicado en la *Ética Nicomaquea* ostenta el carácter de una hermenéutica del saber moral que es autónoma desde el punto de vista epistemológico.³⁶ Desde luego, las conclusiones a que conduce deberán ser coherentes con los demás sectores de la filosofía, tales como la metafísica o la psicología, pero, hasta donde se ve, en ningún momento se la hace depender de principios derivados de otras ciencias.

5. EL BIEN

Aun la propia premisa fundamental de la que Aristóteles parte en el inicio del tratado, a saber, la definición básica, relacional, del bien como aquello a lo que todas las cosas tienden, es una opinión compartida o al menos presentada como ajena.³⁷ En la actividad del hombre, tanto en la práctica

35. Aristóteles busca ese saber tácito también en otros dos sectores, a saber, en las valoraciones morales corrientes de las acciones y en el léxico fundamental de la ética. Por un lado, el hecho de que se esté de acuerdo en censurar, elogiar o disculpar determinada categoría de acciones es para él un punto de referencia o una piedra de toque constante que no se puede contradecir o ignorar (cf., por ejemplo, *EN* III i 1109b30-32); esas valoraciones encierran, sin duda, un saber tácito de lo que es bueno y de lo que es malo, como principio que ya está presente en el hábito (cf. *EN* I vii 1098b4). Por otro lado, cabe notar que el análisis de las virtudes éticas suele tomar la forma de una fenomenología de la semántica de las palabras que las designan, y ello porque también el léxico representa un repositorio de lo que la experiencia le ha ido mostrando a la comunidad de hablantes.

36. Cf., sin embargo, Irwin, T., «Aristotle's methods of ethics», en O'Meara, D. (comp.) *Studies in Aristotle*, Washington, 1988.

37. Cf. «*apēphantō*», *EN* I i 1094a2-3. Al parecer, Aristóteles tiene en mente en particular a Eudoxo, que, según se ve *infra*, X ii 1172b9-15, sostenía asimismo la tesis, fundamental en este tratado, de que el bien es aquello a que todas las cosas tienden («*tāgathōn, hoū pānt'ephietai*»), citada, con las mismas palabras, también en *Top* III i 116a20 («*pānta [...] tāgathōū ephietai*») y en *Reth* I vi 1362a23 («*agathōn [...] hoū ephietai*»).

cuanto en la productiva,³⁸ el bien es, pues, el fin. Las actividades del hombre son muchas, pero el fin que cada una de ellas persigue se subordina al fin de otra, porque es un medio para ella; de ese modo los fines se articulan en una red jerárquica, piramidal, que los abarca a todos ellos y que hay que admitir, piensa Aristóteles, que culmina en un fin, o un bien, último que les da a la vez unidad y sentido a los restantes.³⁹ A diferencia de estos, que son solo medios para otra cosa, aquel fin que los comprende y que le confiere su orientación a la existencia humana, se persigue por sí mismo. Por otra parte, los hombres están contestes en que ese fin es la dicha (*eudaimonía*),⁴⁰ y así

pánta») como si se tratara de una forma de ver corriente. Por cierto, la asociación entre las nociones de bien y de fin es central en la filosofía aristotélica; cf. *Met* I iii 983a32 y *Phys* II.

38. Acerca de la diferencia entre acción (*práxis*) y producción (*poiēsis*), cf. *infra*, 11, en esta «Introducción». – Es discutido si en *EN* I i Aristóteles ya tiene en cuenta el ejercicio de la teoría.

39. Cf. *EN* I ii 1094a18-22. – La alternativa es que la red de fines se prolongue *ad infinitum*, pero Aristóteles la rechaza con una observación escueta y más bien incidental, sin experimentar, al parecer, la necesidad de incluir una explicación más detallada: una serie infinita de fines solo particulares o relativos haría que el apetito humano fuese «vacío y vano» (*kenēn kai mataian*, a21). Por cierto, la idea de que una serie causal no puede ser infinita y que por eso es necesario detenerse en un punto es una convicción profunda en Aristóteles; cf. *Met* I ii 994a8; XII iii 1070a4; *Phys* VIII v 1070a4.

40. *EN* I iv 1095a. – En nuestra versión traducimos, en efecto, este término por «dicha», y el adjetivo «*eudaimōn*» por «dichoso», y no por «felicidad» y «feliz» respectivamente, pues estas palabras castellanas aluden más bien a un sentimiento transitorio que a un estado, como lo es la *eudaimonía* en la visión aristotélica; a ese estado se asocia, por cierto, una nota de placer, pero solamente como repercusión subjetiva concomitante. Reservamos «feliz» para la traducción del adjetivo «*mákar*», que representa en la *EN* una noción cercana a la de «*eudaimōn*», y en algunas ocurrencias pareciera equivalente a ella; pero «*mákar*» conlleva un eco de la idea de la dicha de los dioses, más intensa, plena y estable que la de los hombres. Cf. *EN* I x 1101a6-8: la frase parece implicar que se puede ser dichoso (*eudaimōn*) pero no feliz (*mákar*). – Por su origen, que aún es legible en ellas, las palabras

cabe admitirlo, entiende Aristóteles, puesto que carecería de sentido decir que se busca la dicha con vistas a alcanzar un fin ulterior para el que ella fuese un medio: por fuerza la dicha es el término o el bien último, en el que convergen, pues, idealmente todos los esfuerzos de los hombres, y eso tanto en la vida individual cuanto en la vida comunitaria.

Pero si bien puede darse por descontado que todos participen de esa convicción, no hay, en cambio, unanimidad en cuanto a la naturaleza de la dicha. Por lo pronto, unos la cifran en el placer, y otros, en los honores. Esas respuestas, implícitas en los ideales de vida más difundidos, resultan, por cierto, insuficientes, sobre todo porque, como se ve más adelante, son unilaterales, y por eso, erróneas. Es errónea también la visión del bien que en el terreno filosófico han sostenido Platón y sus seguidores, de acuerdo con la cual el bien es un arquetipo ideal; aparte de las dificultades técnicas que esa visión conlleva,⁴¹ yerra, como se ha visto más arriba, en un punto central: el bien en que la dicha consista habrá de ser un bien que pueda llevarse a la acción o realizarse en ella, pues solo de eso se trata en la ética.

Por el momento, y respondiendo a la cuestión solo en términos generales, Aristóteles cree posible establecer algunos rasgos conceptuales que están implicados en la idea de dicha. Por un lado, la dicha deberá ser un bien completo (*teleion*), precisamente porque se lo busca por sí mismo; por otro lado, ha de ser suficiente de por sí (*autarkes*), porque basta para hacer que la vida

«*eudaimonía*» y «*eudaimōn*» aluden al hecho de estar bajo la asistencia benéfica de una divinidad (*daímōn*) que le asegura a uno una existencia afortunada; pero esa suposición, que procede de creencias populares, no está presente ni denotativa ni connotativamente en el uso que Aristóteles hace de esas palabras; antes bien, según se verá, en su visión la dicha pertenece a lo que en última instancia está exclusivamente en nuestro poder (*tà en hēmín*); cf. *EN* I ix 1099b9-25.

41. Las cuales conciernen sobre todo a la falta de unidad conceptual en la noción de bien, punto que Platón habría pasado por alto; cf. *EN* I vi 1096a11-b30.

sea valiosa, sin que haya menester de añadido alguno.⁴²

Una comprensión más completa de lo que sea la dicha requiere que se tome como guía la decisiva idea de «función específica» o «función propia» (*érgon*).⁴³ La acción es actividad (*enérgeia*), esto es, un desempeño consistente en el ejercicio de una función que conlleva de por sí la realización de la naturaleza del agente. Ahora bien, estimar la bondad de una cosa no es sino estimar el grado en que cumple con la función que es específica de ella,⁴⁴ tal como decimos de alguien que es buen o mal flautista atendiendo al modo en que ejecuta el instrumento que le es propio. Y cabe reconocer un grado *máximo* u *óptimo* de cumplimiento de una función; precisamente en eso consiste la «virtud» (*aretē*)⁴⁵ de una cosa. Ahora bien, eso que admitimos a propósito de un caballo, un ojo o un músico, esto es, que tienen una función específica que es la de su naturaleza particular, y que en el cumplimiento de esa función hay un grado máximo, debe extenderse al hombre *qua* hombre, y preguntarse por la función y la virtud específicamente humanas. De ahí emana una tesis capital en la visión aristotélica, a saber, la de que la bondad humana, y aquello en lo cual se cifra la dicha (que es «la cosa más valiosa, más noble y más placentera»),⁴⁶ es el

ejercicio de la virtud, o bien, para citar la fórmula recurrente en el texto, «la actividad de acuerdo con la virtud»⁴⁷ humana. Es menester, en un nuevo paso, deslindar la función específica del hombre, cuyo ejercicio excelente será el bien humano.

Ese deslindamiento supone determinar lo que la vida humana tiene de propio por oposición a otras formas, más elementales, de la vida,⁴⁸ es decir, las que se expresan en las solas funciones vegetativa y nutritiva (*phytikón; threptikón*), como en las plantas, o en la vida solo sensitiva (*aisthētikē*), como la de los animales. La función propia del hombre ha de consistir, entonces, en una actividad racional (*enérgeia katà lógon*), pues en ella reside lo propio del hombre, o bien, genéricamente, en la actividad del alma de acuerdo con la virtud (*psychēs enérgeia kat'aretēn*).⁴⁹ Por tanto, tal como se dice que un músico es bueno en tanto músico en la medida en que alcanza el mayor grado de excelencia (*aretē*) en la ejecución de un instrumento musical, un hombre será virtuoso (*spoudaios*) o bueno⁵⁰ en tanto hombre, en la medida en que alcance lo mismo en el «uso» (*chrēsis*) de la función implícita en su condición de ser racional, y no en la

47. Cf. *ENI* vi 1098a7.

48. Cf. *ENI* vii 1097b32-1098a5.

49. *ENI* vii 1098a7-8; 16-17. La definición añade: «y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y la más completa», en lo que se ve una referencia anticipada a la diferencia entre las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas; de ellas, las que dan una dicha más plena son, como se sustenta en *ENX* vii, las dianoéticas. Se ha discutido si al distinguir diferentes especies de bienes en sí, como es el caso en este y en otros lugares, Aristóteles considera que la dicha se cifra solo en el más valioso o si los abarca a todos sin que el mayor valor de uno de ellos excluya a los demás. Cf. Hardie, W., «The final good in Aristotle's Ethics», *Philosophy* (1965), 277-295; Ackrill, J., «Aristotle on Eudaimonia», *Proceedings of the British Academy*, 60 (1974) 339-359.

50. «Virtuoso» = «*spoudaios*»; este adjetivo es el que en lengua griega corresponde al sustantivo «*aretē*» («virtud»); cf. *Cat* viii 10b6-10. Por cierto, un hombre virtuoso es «bueno» = «*agathós*»; este término es más genérico; en ocasiones tiene a «*epieikēs*» como equivalente; cf. *V* xiii y las notas de la traducción.

42. Cf. *ENI* vii 1097a25-34; 1097b7-16; 1098a18-20.

43. Cf. *ENI* vii 1097b23-33.

44. Como ya lo había enseñado Platón; cf. las notas a las líneas a que se remite en la nota anterior.

45. En la traducción se hallará vertida la palabra «*aretē*» como «virtud», pese a que, como es sabido, la correspondencia entre el término griego y el castellano es solo parcial. «Virtud» tiene, en casi todos sus usos, un contenido moral o ético, que hace que resulte por lo menos extraño (o se vea como metafórico) hablar de la «virtud» del ojo, de un caballo o de un martillo, como resulta, en cambio, natural en la lengua griega. Una traducción más adecuada sería «excelencia», pero aquí, como en otros casos, nos ha parecido más razonable someternos a la traducción consagrada tras llamar la atención acerca de su relativa inadecuación y de su carácter más o menos convencional.

46. *ENI* viii 1099a24-25.

sola «posesión» (*ktēsis*) de esta cualidad:⁵¹ el hombre virtuoso no podría ser uno que poseyese la virtud pero permaneciese inactivo, como el que duerme. Esa actividad debe abarcar, por otra parte, la totalidad de la existencia.⁵²

Tal definición de la dicha armoniza, según Aristóteles, con las más atendibles de las muchas opiniones de legos y de especialistas, lo cual, en este orden de cosas, representa, si no una demostración, al menos una forma básica de prueba.⁵³ En parte,

51. O, como suele decirlo Aristóteles en un léxico que es más propio de él, no consiste en un «hábito» (*héxis*) sino en una actividad (*enérgeia*). Como se verá más abajo, la virtud es, por cierto, un hábito, pero la sola posesión de un hábito no es eficaz si no se lo pone en práctica o no se lo ejercita en la *realidad* de la acción. La oposición entre hábito (*héxis*) y acción (*prāxis*) es un caso de la oposición entre potencia (*dýnamis*) y acto (*enérgeia*); potencia y acto corresponden a dos grados de ser distintos, a saber, respectivamente, el de la posibilidad y el de la realidad. En la ética vale, pues, la idea, que es central en la filosofía de Aristóteles, de que el acto prevalece sobre la potencia, en razón de que la precede conceptual y, por lo común, también temporalmente. – Cf. *ENI* v 1095b31-1096a2; vii 1098a5-7; viii 1098b31-1099a7.

52. La dicha requiere de una existencia lo bastante prolongada para alcanzar la virtud y ejercerla, así que, por lo pronto, un niño no podría ser dichoso (cf. *ENI* ix 1099b32-1100a5) en el sentido en que aquí se entiende la dicha; tampoco basta una dicha pasajera, porque «una golondrina no hace verano» (*ENI* vii 1098a18-19).

53. Aristóteles (*ENI* viii 1098b13-14) se apoya en una división de los bienes, recogida de Platón (*Eutidemo* 279a-b), en bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes materiales o externos. Se ha observado que en el tramo siguiente de la discusión Aristóteles pareciera oscilar entre una noción restringida de la dicha como el solo ejercicio de la virtud, y una noción más amplia, que incluye las otras dos especies de bienes, al menos a título de auxiliares; esto es, respectivamente, entre nociones de la dicha como menos o más dependiente de lo externo o como más o menos dependiente de la responsabilidad y del esfuerzo personal; cf. Gigon, O., «Die Eudaimonia im 1. Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles», en: Wiesner, J. (comp.), *Aristoteles*, I, Berlín, 1981. Aristóteles ha decidido no tratar aún expresamente del ideal de vida teórica (cf. *ENI* v 1096a4-5), pero pareciera estar presente ya la idea de que es en las virtudes dianoéticas donde se da la dicha en el sentido más restringido.

esas opiniones insisten en que los bienes materiales y la fortuna son condiciones decisivas de la dicha. En opinión de Aristóteles, los bienes materiales son auxiliares de la virtud y, por tanto, inciden indirectamente en la plenitud de la dicha, en la medida en que hacen al menos más fácil el ejercicio de algunas virtudes; pero no son su condición.⁵⁴ La dicha no depende de la fortuna, pues, como se ha visto, no se llega a ser dichoso por efecto del azar, sino a través del esfuerzo.⁵⁵ Mas como se trata del hombre concreto, sensible a la acción de cosas externas tales como las enfermedades y la pérdida de amigos o de familiares, parece claro que quien, como Príamo, sufre grandes calamidades y ve perdida su prosperidad, no puede ser considerado plenamente feliz, ni tampoco puede serlo un hombre que sea sometido a tormentos.⁵⁶ De todos modos la dicha ostenta una estabilidad que la pone al abrigo de las desgracias en el sentido de que estas no harán que el bueno, por más que no sea feliz, pierda la dignidad y el valor intrínseco de su existencia. Aun en medio de los males externos se trasunta el brillo de la nobleza.⁵⁷ Las condiciones materiales, que, por cierto, están a merced de los cambios de la fortuna, no son para el hombre bueno más que el material con que construye una vida dichosa, y él, como el buen artesano, hará lo más que se pueda con el material de que dispone, aun cuando ese material sea escaso y precario.⁵⁸

6. LA PSICOLOGÍA

Como la virtud consiste en una actividad del alma, la teoría ética, a fin de comprender los fenómenos que son de su incumbencia, debe contar, piensa Aristóteles, al menos con un

54. Cf. *ENI* viii 1099a32-b8; X vii 1177a30-b1; viii 1178a28-b7.

55. *ENI* ix 1099b18-25.

56. Cf. *ENI* x 1100a5-9; 1101a5-8; VII xi 1153b19-21.

57. *ENI* x 1100b30-31.

58. *ENI* x 1100b35-1101a5.

esbozo elemental de la estructura del alma (*psykhē*).⁵⁹

De acuerdo con la sucinta exposición aristotélica, en el alma cabe distinguir conceptualmente dos «partes», a saber, una racional (*tò lōgōn ēkhon*) y una irracional (*tò álōgon*). En la segunda deben distinguirse a su vez dos subpartes: una que regula procesos que no están en absoluto o solo muy remotamente en relación con nuestra iniciativa, y que se corresponde con las funciones vegetativas (*tò threptikón*), y otra que, aun no siendo racional en sí misma, es susceptible, sin embargo, de someterse a una influencia de la razón, esto es, es capaz de obedecerle, y no seguir, por tanto, el régimen que le es propio. Esa segunda subparte, la «apetitiva» (*tò orektikón*), corresponde al apetito (*órexís*) en general, y se expresa en los fenómenos del deseo (la *epithymía*), el impulso (el *thymós*) y el querer (la *boulēsis*).⁶⁰ En

59. Cf. *EN* xiii 1102a23-1103a3. – La relación de este esbozo de una psicología con la teoría expuesta en el *De anima*, donde se expresa la visión definitiva de Aristóteles en la materia, es muy discutida. Tradicionalmente se ha señalado que en la *Ética*, a pesar de que no se sostiene una división tripartita del alma (cf. Platón, *República* IV 438d; *Fedro* 246a, etc.), se puede percibir todavía la incidencia del platonismo, en particular por la contraposición más bien tajante entre alma y cuerpo que Aristóteles por momentos toma como base. Por otra parte, no parece haber indicios de doctrinas que son fundamentales en el *De anima*, tales como la del alma como forma del cuerpo; cf. *De an* I 1 412a3-413a10, si bien en muchos otros puntos particulares hay coincidencia entre ambos tratados. – Cf. Nuyens, F., *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1973.

60. Cf. *De an* II iii 414b2: «*órexís*» (= «apetito») es el género, y abarca como especies la *epithymía*, el *thymós* y la *boulēsis* (cf. además *De an* III ix 432a32-37), que son, pues, las tres formas que asume el apetito. (a) La *epithymía* (= «deseo») es de lo placentero (*órexís tou hēdeós*, *Top* VI iii 140b27) que se da en el momento presente (cf. *De an* III x 433b8), en él no interviene ninguna instancia racional (cf. *Rhet* I x 1369a4, «*álogos órexís*»); (b) el *thymós* (= «impulso») es la manifestación no reflexiva de una tendencia (cf. *EN* III ii 1111b18-19), que por regla general es agresiva, con lo que se acerca a la ira (*orgē*); (c) la *boulēsis* es (según se explica en *EN* III iii-v) el apetito que se ha asociado a una reflexión. La versión corriente de «*boulēsis*» es «voluntad», pero, por no ver una posibilidad mejor, he preferido traducirla por «el querer», versión que, a mi juicio, permite reflejar con más fidelidad las distinciones y

oportunidad del tratamiento de las virtudes dianoéticas Aristóteles introducirá una distinción en la «parte» racional, la cual resulta consistir en una subparte «científica» (*tò epistēmonikón*) y una subparte «calculadora» (*logistikón*) u «opinativa» (*doxastikón*);⁶¹ con eso se completa el esquema.

La distinción, en la estructura del alma, entre una parte racional y una irracional (pero eventualmente dócil a la primera) sirve de base para distinguir dos especies de virtudes, las virtudes éticas (*ēthikai arētai*) y las virtudes intelectuales o dianoéticas (*dianoētikai arētai*).⁶² Las primeras son, pues, las virtudes de la parte apetitiva. Eso no significa, desde luego, que no dependan de todos modos de la parte racional, puesto que, como se verá, resultan, por lo pronto, de la regulación de los apetitos por aquella.

7. LA VIRTUD ÉTICA

De acuerdo con Aristóteles, las virtudes en general se diferencian de las capacidades naturales, como la de ver o la de

las correspondencias presentes en el texto griego. Se debe tener en cuenta, por una parte, que la lengua castellana no induce al lector a poner en relación «voluntad» con «querer» (*boulómat*); y que, por otra parte, como vierto «*hekōn*» y «*ákhōn*» por «voluntario» e «involuntario» (cf. *infra* la nota 380 de la traducción), la versión de «*boulēsis*» por «voluntad» daría lugar a la confusión conceptual que en este punto me parece notar en algunas traducciones españolas. La ocasional cercanía de «*thymós*» a «*orgē*» (*Rhet* II ii 1378a30-32) dificulta mantener una traducción constante del término, que hemos optado por verter a veces mediante «impulso» y a veces mediante «impulso [agresivo]», según el contexto; por otra parte, cf. *EN* III viii 1116b23-26, donde parece implicarse que el «*thymós*» es la base natural de la valentía; cf. *EN* VI xiii 1144b1-11. – En tres ocasiones (*EN* 1102b21; 1116b30 y 1180b23) Aristóteles emplea la palabra «*hormē*» con un sentido que parece equiparable al de «*thymós*», y que también hemos traducido por «impulso», aclarando en nota la diferencia terminológica en el original.

61. *EN* VI i 1139a4-15.

62. Cf. *EN* xiii 1103a4-10. Sobre la base de esta distinción se estructura en gran parte también el plan de la *Ética Nicomaquea*: las virtudes éticas son tratadas en los libros III (vi-xii), IV y V, y las dianoéticas en el VI.

oír, porque no nacen con nosotros, sino que se las adquiere, ya sea por medio de la enseñanza (*máthēsis*) o por medio de la costumbre (*éthos*).⁶³ La primera forma de adquisición corresponde a las virtudes dianoéticas y la segunda, a las virtudes éticas, que son, como se ha visto, las «excelencias» del carácter (*éthos*).⁶⁴ Esa es la respuesta básica de Aristóteles a la cuestión de la adquisición de la virtud.

No nacemos, pues, virtuosos, sino que llegamos a serlo; con todo, eso representa el desarrollo de una calificación natural, que es coextensiva con la condición de ser racional y equivale a una mera potencialidad. Únicamente desde esa perspectiva, esto es, de la de la «potencia primera», cabe hablar de una «virtud natural»;⁶⁵ pero la adquisición de la virtud en sentido estricto supone que esa capacidad indeterminada y ambivalente se convierta en la capacidad determinada, monovalente y estable que es el hábito (*héxis*),⁶⁶ el cual, a diferencia de lo que es pura potencia, solo puede ejercerse o actualizarse en un sentido,⁶⁷ lo cual lo hace comparable a la capacidad natural y justifica que se pueda caracterizar el hábito como una segunda naturaleza. El que tiene el hábito de la justicia, por ejemplo, quiere y realiza exclusivamente actos justos, y no actúa en sentido contrario.⁶⁸ Ese paso decisivo de la capacidad «indeterminada» a la «determinada» no se da por medio de una instrucción teórica, sino,

63. *EN* II i 1103a14-23. La caracterización coincide con la de las que en otros lugares del *corpus* (cf. *De int* xiii 23a1; *Met* IX ii a1036-b1; v 1047b31-33) se denominan «capacidades racionales» (*dynámeis metá lógou*), es decir, capacidades que lo son de la parte racional del alma.

64. Cf. la nota 248 de la traducción.

65. Cf. *EN* II i 1103a25-26; VI xiii 1144b4-17.

66. *EN* II v 1106a10-13.

67. La ciencia (*epistēmē*) y el arte (*téchne*) son, en cambio, capacidades bivalentes: el saber del médico habilita a este tanto para producir la salud cuanto la enfermedad; cf. *Top* I xiv 105b5; VI vii 145b35-146a3; VIII i 155b31; *Met* IV ii 1004a9, etc.

68. Cf. *tón enantíōn*, *Met* IX ii 1046b4-24. – En ese sentido se dice en *EN* II v 1106a5-6 que la virtud no es una capacidad.

según ya se ha visto, por medio del acostumbramiento, esto es, en definitiva, por medio de la educación moral, a la que Aristóteles le atribuye una gravitación decisiva.⁶⁹

El modelo de la adquisición del hábito práctico en que consiste la virtud ética es, para Aristóteles, el que ofrece el aprendizaje del hábito productivo que es el arte (*téchne*),⁷⁰ pues el hombre justo o el hombre valiente adquieren la justicia y la valentía realizando acciones justas y acciones valerosas, de la misma manera en que el constructor de casas adquiere su arte construyendo casas y el músico llega a ser músico tocando la cítara o la flauta. Ello solo en apariencia encierra un círculo, pues los actos del que está adquiriendo una técnica o una virtud no son más que externamente los mismos que los que realiza el que ya las ha adquirido, y no están acompañados de la misma disposición subjetiva.⁷¹

La virtud ética es, pues, hábito, y, por tanto, una cualidad (una *poiōtēs*),⁷² puesto que el hábito es, en Aristóteles, una forma de aquella, y se caracteriza por su estabilidad, rasgo que la distingue de la simple disposición (*diáthesis*) transitoria, por más que, de todos modos, el hábito nos dispone en general de una cierta manera. Es posible decir, entonces, que en el plano específicamente humano, que es el propio de estas virtudes,⁷³ las cualidades éticamente relevantes en nosotros son nuestros

69. Cf. *EN* II i 1103b24-25.

70. Aristóteles discute la noción de arte en *EN* VI iv.

71. Cf. *EN* II iv, en particular 1105a26-33. – La necesidad de un modelo para adquirir tanto una virtud cuanto un arte ilustra la ya señalada precedencia del acto respecto de la potencia: se puede pasar de la potencia indeterminada a la determinada porque la capacidad se da ya en acto en el maestro.

72. Cf. *Cat* viii 8b25.

73. Por contraposición al plano de las virtudes intelectuales, que, como se verá mucho más adelante, exceden en cierto modo el plano humano. En ese terreno, tiende a pensar Aristóteles, más que su carácter (*éthos*), cada uno de nosotros es su intelecto (*noûs*); cf. *EN* IX iv 1166a17; 22-23; viii 1168b28-35.

hábitos, y que cada uno es el conjunto de los hábitos que forman su carácter (su *êthos*), es decir, su «personalidad» empírica, moral y psicológica potencial, la cual, como se verá, se expresa en la actitud o en la disposición que adoptamos hacia nuestros afectos en general, y que se traduce o se actualiza en la realidad de la acción (*prâxis*). Cabe notar, además, que, por ser la virtud un hábito, su ejercicio no supone que al obrar el agente se formule a sí mismo una prescripción explícita, sino que escoge el fin de manera más bien espontánea, y eso se acompaña de la certeza de que se está en lo correcto aun cuando no se pueda ofrecer de ella una justificación conceptual.

Ahora bien, decir que la virtud ética es un hábito es indicar solo su género próximo. Su definición completa pide que se agregue la diferencia específica. Ello conduce a otra de las tesis centrales, y más conocidas, de Aristóteles,⁷⁴ a saber, que la virtud ética es un punto medio o una medianía (*mesotês, tò méson*), o bien el hábito de elegir, en materia de afectos y de acciones, que es la materia propia de la virtud ética, una medianía entre dos extremos.⁷⁵ Pues los valores éticos no se articulan, según Aristóteles, en díadas opositivas, sino en tríadas formadas por dos valores negativos, a saber, un exceso (*hyperbolê*) y un defecto (*êlleipsis*), que se oponen entre sí, y el valor positivo, que es el justo medio (*autò tò méson*) equidistante, en principio, de aquellos, con los que guarda al mismo tiempo una relación de oposición. Hay que subrayar que esa medianía no es una mera *aurea mediocritas* que represente la simple transacción entre los dos extremos, sino que es, desde el ángulo axiológico, el punto más alto (*akrotês*).⁷⁶ Por otra parte, no tiene la fijeza de una cantidad absoluta; es, en lugar de eso, una medida «relativa a nosotros» (*pròs hēmās*), esto es, proporcionada al agente y al contexto particular de su

74. En la que suele verse una influencia de la ética popular, de una raíz éticorreligiosa muy arcaica, y al mismo tiempo de la medicina.

75. Cf. *EN* II vi 1106b14-28.

76. Cf. *EN* II vi 1107a8.

acción,⁷⁷ si bien como regla o forma general de la virtud ética es invariable.

La virtud es, por tanto, un hábito electivo (*héxis proairetikê*) de hallar y escoger el punto medio⁷⁸ en el ámbito que es propio de ella, puesto que toda virtud ética se refiere específicamente a una especie determinada de afectos o acciones. Aristóteles las estudia con un grado bastante variable de detalle desde el capítulo v del libro IV hasta el final del V.⁷⁹

8. LA ACCIÓN

La acción propiamente dicha, esto es, la moralmente relevante es, para Aristóteles, ante todo, aquella cuyo punto de partida (*arkhê*) está en el agente, y en la que este tiene conocimiento de las circunstancias en que se desarrolla su acción.⁸⁰ Únicamente en ese caso hay en un acto «voluntariedad».⁸¹

77. Cf. *EN* II vi 1106a26-b7.

78. La definición de II vi 1106b 36-1107a1-2 encierra una referencia al hombre prudente (*phrónimos*) que anticipa el papel que desempeña en ello la virtud (dianoética) de la prudencia (*phrónêsis*), tratada en particular más adelante, en VI viii y xi. Según se verá, la apelación al hombre prudente o al hombre bueno recurre en otros lugares decisivos de la explicación aristotélica.

79. Cf. *infra* el punto 9 de esta «Introducción».

80. Cf. *EN* III i 1111a22-24.

81. Aristóteles parte en este punto de la oposición *hekousion* : *akoúsion*, procedente, a lo que parece, de la tradición jurídica; cf. *EN* III i 1110a30-35 y la nota 380 de la traducción. – Es involuntario el acto forzado en el que el agente sufre la acción de una *vis absoluta*; es distinto, y más problemático, el caso en que el agente sufre una *vis coactiva* y actúa por temer un mal mayor: el acto es involuntario *in abstracto*, pero voluntario en la situación concreta. También es involuntario el acto realizado sin conocer del todo las circunstancias de la acción si esa ignorancia ha sido inevitable y el agente, al tomar conocimiento de lo que ha hecho, experimenta pesar; si no lo experimenta, es «no voluntario» (cf. II i 1110b18-1111a2). Esa ignorancia no es la misma que la del bien en general o la de la ignorancia de las circunstancias por una causa de la que se es responsable, como la ebriedad. – Esas

Ese solo rasgo no basta, empero, para que la cualidad del acto pueda ser apreciada y el acto manifieste la constitución ética del agente: tan solo el acto «elegido» lo puede hacer. Ahora bien, la elección (*proairesis*) no es ni fruto de un impulso (*thymós*), ni consiste en una reacción automática del deseo (*epithymía*); tampoco se la puede identificar sin más con el querer (*boulēsis*), y menos con la opinión (*dóxa*): lo definitorio de la elección es, según Aristóteles, el que recaiga en lo que antes ha sido objeto de una deliberación (*bouleusis*).⁸²

Ahora bien, el campo de lo deliberable es el de lo que está en nuestro poder (*en hēmín*) y se ajusta a la regularidad relativa de lo que se da «en la mayoría de los casos» (*tò hōs epì tò poly*); de todas maneras, se enmarca en el terreno de lo contingente, en el que la incidencia de los factores aleatorios e imprevistos es, en mayor o en menor grado, siempre posible.⁸³ Por otra parte, la deliberación no recae en el fin (*télos*) de la acción sino en los medios (*tà pròs téle*),⁸⁴ pues el hombre virtuoso no delibera acerca de si ha de querer el bien o no ha de quererlo, ya que su deseo está acostumbrado a dirigirse al bien, esto es, al punto medio, y se dirige unívocamente a él. Una vez puesto el fin por el apetito (*órexís*), el proceso de la deliberación se desenvuelve como una búsqueda que asume la forma de un razonamiento regresivo que establece las condiciones inmediatas del cumplimiento del fin, y, a continuación, las condiciones de esas condiciones, y así sucesivamente, hasta llegar a una condición

observaciones se complementan con las distinciones incluidas en *EN* V viii 1135a15-1136a9: la ignorancia y la coacción pueden dar lugar a actos *accidentalmente* justos o injustos que no expresan la cualidad de justo o de injusto del agente ni le son imputables; por otro lado, para determinar la responsabilidad del agente conviene distinguir entre el error (*hamártēma*), el hecho desafortunado (*atykhēma*) y el acto injusto (*adikhēma*). Para Aristóteles, solo la intencionalidad de causar el mal, esto es, la elección deliberada de producirlo en el otro es un acto injusto que ningún atenuante puede mitigar.

82. Cf. *EN* III iii 1112a15-17; 1113a4-5.

83. Cf. *EN* III iii 1112a30-b7.

84. *EN* III ii 1111b26-27; iii 1112b11-12; 33-34; 1113a13-14.

que el agente puede cumplir inmediatamente.⁸⁵ El resultado es, pues, un plan o un proyecto que abarca los pasos o los medios que han de llevar al fin, y la acción (*prāxis*) en sentido restringido, que no es sino el cumplimiento de ese plan,⁸⁶ consiste en la concreción de los pasos en sentido inverso al que ha tenido el razonamiento, esto es, comenzándose por la condición última y pasando por las condiciones intermedias hasta llegar a la condición primera del fin, de modo que el punto de llegada de la acción es lo mismo que ha sido el punto de partida de la deliberación.⁸⁷

La elección, había dicho Aristóteles, recae en lo que antes ha sido determinado deliberativamente, esto es, según se ve ahora, recae en la secuencia de los medios más el fin, así que el apetito (*órexís*), que en principio estaba dirigido al fin,

85. Por cierto, es posible que en el curso de la deliberación se advierta que uno de los pasos no es factible para el agente, en cuyo caso la acción no es viable; cf. *EN* III iii 1112b24-26; el proceso deliberativo define, pues, la factibilidad de la acción para el sujeto concreto que delibera y en el contexto concreto de la acción.

86. Cf. *EN* III iii 1112b15-16; b33-1113a2. Parece claro que en su análisis de la deliberación práctica Aristóteles toma como punto de referencia su propio análisis de la estructura de la producción como proceso que comprende dos etapas, la deliberación o reflexión (*noēsis*) y la ejecución (*poiēsis* propiamente dicha); cf. *Met* VII vii. La deliberación es indispensable toda vez que se persigue un fin (productivo o práctico) porque la producción y la acción humana se desenvuelven, como se ha señalado, en el marco de lo particular y contingente, donde, por más que la experiencia del pasado haya puesto de manifiesto esta o aquella regularidad, las cosas han de exhibir siempre rasgos nuevos que los conceptos y las reglas aprendidas no pueden anticipar. Solo en determinadas artes, como la escritura, el procedimiento puede estar lo bastante codificado para que la necesidad de deliberar llegue a ser nula o casi nula, y en ese sentido se puede decir que el arte no delibera (*hē tékhnē ou bouleúetai*; *Phys* II viii 199b27); pero, en principio, no se puede excluir la eventual incidencia de factores contingentes que obliguen a tomar decisiones que no se basan en ninguna regla predefinida; cf. el ejemplo del arte del piloto en *EN* III iii 1112a34-b8.

87. Cf. *EN* III iii 1112b32-33; para decirlo con la conocida fórmula latina, *primum in intentione, postremo in executione*.

se dirige ahora a toda la secuencia, pasando con ello a ser «querer» (*boulēsis*), es decir, «voluntad»,⁸⁸ o un deseo aliado a la reflexión deliberativa.⁸⁹ Ese querer, que lo es de que los medios se concreten prácticamente, es el punto de partida inmediato (la *arkhē*) de la acción.⁹⁰

Desde otra perspectiva, el punto de partida primero de la acción es lo apetecible (*tò orektón*), esto es, el bien, que es lo que pone en movimiento a todas las manifestaciones del apetito, puesto que no es posible sino apetecer el bien.⁹¹ La cuestión

88. Cf. la nota 60.

89. Para Aristóteles, la mediación deliberativa es, desde luego, un elemento específicamente humano y no se da, por tanto, en lo que en los demás animales es el correlato de la acción, esto es, en el movimiento como cambio de lugar (*kinēsis katà tópon*). El movimiento animal supone, como la acción, según se verá *infra*, la capacidad de discernir lo que es bueno (*De an* III ix 432a19, *tò kritikón*), capacidad que radica en la sensación y se acompaña de placer y de dolor, afectos correlativos de lo benéfico y lo dañino, y de los movimientos de acercamiento y de huida (*De an* III vii 431a10-14; *EN* VI i 1139a 20-22); en algunos animales interviene también la imaginación derivada de la sensación (*aisthētikē phantasia*); en el hombre, una imaginación deliberativa (*bouleutikē phantasia*; cf. *De an* III xii 433b29-434a5) que es sin duda la que hace posible la planificación de la acción o deliberación, tal como se la describe en *EN* (donde no se apela, sin embargo, a la noción de *phantasia*). En el *De an* se precisa, además, que el pensamiento práctico (*praktikē diánoia*), considera las posibilidades prácticas de antemano en el plano imaginario, y que eso supone un sentido del tiempo, el cual amplía el horizonte de lo posible más allá del presente, donde impera el placer como única modalidad del bien, y hace lugar a la eventual oposición entre el deseo de lo sensible (*epithymia*) y el futuro tenido en cuenta por el intelecto; cf. *De an* III x 433b7-10; *De motu* 701a33-36.

90. De la acción (*praxis*) en sentido restringido (puesto que en sentido amplio abarca el conjunto del proceso reconstruido por Aristóteles), esto es, la secuencia formada por (1) la posición del fin (*órexis*), (2) la deliberación (*bouleusis*), (3) la elección (*proairesis*), y (4) la realización (*praxis*).

91. De acuerdo con el *De anima*, el apetito es, en efecto, movido por el bien, y mueve a su vez a la capacidad de reflexión práctica (*De an*

es aquí, desde luego, si lo que se persigue en la acción es el bien sin más o lo que a uno *le parece* bueno. Aristóteles apela a la distinción, no carente de problematización, entre el bien aparente (*tò phainómenon agathón*) y el bien real, y, en un gesto semejante a aquel con que se ha apelado al hombre prudente a fin de establecer la norma de la virtud,⁹² remite ahora a la figura del virtuoso (*spoudaíos*), en la que se reconoce al mismo hombre prudente, como canon y medida de lo bueno:⁹³ el bien es en todos los casos norma de la decisión, pero la norma correcta es la del bien como se le presenta al hombre bueno. En esta materia, agrega, es posible engañarse, como es el caso del común de los hombres, y ello a causa de la influencia del placer y del dolor, que se constituyen en ellos en criterios absolutos del bien y del mal.⁹⁴

9. LAS VIRTUDES ÉTICAS

Aristóteles enumera y analiza doce virtudes éticas, que consisten en otros tantos puntos medios entre excesos y defectos en el eje de la especie de afectos o de acciones que forman su dominio propio y en el que cada una representa, en conformidad con la doctrina del justo medio, la proporción debida. Así,

III x 433b15: *tò kinoûn kai kinoûmenon*; cf. b15-19); el bien es, por su parte, «inmóvil» (*akinēton*, b15).

92. Cf. *EN* II vi 1107a1.

93. *EN* III iv 1113a33: *hōsper kanōn kai métron*.

94. Cf. *EN* III iv 1113a34-b2. A juicio de Aristóteles uno es responsable de eso, como en general se es responsable de la bondad y de la maldad. Afirma categóricamente (para aplicar de modo anacrónico una noción moderna) la libertad de elegir o no elegir («donde está el *no*, también está el *sí*»; *EN* III v 1113b8). Ni la ignorancia (aducida por Sócrates) ni el argumento de que uno es inducido por el carácter a actuar o a ver las cosas de determinada manera, atenúan, a su juicio, la responsabilidad del agente, como, según explica, lo prueba sobre todo la práctica de los legisladores y la manera de ver común; cf. *EN* III v 1113b21-1114a31.

en el terreno de los afectos (*páthē*)⁹⁵ básicos, el temor (*phóbos*),⁹⁶ el placer (*hēdonē*) y la ira (*orgē*), se pueden reconocer, piensa Aristóteles, tres virtudes éticas⁹⁷, la valentía, la moderación y la apacibilidad.⁹⁸

AFECTOS	EXCESO	MEDIANÍA	DEFECTO
temor	cobardía (<i>deilia</i>)	valentía (<i>andreia</i>)	osadía (<i>thrasýtēs</i>)
placeres	intemperancia (<i>akolasia</i>)	moderación (<i>sōphrosynē</i>)	insensibilidad (<i>anaisthesia</i>)
ira	irascibilidad (<i>orgilotēs</i>)	apacibilidad (<i>praotēs</i>)	incapacidad de airarse (<i>aorgēsia</i>)

En los tres órdenes se comprueba con claridad una cosa que vale para las virtudes éticas en general, a saber, que se

95. La palabra «*páthos*» tiene en Aristóteles (y en la lengua griega en general) un uso muy amplio que abarca una variedad muy grande de fenómenos; en el terreno psicológico alude a aquellos en los que la *psykhē* es pasiva; cf. *Met* V 1022b15. En la gran mayoría de sus ocurrencias en *EN* parece aludir a «estados afectivos» como los enumerados en II v 1105b21-23 y *De an* I i 403a16-18, donde se subraya la concomitancia de una repercusión corporal.

96. El temor y su opuesto, la osadía: el exceso en el uno es la deficiencia en el otro; cf. *EN* III vii 1107a33-b4.

97. Las cuales se relacionan, por otra parte, con los dos aspectos de la parte «apetitiva» (*tò orektikón*), a saber, la moderación con el deseo (*epithymía*), y la valentía y la apacibilidad con el impulso (*thymós*); cf. la nota 60.

98. Cf. *EN* III vi-ix (la valentía); III x-xii (la moderación); IV v (la apacibilidad).

relacionan con el placer y el dolor,⁹⁹ los cuales, aparte de ser afecciones de por sí, son concomitantes de las restantes afecciones particulares.¹⁰⁰ Según Aristóteles, el placer y el dolor son factores poderosos de condicionamiento de las acciones y la razón última de la falta de concordancia entre lo que es lo debido y lo que se hace.¹⁰¹ En el ámbito de la valentía, el temor es específicamente el temor a sufrir el dolor físico y la muerte en el campo de batalla;¹⁰² en el ámbito de la moderación, el placer es el placer que se liga a las sensaciones táctiles y gustativas;¹⁰³ en el ámbito de la ira, el dolor se integra en ese sentimiento, el cual está asociado al mismo tiempo al placer de la esperanza de un desquite o en su concreción.¹⁰⁴

La disposición apropiada respecto de esos afectos no consiste, pues, en erradicarlos de sí, como más tarde plantearán otras filosofías, sino en experimentarlos en la medida justa, cosa que, como se ha visto, depende de la situación: el hombre virtuoso experimenta temor, placer y enojo como debe, cuando debe, donde debe, en relación con quien debe y por la razón debida, todo lo cual se define según las particularidades de cada circunstancia.

Dos pares de virtudes tienen como dominios respectivos las acciones concernientes al dinero (darlo o recibirlo) y al reconocimiento o a «los honores» que se reclaman por el valor o el

99. Cf. *EN* II iii 1104b8-9.

100. Cf. *EN* II v 1105b23; *De an* II 413b23; III 428b25-429a9.

101. Cf. *EN* II iii 1104b8-9.

102. Cf. *EN* III vi 1115a24-b6 y todo el capítulo viii.

103. Cf. *EN* III x 1118a23-b1.

104. Cf. *EN* IV v 1125b37; a20-22; *Rhet* II ii 1378a30: *metà lýpēs*; 1378b1-2; *Rhet* II ii. – En rigor, la ira no es en Aristóteles meramente un afecto sino un apetito de desquite (*órexis* [...] *timórias*, *ibid.*) suscitado por una injusticia (*ENV* viii 1135b28-29) o por un desprecio aparentes (*Rhet* II 1378a30-31); ese apetito es irracional (*álogos órexis*, como la *epithymía*, *Rhet* I x 1369a4), y lleva a causarle, o a procurar causarle, al otro, un dolor que compense el dolor que a uno se le ha causado (cf. *De an* I i 403a30-31: *órexin antilypéseōs*).

prestigio de que se es merecedor. En uno y otro par se establece al mismo tiempo una distinción según se trate de pequeñas o de grandes cantidades de dinero o de grandes o pequeños honores. En las pequeñas sumas de dinero el hábito del justo medio es la generosidad (*eleuthería*),¹⁰⁵ y en las grandes sumas o erogaciones, la magnificencia (*megaloпрépeia*),¹⁰⁶ en los grandes honores, la magnanimidad (*megaloпрsykhía*),¹⁰⁷ en tanto que la virtud de los pequeños honores carece de denominación.¹⁰⁸

ACCIONES	EXCESO	MEDIANÍA	DEFECTO
dar y recibir pequeñas sumas	prodigalidad (<i>asōtía</i>)	generosidad (<i>eleuthería</i>)	tacañería (<i>aneleuthería</i>)
dar y recibir grandes sumas	vulgaridad (<i>banausía</i>)	magnificencia (<i>megaloпрépeia</i>)	mezquindad (<i>mikroпрépeia</i>)
pretender grandes honores	vanidad (<i>khaunótēs</i>)	magnanimidad (<i>megaloпрsykhía</i>)	pusilanimidad (<i>mikroпрsykhía</i>)
pretender pequeños honores	ambición (<i>philotimía</i>)	(anónimo)	falta de ambiciones (<i>aphilotimía</i>)

Otras tres virtudes tienen como ámbito aspectos de las relaciones sociales: la amabilidad (*philía*),¹⁰⁹ que es la medianía en materia

105. Cf. *ENIV* i.

106. Cf. *ENIV* ii.

107. Cf. *ENIV* iii y la nota 351 de la traducción.

108. Cf. *ENIV* iv.

109. Cf. *ENII* vii 1108a23-30 y la nota 361 de la traducción.

del agrado que se produce a los otros en el trato;¹¹⁰ la veracidad (*alētheia*), que es la virtud de decir de sí lo que uno es, sin simular ni disimular;¹¹¹ y la gracia o ingeniosidad (*eutrapelia*), que es la virtud cuyo dominio son las distracciones o las diversiones.¹¹²

ASPECTOS	EXCESO	MEDIANÍA	DEFECTO
agrado en general	obsequiosidad; adulación ¹¹³	amabilidad (<i>philía</i>)	pendenciosidad (<i>dýseris</i>)
dichos acerca de uno mismo	jactanciosidad (<i>alazoneía</i>)	veracidad (<i>alētheia</i>)	ironía (<i>eirōneía</i>)
agrado en las diversiones	bufonería (<i>bōmolokhía</i>)	gracia (<i>eutrapelia</i>)	rusticidad (<i>agroikía</i>)

Por último, en el terreno de los sentimientos Aristóteles precisa otras dos tríadas, una sola de las cuales corresponde propiamente al ámbito de las virtudes, a saber, la que tiene como dominio el placer y el dolor que se experimentan ante lo que les acontece de bueno o de malo a los otros. La medianía es allí la indignación (*némesis*) por la prosperidad inmerecida; el exceso, la envidia (*phthónos*), y el defecto, la malignidad

110. Cf. *ENIV* vi.

111. Cf. *ENIV* vii.

112. Cf. *ENIV* viii.

113. El obsequioso (*áreskos*) se excede en amabilidad sin un interés ulterior, mientras que el adulador (*kólax*) lo hace con vistas a una ganancia; *ENII* vii 1108a28-29.

(*epikhairekakía*).¹¹⁴ Por último, el pudor o vergüenza (*aidós*, *aískhynē*), es un hecho solo afectivo del que no cabe hablar propiamente como de una virtud; no obstante, el vergonzoso puede ser colocado en un punto medio equidistante del tímido (*kataplēx*) y del desvergonzado (*anaískhynthos*).¹¹⁵

10. LA JUSTICIA

La justicia es también una virtud ética, como las precedentes, pero por su sesgo y por la modalidad del tratamiento de que es objeto, contrasta con aquellas en más de un aspecto. Por una parte, sin dejar de representar, como virtud, una excelencia individual, la justicia conlleva a la vez una referencia al ámbito comunitario y jurídico, puesto que su ejercicio concierne o afecta al otro, al semejante, y por eso en cierto modo resume la eticidad en aquel ámbito. Por otra parte, la noción ostenta una complejidad y una riqueza mayores que las de las otras virtudes éticas, lo que reclama de Aristóteles un análisis más matizado y extenso que el de aquellas.¹¹⁶

El punto de partida metodológico es la indagación, con ayuda del instrumental analítico elaborado en el marco de la dialéctica, de la estructura conceptual implicada en el uso de los antónimos «justo» (*dikaion*) e «injusto» (*ádikon*).¹¹⁷ Ese análisis pone de manifiesto la multivocidad de la noción de justicia,¹¹⁸ pues en su aplicación se reúnen dos núcleos conceptuales que es menester diferenciar y precisar, a saber, el de la justicia como legalidad y el de la justicia como equidad, puesto que es hombre justo tanto

114. Cf. la nota 366 de la traducción.

115. Cf. *ENV* ix.

116. Cf. Bien, G., «Gerechtigkeit bei Aristoteles», en: Höffe, O. (comp.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin, 1995; Hamburger, M., *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, 1951.

117. Cf. *ENV* i 1129a11-31 y las notas correspondientes en la traducción; cf. asimismo la nota 35 de la presente «Introducción».

118. *ENV* i 1129a26.

(a) el que se atiene a la ley (el *nótimos*) cuanto (b) el que toma para sí lo que debe cuando se trata de repartir bienes o males (el *isos*); en tanto que es injusto tanto (a) el que se aparta de la ley (el *paránomos*), cuanto (b) el que toma para sí de más cuando se trata de repartir bienes (el *pleonéktes*), y de menos cuando se trata de repartir males (el *ánisos*).¹¹⁹

La justicia en el sentido (a), sostiene Aristóteles, se confunde con la virtud completa (*teleia aretē*), esto es, su posesión y su ejercicio se identifican con la posesión y el ejercicio de todas las demás virtudes éticas, puesto que lo que las leyes mandan hacer son, en suma, los actos de cada una de aquellas,¹²⁰ aunque, como hemos anticipado, con la precisión de que es el ejercicio de esas virtudes en tanto afectan al otro o «en relación con el otro» (*pròs allon*).¹²¹

El interés de Aristóteles se centra preferentemente en el sentido (b) de «justo», esto es, en lo que caracteriza como lo justo «en particular» (*en mérei*), que es una forma específica de virtud, distinta de las virtudes particulares ya estudiadas e incluidas, como se ha visto hace un momento, en la justicia entendida como legalidad. Hay, en efecto, según Aristóteles, una virtud tal, cuyo ámbito específico es el de los bienes externos en general (el dinero, los honores, la seguridad personal), a los que nos sentimos inclinados en razón del placer asocia-

119. Cf. *ENV* i 1129a32-b1 y las notas correspondientes de la traducción.

120. Por ejemplo, al ordenar que en el combate uno se mantenga en su puesto, manda ser valiente; al castigar el adulterio, manda ser moderado, etcétera; cf. *EN* i 1129b14-25. Cabe notar que para Aristóteles la legalidad no es, empero, justa en sentido absoluto, sino solo «en cierto sentido» (*pōs*, 1129b12), y ello en razón del carácter instituido, y no forzosamente «natural» de las leyes.

121. Cf. *ENV* i 1129b26-1130a8. – La justicia, según muestra Aristóteles, supone, además, en todos los casos una alteridad, de manera que no es posible cometer injusticia contra uno mismo; cf. *ENV* xi, en particular 1138a14-28.

do al hecho de obtenerlos.¹²² Esa virtud es la que se ejerce toda vez que se trata de distribuir bienes de esa clase (o sus contrarios), cosa que ocurre tanto en el dominio comunitario cuanto en el jurídico, a los que corresponden precisamente sus dos formas, a saber, la justicia distributiva (*dianemētikón*) y la reparatoria o correctiva (*diorthōtikón*).¹²³ La primera atañe al reparto de los bienes comunes en la comunidad política (o en una sociedad particular); la segunda concierne a los contratos (*synallágmata*).¹²⁴

En ambos casos el ejercicio de la justicia está presidido por la idea de igualdad (*tò íson*), que es el rasgo que define a la justicia en general, y que representa el término medio que escoge el hombre justo. La igualdad en cuestión es una relación analógica o proporcional, «geométrica» en la distributiva, y «matemática» en la reparatoria, que Aristóteles expresa en fórmulas de carácter cuantativo.¹²⁵ En la justicia distributiva se trata de que cada uno reciba, de los bienes o de los males comunes, una parte que sea proporcional a su mérito;¹²⁶ en la justicia reparatoria no cuenta el mérito de las partes sino el daño infligido y sufrido;¹²⁷ la tarea del que hace justicia consiste, en este caso, en restarle al que causó el daño

122. Cf. ENV ii 1130b2-5.

123. Cf. ENV ii 1130b30-1131a1.

124. En los que Aristóteles diferencia los «voluntarios» y los «involuntarios»; cf. ENV ii 1130a1-9. Los primeros interesan al derecho civil, y los segundos al derecho penal.

125. Cf. ENV iii 1131b3-9 y la nota 790 de la traducción; y I iv 1132a32-b9 y la nota 806 de la traducción; de ese modo se define en cada caso el justo medio según se expresa en la respectiva forma de justicia.

126. El mérito (*axía*) como criterio general es admitido, dice Aristóteles, unánimemente, pero se define de una manera específica según el sistema político en vigencia, de manera que parece estar afectado por el mismo carácter convencional de la justicia como legalidad; cf. ENV iii 1131a25-31 y la nota 120 de la presente «Introducción».

127. Cf. ENV iv 1132a2-6.

el beneficio obtenido con ello y restituirselo al afectado.¹²⁸

Las formas de la justicia que se acaban de resumir no responden al principio de la simple reciprocidad (*tò antipepenthós*), esto es, a la idea de que, como en la ley del Talión, hacer justicia es sencillamente devolver lo mismo que se ha recibido.¹²⁹ Esa idea es, en cambio, aplicable en lo que tradicionalmente se ve como una tercera modalidad de la justicia que implícitamente se suma a las dos ya señaladas, a saber, la llamada justicia «conmutativa», que es la forma que la justicia asume en las transacciones comerciales;¹³⁰ su cumplimiento asegura, por otra parte, la persistencia de la asociación de los hombres en una comunidad, puesto que la raíz de la asociación política se halla, según Aristóteles, en la incapacidad de todo hombre para satisfacer todas sus necesidades, por lo que requiere de los otros los productos que él no puede producir u obtener por sí mismo; por eso debe cambiar los suyos por los de otros, y eso es posible solo sobre la base de la reciprocidad.¹³¹ La justicia del intercambio consiste, una vez más, en la igualdad, que en este caso es la igualdad del valor de los productos, y responde asimismo a la idea de proporcionalidad. Esa igualdad asegura que, tras haberse realizado la transacción, ambas partes posean, en términos de valor, lo mismo que poseían antes de ella; de ser así, la transacción habrá sido justa.¹³² Ahora bien, el mero trueque requiere que ambas partes al mismo tiempo necesiten de lo que el otro ha de darle por lo suyo, y que los productos sean equivalentes y conmensurables. A juicio de Aristóteles, la moneda, a la que ve como un sustituto simbólico de la

128. Cf. ENV iv 1132a24-32. En ello la idea de castigo no parece estar presente, así que en el caso de un robo, la justicia se alcanzaría con la sola restitución de lo robado, y cabe suponer, que en hechos como el homicidio se obligaría a un resarcimiento.

129. Cf. ENV v 1132b21-31.

130. Cf. ENV v 1132b31-1133b28.

131. ENV v 1132b31-1133a5; cf. Pol II ii 1261a30-31.

132. Cf. ENV v 1133a5-18.

necesidad,¹³³ ha sido introducida con el fin de contar con una medida común que haga conmensurables productos por lo común tan heterogéneos como lo son un par de zapatos, una cama y una casa; y, si en el momento no se tiene necesidad de lo que el otro puede dar, la moneda asegura la posibilidad de obtenerlo en el futuro, cuando esa necesidad surja, dando, a cambio, el dinero que ahora se recibe.¹³⁴

En todos los casos la justicia exhibe, según Aristóteles, la estructura de la virtud ética en general, esto es, consiste en un justo medio, solo que entre padecer injusticia y cometerla, de modo que el mismo disvalor ocupa en este caso los dos extremos.¹³⁵

Las reservas que, según se ha visto,¹³⁶ Aristóteles manifiesta en relación con la justicia como legalidad parecen fundarse en la idea de que en las leyes coexisten en realidad dos formas heterogéneas de la justicia, a saber, la justicia de raíz natural (*physikón*) y la justicia de raíz convencional (*nomikón*).¹³⁷ En este punto recoge Aristóteles el tópico de la oposición entre el *nómos* y la *phýsis* como fundamentos posibles de las reglas jurídicas y éticas, que fue introducido o al menos popularizado por los sofistas en el siglo V a. C. Pese a las probables lagunas del texto correspondiente, parece claro que Aristóteles enfrenta la tesis de que todas las formas jurídicas, por ser variables, son convencionales, y no naturales, pues, se supone, la naturaleza es invariable. La réplica de Aristóteles es que la naturaleza es invariable solo en el plano de la realidad física, no en el de la realidad humana, en la que aun lo natural varía, y ello en razón de su plasticidad, que la vuelve susceptible de ser modelada por la costumbre o, diríamos hoy, por la cultura.¹³⁸

133. Cf. ENV v 1133a28-31.

134. Cf. ENV v 1133a19-b28.

135. ENV v 1133b29-1134a1.

136. Cf. las notas 120 y 126 de esta «Introducción».

137. Cf. ENV vii 1434b17-18.

138. Cf. ENV vii: al ejemplo del fuego, «que quema tanto aquí cuanto

En toda comunidad política hay, por cierto, leyes que reposan tan solo en una convención, y son, por tanto, contingentes, como las unidades de peso y de medida.¹³⁹ Pero las que tienen su raíz en la naturaleza no están menos sometidas al cambio, en razón de que la ley escrita refleja solo imperfectamente la naturaleza,¹⁴⁰ como lo pone de manifiesto, además, la consideración de la dinámica de la tradición legal.

En efecto, la dificultad (*aporía*) que encierra la idea de equidad (*epieikeía*)¹⁴¹ muestra que la legalidad y la justicia pueden estar en tensión o en contradicción. Pues, dice Aristóteles, se reconoce en la equidad un valor positivo, al punto de que «equitativo» (*epieikēs*) se emplea en lugar de «bueno» (*agathós*); pero a la vez se diferencia la equidad de la justicia, lo cual parecería implicar que lo equitativo no es justo o que lo justo no es bueno. La paradoja se resuelve por medio de la distinción conceptual entre la justicia legal y la justicia natural.¹⁴² Ambas

entre los persas» (1134b25-26), se contraponen el de la mano derecha (1134b33-35), que por naturaleza es la más fuerte; la práctica puede hacer, sin embargo, que la mano izquierda desarrolle la misma capacidad que la derecha. — La variación de los placeres naturales parece ser un fenómeno afín a ese; cf. ENV iii xi 1118b8-15.

139. Cf. ENV vii 11134b35-1135a3.

140. Cf. además ENV VIII xiii 1162b21-28, donde a propósito de los modos de acordar las transacciones se introduce la oposición entre «ley escrita» y «ley no escrita», que parece equivalente, aunque no idéntica, a la oposición entre ley convencional y ley natural. Aquella distinción también se halla en *Rhet* I x, donde la ley natural se caracteriza como «común» (*koinós*) o «universal», y la escrita como «propia» (*ídios*) o «particular». Estas son las de una comunidad política determinada, mientras que las otras se supone que son reconocidas por todos los hombres (*koinòn dè hōsa ágrapha pásin homologeisthai dokei*, I x 1368a8; cf. I xiii 1373b4-9), aun cuando no estén unidos por un vínculo asociativo positivo.

141. Cf. ENV VIII x 1337a31-b5. — Al parecer, Aristóteles fue el primero y decisivo teorizador de la equidad como se la entiende aun modernamente. — Cf. Platón, *Político* 294a; *Leyes* 757d-e, 875c.

142. Cf. ENV x 1137b24-25; la justicia «en sentido absoluto» (*haplós*) representa allí la justicia natural.

son formas de la justicia, según se ha dicho antes,¹⁴³ y, sin duda, la primera,¹⁴⁴ la natural, es, a los ojos de Aristóteles, superior a la otra o, sencillamente, la «verdadera» justicia. Lo equitativo expresa en realidad la justicia natural, y la justicia a la cual se lo contrapone, y de la cual en ocasiones se ve que difiere, es la justicia convencional. Por eso lo que el hombre equitativo hace es *corregir* la justicia legal atendiendo a la justicia natural en los casos en que la aplicación mecánica de aquella sería, para la sensibilidad del hombre justo, injusta. Esa corrección es indispensable porque la formulación de toda ley es ineludiblemente general y no puede prever las singularidades de cada caso particular en el que quepa aplicarla. De manera que el hombre equitativo la adecua al caso presente de acuerdo con lo que entiende que ha sido la intención del legislador y dice lo que este diría si se hallara presente;¹⁴⁵ se pronuncia, pues, de acuerdo con la justicia a la que la voluntad legislativa apunta idealmente.¹⁴⁶

La equidad supone, pues, una sensibilidad hacia lo que es justo (y al mismo tiempo hacia el otro, hacia el semejante), que está emparentada con la prudencia¹⁴⁷ y es afín a esta en la medida en que es ella misma de índole prudencial y no «técnica». Tal sensibilidad se halla, según muestra Aristóteles, en la base de la hermenéutica legal correcta, opuesta a la visión estática del juez que se aferra al sentido literal las leyes.¹⁴⁸

143. En *ENV* vii 1134b18-19.

144. Cf. *ENX* ix 1136b34: «*tò prōton [dikaion]*».

145. *ENV* x 1137b23.

146. Tal como las formas de organización política reales apuntan a la forma óptima; cf. *ENV* vii 1135a3-5.

147. El lazo de la equidad con la prudencia se da a través de la noción de «*gnōmē*»; cf. *ENVI* xi 1143a19-24.

148. Cf., además, *Rhet* I xiii 1374b10-22.

11. LAS VIRTUDES DIANOÉTICAS

El estudio de las virtudes se completa con la consideración de las virtudes dianoéticas, es decir, de las virtudes de la «parte» racional del alma, ya distinguidas, según se ha visto,¹⁴⁹ de las virtudes éticas, que son las de la «parte» apetitiva o irracional. Al considerar las virtudes dianoéticas Aristóteles aclara al mismo tiempo aspectos de la virtud ética que en los libros precedentes había dejado en suspenso.¹⁵⁰

Antes de determinar los hábitos que representan las excelencias de la razón es menester, según Aristóteles, distinguir en esa «parte» del alma, dos subpartes, de acuerdo con la índole de los objetos con que se relacionan, pues mediante la razón podemos, por un lado, conocer entidades necesarias e invariables y, por otro, entidades contingentes y variables; en correspondencia con eso, y en razón de la afinidad que cabe suponer que se da entre lo que conoce y lo que es conocido, habrá una subparte «científica», especializada en el conocimiento de las entidades necesarias, y una «calculadora», especializada en el de las entidades contingentes, como lo son las cosas humanas.¹⁵¹

La función propia (el *érgon*) de la parte racional en general es la de captar la verdad (*alētheúein*); como, según se acaba de señalar, esa parte tiene dos caras, habrá dos virtudes o formas óptimas de desempeñar esa función, esto es, en suma, un hábito teórico y uno práctico, que serán los más valiosos de cada una de las subpartes.¹⁵²

149. Cf. el punto 6 *in fine* de la presente «Introducción».

150. En relación con lo que sigue, cf. Aubenque, P., *La prudence selon Aristote*, Paris, 1997.

151. Cf. *ENVI* i 1139a3-15.

152. Cf. *ENVI* i 1139a15-16: *hē beltistē hēxis*. – La noción de justo medio es específica de la virtud ética y no se aplica, por tanto, a la virtud dianoética.

Ahora bien, los hábitos racionales son cinco: el arte (*tékhnē*), la ciencia (*epistēmē*), la prudencia (*phronēsis*), la sabiduría (*sophía*) y el intelecto (*noûs*).¹⁵³ De ellas, el arte y la prudencia versan acerca de lo contingente,¹⁵⁴ y la ciencia, la sabiduría y el intelecto, acerca de lo necesario. Es claro para Aristóteles que la sabiduría no es sino la reunión del intelecto y la ciencia,¹⁵⁵ y que constituye la excelencia de la subparte «científica» del alma.¹⁵⁶

Por su lado, el arte y la prudencia comparten la condición de ser «hábito racional verdadero»,¹⁵⁷ esto es, de hábito de la parte racional, que acierta con la verdad, da con ella o la capta, en el ámbito de lo contingente; la diferencia entre ambas emana de que el fin del arte es la producción y el de la prudencia es la acción, y esos fines, insiste Aristóteles, son irreductiblemente diversos.¹⁵⁸ El arte acierta con la verdad en cuanto a la manera de llevar a la existencia un producto contingente,¹⁵⁹ y la pru-

153. *EN* VI iii 1139b17-18.

154. El hecho de que tanto la prudencia cuanto el arte sean funciones de la misma subparte del alma, especializada en lo contingente, explica la proximidad entre el arte y la virtud que ha estado presente en los libros anteriores: se ha visto que la manera en que se adquiere la virtud ha sido explicada, en *EN* II ii, según el modelo de la adquisición del arte, y que la estructura del proceso productivo del arte ha servido, en *EN* III iii, como modelo para el análisis del momento deliberativo de la acción, el cual es referido, en lo que sigue, a la prudencia.

155. Cf. *EN* VI vii 1141a18-20.

156. El intelecto (*noûs*) es, para Aristóteles, la capacidad por la que conocemos inmediatamente las verdades indemostrables y más universales supuestas por toda forma de saber, y la ciencia (*epistēmē*), el conocimiento, mediato, de las verdades demostrables. Ambas se refieren a objetos «necesarios» y «eternos», en los que nuestra acción no puede incidir, y no pueden dirigir por sí solas la acción humana, pues el pensamiento «de por sí nada pone en movimiento» (*EN* VI ii 1139a35), y la sabiduría «no estudia ninguna de las cosas por las que el hombre puede ser dichoso» (*EN* VI xiii 1143b18-19).

157. «*héxis metá lógou alēthē*»; cf. *EN* VI iv 1040a9-10 y VI v 1140b4-5.

158. Cf. *EN* VI iv 1140a4-8; 15-16.

159. Cuyo principio, a diferencia de lo que es producto de la genera-

dencia lo hace en la deliberación acerca de las cosas que son buenas y malas para el hombre.¹⁶⁰

Ahora bien, de ambas es la prudencia la que, según Aristóteles, constituye la virtud de la subparte «calculadora» del la parte racional del alma. Las razones que están en la base de esa tesis son tres: por una parte, el que la acción sea un fin en sí misma, y la producción tenga un fin distinto de la propia actividad, a saber, la obra;¹⁶¹ por otra parte, el que la prudencia sea una posesión absoluta, y en el arte haya grados de posesión;¹⁶² por último, el que en la prudencia no sea posible, ni concebible, el error voluntario, cosa que en el arte es posible y constituye un signo de que su posesión es más completa.¹⁶³

El papel de la prudencia es, pues, deliberar bien en el terreno de la acción. En el presente contexto Aristóteles ve el razonamiento deliberativo del prudente como consistente en el desarrollo de un silogismo «práctico», formado, por tanto, por una premisa universal y una particular, y cuya conclusión es la acción misma, y no como un razonamiento regresivo que determine los medios para llegar a un fin, a la manera de la deliberación del arte.¹⁶⁴ Es condición del ejercicio de la

ción natural, está en el agente; cf. *EN* VI iv 1140a11-15

160. Cf. *EN* VI v 1140b4-5, y *Rhet* I ix 1366b20-22.

161. *EN* VI v 1140b6-7. Esto es, la acción es una actualización cuyo momento último es su propio ejercicio (*khresis*); en cambio, la producción es una actividad cuya realización tiene su centro de gravedad fuera de sí misma, en la obra que se produce, y subsiste en esta, no en el productor; o bien: la acción pertenece a los procesos que contienen en sí mismos el fin y por eso son completos; la producción es un movimiento (*kinesis*), que cesa cuando llega a un término que le es extrínseco, esto es, la obra. Cf. *Met* IX viii 1050a14; 36-b1; b30-34; IX viii 1050a36-b1; b30-34; IX vi 1048b22.

162. Cf. *EN* VI v 1140b21-22.

163. *EN* VI v 1140b23-24.

164. La idea de la deliberación como razonamiento regresivo que determina los medios se halla, como se ha visto, en *EN* III iii (cf. *supra*, el apartado 8 de la presente «Introducción»). La idea de la deliberación como un silogismo práctico es introducida de manera expresa

prudencia conocer tanto de la regla que funciona como premisa mayor cuanto la comprobación particular que funciona como premisa menor, y enlazar, mediante los pasos aptos, el nivel genérico del fin con el nivel particular del *hic et nunc* de la situación práctica concreta.¹⁶⁵

Por otra parte, tal como, según se ha visto, la virtud, por más que es una cualidad adquirida, tiene, sin embargo, una base natural, la prudencia tiene su raíz en la capacidad igualmente natural y general de determinar los medios para un fin cualquiera, a la que Aristóteles llama «habilidad» (*deinotēs*).¹⁶⁶ La «habilidad» es, en principio o de por sí, moralmente neutra, y asume una cualidad determinada según el fin al que sirva, esto es, es buena si el fin es bueno, y es mala si el fin es malo. La cualidad del fin depende a su vez de la cualidad del apetito que lo pone, y como el hábito de apetecer lo bueno es la virtud, la prudencia está, en definitiva, condicionada por la virtud. Pero

solo en el siguiente libro VII, pero está insinuada ya en el libro VI (cf. vii 1143a35-b5; 1144a31-36), en el momento de tratarse de la prudencia. En la explicación aristotélica parecen coexistir, por tanto, dos modelos de la estructura de la deliberación, siendo problemático si el uno se puede reducir al otro. Cf. Allan, D., «The practical syllogism», en: *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*, Lovaina, 1995.

165. En ese trabajo se asocian a la prudencia capacidades que son sus auxiliares o, más bien, representan aspectos de la propia prudencia; así, la «inteligencia» (*synesis*), que es lo que pone al hombre prudente en condiciones de juzgar correctamente en materia práctica (cf. ENVI x 1142b34-1143a18); la «comprensión» (*gnōmē*), que es la sensibilidad propia del hombre equitativo (*epieikēs*; cf. el apartado precedente, *in fine*, y ENVII xi 1143a25-33); el «intelecto» (*noûs*; la palabra es empleada en este contexto en un sentido diverso del señalado en la nota 156, y próximo al de «percepción»), que hace posible la captación de lo individual (cf. ENVII xi 1143a36-b5); la deliberación del prudente es una «buena deliberación» (*euboulia*), que apunta a un fin bueno, establece medios aptos desde el ángulo moral, es oportuna desde el punto de vista temporal, y apunta a un fin absoluto; cf. ENVII ix.

166. ENVI xii 1144a24-30.

al mismo tiempo es cierto lo inverso, esto es, que la virtud está condicionada por la prudencia. Por tanto, el prudente no puede no ser virtuoso, y el virtuoso no puede no ser prudente, y ello, como se ha visto, porque el prudente para ser tal necesita del fin bueno que la virtud pone, y la virtud necesita de la deliberación del prudente para concretarse prácticamente por los medios correctos.¹⁶⁷ La bondad de la acción resulta, pues, tanto de la bondad del apetito cuanto de la bondad de la reflexión práctica. Esa solidaridad entre la virtud y la prudencia expresa desde otro punto de vista el enlace entre el factor apetitivo y el reflexivo que está en la raíz de la decisión.¹⁶⁸ El hombre no es, según Aristóteles, en última instancia, sino la unión de esos dos factores.¹⁶⁹

La prudencia es, en definitiva, la norma última de la virtud ética, esto es, la «razón correcta» (el *orthos lōgos*) que, encarnada en el prudente, había sido el punto de referencia de la determinación del bien¹⁷⁰ en lugar de la apelación a una Idea de Bien y, a la vez, como un seguro contra el relativismo.¹⁷¹ La naturaleza prudencial de la sabiduría práctica explica que la ética aristotélica, pese a que su propósito último es, como se ha visto, servir como guía de la acción, no aspire a establecer un sistema de preceptos o reglas precisas,¹⁷² y ello porque el marco

167. Cf. ENVI xiii 1144b1; 1145a4.

168. Ese lazo se expresa en giros como los de ENVI ii 1139a22-23 y 1139b5.

169. Cf. ENVI ii 1139b5-6.

170. Cf. ENII vi 1107a1.

171. Cf. ENIII ii 1113a29.

172. Del mismo modo, está ausente o, por lo menos, es muy tenue la idea de un «deber» moral siquiera cercano al concepto moderno; las expresiones «se debe» (*dei*) o «lo que se debe» (*tò deon*), que se hallan a menudo en EN, no parecen aludir a un imperativo sino tan solo a lo que las circunstancias particulares exigen o a lo que es conveniente por razones éticas o de utilidad; de acuerdo con *Tóp* II iii 110b10-11, «lo que se debe» abarca a la vez «lo conveniente» y «lo noble» (*tò deon estì tò sympheron kai tò kalón*).

de la acción humana es siempre lo particular, circunstancia que impone que, aun cuando se tratara de aplicar reglas casuísticas, no menor medida habría necesidad de captar y comprender los componentes particulares de la situación práctica, para lo cual la mediación solamente conceptual es ineficaz.

12. LA CONTINENCIA Y LA INCONTINENCIA

Aristóteles dedica a la continencia (*egkráteia*) y la incontinencia (*akrasía*) un estudio especial al que suele verse como una suerte de complemento de la teoría de la virtud ética. Fueron seguramente la singularidad de esos fenómenos y el debate filosófico al que estaba asociado en particular el de la incontinencia, los factores por los que el Filósofo vio que era indispensable tratarlos por separado.

Como Aristóteles ha señalado incidentalmente en lo que precede, la incontinencia es el caso del hombre que sabe lo que es correcto pero no lo lleva a la acción o, inversamente, el del que sabe que un acto es incorrecto y sin embargo lo realiza, y ello, según explica, porque se deja llevar o «vencer» por el deseo de experimentar un placer. Por su parte, el continente siente deseos de la misma clase que el incontinente, pero puede «gobernarlos» o «vencerlos», y actúa de acuerdo con lo que sabe que es correcto.¹⁷³ De ambos fenómenos, el que más llama la atención del Filósofo, y aquel en el que más se concentra su esfuerzo aclaratorio, es sin duda el de la incontinencia.

Ahora bien, ni la continencia es una virtud ni la incontinencia es maldad (*kakía*), por más que la primera es elogiada, como lo es la virtud, y la segunda, censurable y vitanda, como lo es la maldad.¹⁷⁴ La consideración exhaustiva de las formas (que en

173. Por esa razón en *EN* IV ix 1128b34 se había señalado que la continencia no es una virtud sino «una especie de mezcla»: en ella coexisten, en efecto, el saber de lo que es correcto y la propensión a hacer lo contrario.

174. Cf. *EN* VII i 1145a16.

el fondo no son sino analógicas) de la maldad requiere que se incluya aun la maldad de la bestialidad (*theriōtēs*), que propiamente se sitúa en un nivel prehumano, pero se expresa aun en el nivel humano en varias formas de depravación patológica. La inclusión de la bestialidad conlleva la de su contrapartida polar, a saber, la de la excelencia perfecta de sesgo sobrehumano y, por tanto, divino.¹⁷⁵ El ámbito propio de la oposición virtud: maldad (*aretē: kakía*) es solo el intermedio, el de la humanidad, porque en el dios y en la bestia no hay lo que se dice virtud y maldad *stricto sensu*;¹⁷⁶ el dios se sitúa, pues, más allá, y la bestia más acá, de las consideraciones éticas. Por otra parte, el sector de la humanidad pertinente aquí parece ser «el común de los hombres» (*hoi polloi*), en el que se dan, aparte del bien y el mal propiamente dichos, la continencia y la incontinencia; ese es también el punto de referencia en relación con el cual se define el grado en que la debilidad frente a la pasión pasa a ser incontinencia, y la fortaleza frente a ella, continencia.¹⁷⁷ Tal es la estructura conceptual que sirve de marco a la discusión y que, a los ojos del propio Aristóteles, representa un punto de partida nuevo en el tratado.¹⁷⁸

De la constelación de dificultades (*aporíai*) relacionadas con la incontinencia,¹⁷⁹ la que más suscita el interés de Aristóteles y la que más pormenorizadamente se debate en el libro es la atinente al saber o la ignorancia del incontinente acerca de que su acción es mala.¹⁸⁰ De acuerdo con la opinión común,

175. Cf. *EN* VII i 1145a19-30. La dimensión de la virtud de sesgo divino no se integra en realidad en el marco sistemático de la ética de Aristóteles, y parece responder solo a la necesidad de situar el planteo en relación con las opiniones populares. No se la vuelve a tomar en cuenta en ningún otro lugar del tratado.

176. Cf. *EN* VII i 1145a25-27; vi 1149b31-1150a8.

177. Cf. *EN* VII vii 1150a9-16; x 1152a25-27.

178. Cf. *EN* VII i 1145a15: «*állēn* [...] *arkhēn*».

179. Cf. *EN* VII i 1145b8-20.

180. *EN* VII ii. Cf. Buchheim, T., «Wie Vernunft uns handeln macht»,

el incontinente obra mal *a sabiendas*, y ello a causa de la pasión; Sócrates pensaba, en cambio, que el incontinente obra mal e ignora que obra mal, y apoyaba esa tesis en la presunta imposibilidad de actuar de una manera que contrarie al conocimiento (*epistēmē*) que uno tiene. Según la ve Aristóteles, la tesis socrática implica que la incontinencia, al menos tal como se la entiende comúnmente, no existe.¹⁸¹

Aristóteles confía en lo que la opinión común afirma, y por medio de una serie de argumentos, cada uno de los cuales complementa al precedente con el añadido de una precisión, procura hacer ver que la incontinencia no es incompatible con el conocimiento.¹⁸² En primer lugar, es menester tener en cuenta la diferencia entre el conocimiento poseído y ejercido y el conocimiento poseído pero no ejercido; puede ser, entonces, que el incontinente tenga el saber potencial de que lo que se dispone a hacer está mal, pero que cuando actúa no tenga presente ese saber en acto.¹⁸³ En segundo lugar, es posible tener un conocimiento universal (saber que todo *X* es malo) y no tener un conocimiento particular (ignorar que *a* es un caso de *X*);¹⁸⁴ puede ser, por tanto, que el incontinente sepa que no se deben realizar acciones de determinada especie, pero ignore

en: Buchheim, T. y otros (comps.) *Die Normativität des Wirklichen*, Stuttgart, 2002; Owens, J., «The akratic's 'ultimate premise' in Aristotle», en: Wiesner, J. (comp.), *Aristoteles*, I, Berlín, 1981; Robinson, R., «Aristotle on akrasia», en: Höffe, O. (comp.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlín, 1995.

181. Cf. *ENV* VII ii 1145b21-27.

182. Preliminarmente establece que no es relevante decir que el conocimiento del incontinente no es ciencia (*epistēmē*) sino opinión (*dóxa*), pues lo que importa es el grado de adhesión o de convicción que el saber suscita en uno, el cual puede ser igual en la ciencia y en la opinión; cf. *ENV* VII iii 1146b24-31.

183. Cf. *ENV* VII iii 1146b31-35.

184. Es decir, es posible conocer la premisa mayor e ignorar la premisa menor del silogismo práctico del que deriva la acción; cf. la nota 164 de esta «Introducción».

que la acción particular que está por realizar cae en esa clase de acciones.¹⁸⁵ En tercer lugar, es posible «saber» en el sentido en que «sabe» un texto el que lo recita mecánicamente, a la manera en que un ebrio recita un texto filosófico, un alumno la lección que ha memorizado o un actor su parlamento, es decir, desdoblándose y solamente «diciéndolo»; para Aristóteles, la pasión, la locura y la ebriedad reducen el saber a eso.¹⁸⁶ Por último, es posible que se sepa la regla correcta (por ejemplo, «No debo comer cosas dulces»), se esté ante una cosa dulce y se tenga también un saber de ello («Esto es una cosa dulce»), mas en lugar de desembocar esas dos premisas en la conclusión práctica de abstenerse de probar lo que se tiene ante los ojos, se suscite el deseo (la *epithymía*), el cual lleve a colocar el dato concreto de la percepción bajo una premisa distinta, a saber, «Todo lo dulce es placentero»; en la mente del incontinente se dan, entonces, dos premisas mayores; pero el deseo neutraliza la correcta y la torna ineficaz, y lleva a la conclusión, concretada a continuación en la práctica, de comer esa cosa que es dulce, y ello porque el deseo es capaz de poner al cuerpo inmediatamente en movimiento.¹⁸⁷

Así pues, el saber está, o es creíble que esté, en el incontinente, pero, por así decirlo, adormecido por el ofuscamiento de la pasión, a la manera en que lo está en el ebrio. La explicación aristotélica respeta el marco de la tesis socrática, dado por la oposición entre saber e ignorancia, pero la propia ética aristotélica autoriza a pensar que el punto central en la incontinencia acaso resida más bien en el hecho de que el que la padece, si es presa de una obnubilación a causa de la pasión, lo es por no haber incorporado el conocimiento en el hábito o, mejor dicho, bajo la forma de hábito, como es el caso del moderado.

185. Cf. *ENV* VII iii 1146b35-1147a10.

186. Lo cual es equiparable al saber como capacidad «indeterminada». Cf. *ENV* VII iii 1147a10-23.

187. Cf. *ENV* VII iii 1147a24-b3.

Las restantes dificultades relacionadas con la incontinencia llevan a Aristóteles a precisar el deslindamiento de varias nociones afines entre sí. Ese trabajo toma como punto de referencia los usos de la palabra «incontinencia», y se apoya, al mismo tiempo, en una clasificación de los placeres, puesto que, como se acaba de ver, la incontinencia y la continencia se relacionan con los placeres, y, por tanto, con los dolores, pues estas nociones, la de placer y la de dolor, son inseparables; por eso la incontinencia, que cede al placer, tiene como correlato la flaqueza (*malakía*), que es la debilidad ante el dolor, y la continencia, que se impone al placer, lo tiene en la fortaleza (*kartería*), que resiste ante el dolor.¹⁸⁸

Ahora bien,¹⁸⁹ entre los deseos y placeres pueden distinguirse (1) los de cosas necesarias; (2) los de cosas «intermedias», que no son necesarias pero son valiosas; y (3) los de cosas que para la mayor parte de los hombres son displacenteras. Sobre esa base y prestando atención, como señalamos, al uso de las palabras, Aristóteles pone orden conceptual en el campo de la incontinencia y de los fenómenos emparentados con ella.

(1) Los placeres «necesarios» son los asociados a las necesidades corporales básicas (el alimento y las relaciones sexuales); ese es el ámbito común a la continencia, la incontinencia, la moderación (*ᾠphrosýne*) y la intemperancia (*akolasía*);¹⁹⁰ sin embargo, ni el continente se identifica con el moderado ni el incontinente con el intemperante, puesto que el moderado y el intemperante tienen el hábito de *elegir* el uno el punto medio y el otro el exceso en el dominio de los placeres corporales, mientras que el continente y el incontinente no eligen.¹⁹¹ El

188. Cf. *EN* VII vii 1150a9-16; 1150b1-16.

189. Resumo las tres clasificaciones de los placeres incluidas en los capítulos iv (1147b23-31; 1148a22-27) y v (1148b15-1149b24) de este libro VII, que no coinciden entre sí en todos sus detalles; cf. las notas 1304, 1325 y 1333 de la traducción.

190. Cf. el punto 9 de la presente «Introducción».

191. Cf. *EN* VII iv 1148a16-17. Como se ha visto arriba, el continente

incontinente, que es la figura que interesa en particular, no obra, pues, por elección, sino, según se ha visto arriba, vencido por el deseo y en contra de lo que él sabe que está bien; el intemperante, en cambio, elige el placer porque está convencido de que eso está bien; por tanto, el intemperante actúa como quiere actuar, y el incontinente actúa como no quiere o como no quisiera actuar.¹⁹² La incontinencia como se la acaba de definir es, en la visión de Aristóteles, la incontinencia sin más (*haplós*) o en sentido estricto o propio.

(2) Los placeres «intermedios» lo son de cosas dignas de elección, como la victoria, los honores y la riqueza,¹⁹³ que no está mal desear, salvo que en ello se incurra en exceso.¹⁹⁴ Aristóteles observa que el uso lingüístico aplica aun en ese caso el término «incontinencia»; pero tal empleo es analógico o figurado, no propio, como lo pone de manifiesto la especificación que se siente que es necesario añadir (por ejemplo, «incontinencia en los honores»); no es, por tanto, la incontinencia «sin más».¹⁹⁵

(3) Por último, las taras, las costumbres o la simple perversion pueden hacer que se halle placer en cosas que no son placenteras, como el canibalismo, la homosexualidad o el comer carbón o tierra respectivamente;¹⁹⁶ aquí se está en el sector fronterizo entre la perversidad (*mokhtería*) y la bestialidad; no

experimenta deseos más o menos violentos, mientras que el moderado *no* los experimenta, puesto que su virtud consiste precisamente en el hábito de experimentar solo deseos módicos.

192. De acuerdo con la comparación introducida por Aristóteles más adelante (*EN* VII x 1152a19-24), el incontinente es como una ciudad en la que hay buenas leyes, pero no se cumplen, mientras que el intemperante es como una ciudad en la que las leyes son malas y se cumplen.

193. Cf. *EN* VII iv 1148a29-31.

194. Cf. *EN* VII iv 1148a26-28.

195. Cf. *EN* VII iv 1148b4-14.

196. Cf. *EN* VII v 1148a15-31.

es mera perversidad, y, por tanto, no es propiamente maldad, sino, en todo caso, una perversidad bestial o patológica; pero tampoco se la puede llamar propiamente «incontinencia», salvo en sentido figurado.¹⁹⁷

La incontinencia propiamente dicha es, por tanto, la que tiene como ámbito específico los placeres corporales del tacto y del gusto, el cual es también el ámbito específico de la intemperancia; por eso se suelen equiparar o confundir los dos fenómenos; de hecho uno y otro se traducen en actos comparables;¹⁹⁸ pero la actitud o la disposición interna hacia el placer es distinta,¹⁹⁹ pues, como se ha visto, el intemperante elige, y está convencido de que lo que hace está bien, mientras que el incontinente lo hace a su pesar, esto es, sabiendo que se equivoca. Por eso el incontinente puede arrepentirse de lo que hace, y es susceptible de ser disuadido de actuar de ese modo, en tanto que el intemperante, que obra por convicción, no puede ser disuadido o «curado» de su intemperancia.²⁰⁰ De igual modo, la continencia y la moderación se traducen en los mismos actos y respecto de los mismos placeres, pero se diferencian entre sí porque el hábito es distinto en cada caso: el moderado tiene el hábito de experimentar solo placeres módicos, así que no es necesario para él «gobernarlos», mientras que el continente los experimenta, aunque no se deje llevar por ellos,²⁰¹ esto es, debe librar con sus deseos una batalla en la que siempre es vencedor y que el moderado, en cambio, no

197. Cf. *EN* VII v 1148b31-1149a20; vi 1149b23-27. Aristóteles halla que la aplicación del término «incontinencia» se extiende aun al terreno del impulso agresivo (el *thymós*, que pareciera asociado a los placeres «intermedios», aunque la relación con ellos no es clara); pero tampoco esa aplicación es propia sino, una vez más, de carácter figurado o analógico; cf. *EN* VII iv 1147b34; vi 1149b23-26.

198. Cf. *EN* VII viii 1151a5-10.

199. Cf. *EN* VII iii 1446b19-24.

200. Cf. *EN* VII vii 1150a 21-22; viii 1150b29-36.

201. Cf. *EN* VII ix 1151b32-1152a6.

se ve en la necesidad de emprender. Pese a eso, la continencia, aunque no sea una virtud, es de todos modos buena, como por lo demás lo pone de manifiesto el hecho de en ella se entrevé el carácter de medianía, que es propia de la bondad ética, entre la incontinencia y una forma de la insensibilidad que se queda atrás en los placeres corporales.²⁰² En el continente es, al fin y al cabo, la razón la que termina por prevalecer, y no capitula ante el deseo, como en el incontinente.²⁰³

13. LA AMISTAD

El de la amistad²⁰⁴ es el tema particular más ampliamente tratado por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*. Le dedica, en efecto, dos libros enteros, el VIII y el IX, en los que se incluyen, por otra parte, algunos de los segmentos más notables y bellos del texto. Como otros temas, también este había sido tratado ya por Platón, pero la exposición aristotélica es más sistemática, y acaso por eso fue la que más influyó en la tradición posterior, en la que el de la amistad fue tema de importancia.

202. Cf. *EN* VII ix 1151b23-32.

203. En la misma línea Aristóteles entiende que, de las formas de la incontinencia, la de los hombres propensos a exaltarse (los *ekstatikoi*), en los que la impetuosidad (*propeteia*) lleva a obrar de modo irreflexivo, esto es, a reaccionar sin detenerse a tomar una decisión, es mejor que la de los melancólicos (*melagkholikoi*), que son capaces de deliberar, pero por falta de fuerzas (*astheneia*) ante la pasión, no persisten en lo que han deliberado; en ellos es, pues, más notoria la derrota de la razón, y son menos fáciles de «curar» que los primeros; cf. *EN* VII vii 1150b19-22; viii 1151a1-2; x 1152a27-28; es asimismo un cierto componente de razón lo que, entre otras cosas, hace menos grave y más fácil de disculpar la «incontinencia» en el impulso agresivo que la incontinencia sin más; cf. *EN* VII vi, en particular, 1149a25-b3.

204. Como se verá en lo que sigue, el concepto de *philia* (= «amistad») excede en mucho, por su amplitud y sus implicancias, la noción moderna de amistad.

La amistad no es, en el planteo aristotélico, lo que se dice una virtud,²⁰⁵ pero su consideración en el marco del tratado halla su justificación en el lazo que la une a la virtud y en su notoria importancia en la vida humana, ya que liga entre sí a los esposos, a padres e hijos, y a los conciudadanos, y se proyecta, en última instancia, a la humanidad toda, aun por encima de la diferencia entre el amo y el esclavo.²⁰⁶ La amistad, señala Aristóteles, hace innecesaria la justicia, de la que es la forma más elevada; y no hay hombre que pueda carecer de amigos en ninguna de las etapas de su vida, y ello no por accidente, sino por la índole esencialmente social del ser humano. Es, por otra parte, componente indispensable de la dicha, que, como sabemos, es la meta última de las acciones.²⁰⁷

De acuerdo con Aristóteles, se puede definir la amistad en general como una relación de benevolencia recíproca entre dos seres humanos de la que ambas partes tienen conciencia.²⁰⁸ Esa relación asume una forma diversa según la razón por la que se la establece y que es su fundamento. Las razones posibles se corresponden con las especies de lo amable (*tò phileton*), esto es, con las causas por las que una cosa es digna de amor, las cuales son tres: la utilidad (*tò khresimon*), el placer (*tò hēdy*) y el bien (*tò agathón*);²⁰⁹ en otras palabras, los que son amigos se aprecian o por el provecho que para ellos redundará de la relación, o por el placer que les procura la compañía mutua, o por la calidad de bueno del amigo. Esa es la tipología fundamental de la amistad.

205. Entendemos que no se identifica con la virtud homónima de la que se habla en *EN* II viii 1108a26-30.

206. Cf. *EN* IX xi 1161b5-7, donde se advierte una nota de humanitarismo que por lo menos mitiga la visión del esclavo como instrumento viviente.

207. Cf. *EN* VIII i 1156a5-31.

208. Cf. *EN* VIII ii 1155b31-1156a5. «Benevolencia» = «*eúnoia*»; cf. *EN* IX v.

209. Cf. *EN* VIII ii 1155b17-21.

Por cierto, tan solo la tercera forma es la verdadera amistad, y se da únicamente entre los que son buenos; requiere de un conocimiento mutuo de los amigos, que es posible solo después de tratarse largo tiempo, y solo puede establecerse con unos pocos; una vez formada, es un hábito, y se lo ejerce en la compañía del amigo, a la que se busca.²¹⁰ En ella se aprecia al amigo por su calidad ética, es decir, por lo que él es y lo hace amable en sí y de por sí.²¹¹ En las amistades por provecho y por placer no se aprecia al amigo por lo que él es, sino por lo que se obtiene de él, esto es, por un rasgo accidental del otro; por eso tales amistades carecen de estabilidad y de solidez, y se disuelven tan pronto como una de las partes deja de proporcionar a la otra lo que esta espera.²¹² Por otro lado, la amistad fundada en el bien encierra a las otras dos, o los beneficios de las otras dos, pues el amigo bueno es al mismo tiempo agradable y útil. Ellas se le parecen, pues, en esos dos aspectos parciales, y por eso, en una aplicación en rigor más bien abusiva de la palabra, reciben de hecho también el nombre de «amistad».²¹³ De ellas, la amistad en que ambos amigos buscan y se proporcionan por igual el placer, como se da a menudo entre los jóvenes, está más próxima a la amistad en sentido estricto que la que se basa en la utilidad, que es más frecuente, en cambio, entre ancianos y entre comerciantes;²¹⁴ pero ni la una ni la otra está exenta de una labilidad constitutiva. En cambio, como la virtud es estable, la amistad que se basa en ella es asimismo estable.²¹⁵

La tipología de la amistad comprende otros dos ejes, a saber, el de la homogeneidad o heterogeneidad de los inte-

210. Cf. *EN* VIII iv 1157b1-5; iii 1156b25-36; 1156 24-25; v 1157b5-13.

211. Cf. *EN* VIII iii 1156a14-19.

212. Cf. *EN* VIII iii 1156a18-24.

213. Cf. *EN* VIII iv 1156b35-1157a3; a25-b5; vi 1158b5-11.

214. Cf. *EN* VIII iii 1156a25-33.

215. Cf. *EN* VIII iii 1156b11-12; viii 1159b2-5.

reses de las partes y la igualdad o desigualdad entre ellas. La amistad completa es la de los amigos que son iguales entre sí y en la relación dan y reciben lo mismo. Es sin duda esa la amistad que, según se ha dicho, torna innecesaria la justicia. En cambio, la estabilidad de las amistades en que las partes son desiguales,²¹⁶ como entre el padre y el hijo y el marido y la esposa, requiere que la relación esté presidida por el mismo principio de proporcionalidad que, según se ha visto,²¹⁷ está en la base de las distintas formas de justicia. Así, el amigo que es superior en el aspecto que fuere, proporciona al otro más beneficios que los que recibe, y el inferior lo ama y lo honra más, ajustándose en ello al mérito; se da así una igualdad proporcional que responde al principio que está en la base de la justicia distributiva.²¹⁸ La justicia en la amistad asegura, pues, la subsistencia de la relación a pesar de la desigualdad que haya entre las partes y de la heterogeneidad de lo que cada una de ellas aporta a la otra.²¹⁹

La relación entre la amistad y la justicia no se restringe, empero, a eso, pues toda amistad supone una comunidad entre los amigos e, inversamente, toda asociación o comunidad humana supone, entre sus miembros, una relación de amistad y una forma de justicia cuyo alcance varía de acuerdo con el propósito que los reúne.²²⁰ Eso vale para las asociaciones natu-

216. Cf. *EN* VIII vii 1158 b17-28. La diferencia entre las partes no debe ser, sin embargo, tan marcada que torne imposible una relación amistosa, como ocurre, según Aristóteles entre el hombre y el dios; cf. *EN* VIII vii 1159a3-5.

217. Cf. el apartado 10 de esta «Introducción».

218. Cf. *EN* VIII vii 1158b23-35; viii 1159a33-b4. Si la diferencia en el beneficio es muy grande, como ocurre entre padre e hijo, la retribución cabal que la proporcionalidad exige no es posible, porque no puede haber nada que sea conmensurable con el bien que se ha recibido; cf. *EN* VIII xiv 1163b15-28.

219. Cf. *ENV* v 1132b31-33; VIII vii 1158b27-28; viii 1159a35-b3; xiii 1162a34-b4; xiv 1163b11-12; IX i 1163b32-1164b2.

220. Cf. *EN* VIII ix 1159b25-27.

rales, como la familiar, y para las asociaciones convencionales y circunstanciales, como la de los compañeros de viaje o de campaña bélica. Esas asociaciones abarcan los círculos más o menos amplios de los hermanos, los camaradas, los coetáneos, los miembros de fraternidades religiosas, los huéspedes, y otros, hasta el círculo, comprensivo de todos los demás, de los conciudadanos, puesto que es, en efecto, la amistad la que se encuentra en la base de toda comunidad política²²¹ y la que, como concordia (*homonoia*), asegura su estabilidad.²²² Hay, por otra parte, piensa Aristóteles, un paralelismo entre las formas de amistad y de justicia y las formas de organización política, y entre estas y las diversas relaciones de amistad que se dan en el plano familiar.²²³

La forma de amistad más contenciosa es la basada en la utilidad, tanto si las partes son iguales cuanto si son desiguales, y ello porque reviste en el fondo el carácter de un contrato tácito de intercambio de beneficios que se supone que está presidido por el principio de la reciprocidad. Los contratos de esa índole pueden revestir el carácter de una obligación legal o el de una obligación moral,²²⁴ y suele ocurrir que en la amistad de esa clase cada una de las partes interprete que la relación que se instaura al hacer una de ellas un beneficio a la otra, responde a una forma distinta de obligación, y tenga, por tanto, expectativas diversas. El conflicto surge sobre todo cuando la parte que benefició espera que se le retribuya con lo mismo o con más, como en un contrato mercantil, y la parte beneficiada supone, en cambio, que la obligación es moral e indeterminada en el tiempo y en el valor de la devolución.²²⁵

221. *EN* VIII i 1155a22-23.

222. *EN* IX vi 1167b2-3.

223. Cf. *EN* VIII x y xi.

224. O, como dice Aristóteles, basarse en la justicia escrita o en la no escrita; cf. *EN* VIII xiii 1162b21-31.

225. Cf. *EN* VIII xiii 1162b23-1163a1. Para Aristóteles lo aconsejable es que el beneficiado atienda a la naturaleza de la relación en la que

Por lo demás, en la amistad basada en la utilidad suelen incidir factores mezquinos, como el egoísmo, el interés, la ingratitud y aun el fingimiento, que, llegado el caso, hacen que la amistad se disuelva.²²⁶

En la amistad verdadera no hay recriminaciones ni litigios porque su fundamento es, como se ha visto, la virtud, y el hombre virtuoso está dispuesto hacia el amigo virtuoso como está dispuesto hacia sí mismo, de modo que quiere y procura el bien de aquel tanto como quiere y procura el bien para sí mismo,²²⁷ y ello en razón de que el amigo no es sino un *alter ego*.²²⁸ Aristóteles establece esa tesis, central en su visión de la amistad, mostrando que las disposiciones que son definitorias de la amistad (*tà philiká*) se dan originariamente en las relaciones de uno o, más bien, del virtuoso,²²⁹ consigo mismo;²³⁰ así

se compromete cuando se le ofrece el beneficio, y, llegado el caso, lo rechaza; y, si no se ha tenido esa cautela, que lo retribuya como si fuera un compromiso comercial; cf. *EN* VIII xiii 1163a1-9. Por otra parte, es el beneficiado quien debe estimar el valor de la devolución, y en caso de que no pueda hacerla, deberá compensarla con el honor debido a la otra parte; cf. *EN* VIII xiii 1163a12-23; xiv 1163a24-b27.

226. En los un tanto desordenados capítulos iniciales del libro IX Aristóteles lleva al nivel del detalle casuístico el análisis de las situaciones posibles de desacuerdo entre las partes. En ellas se ve con claridad que la noción de contrato y sus implicancias es incompatible con la noción genuina de amistad. En todos los casos el Filósofo confía en que es el principio de justicia, es decir, el principio de proporcionalidad, lo único que permite resolver los desacuerdos. Cf. *EN* IX i-iii.

227. f. *EN* VIII xiii 1162b6-12.

228. Un «állos autós» o un «héteros autós»; cf. *EN* IX iv 1166a32; ix 1169b6-7.

229. También aquí el virtuoso (*spoudaios*) vale como la medida (*métron*); cf. *EN* IX iv 1166a12; III iv 1113a22-33. En los demás hombres las disposiciones amistosas se dan en la medida en que se consideran buenos.

230. Cf. *EN* IX iv 1166a10-33. Las disposiciones amistosas que Aristóteles enumera allí pueden corresponder a aspectos señalados como esenciales en la amistad en el debate académico: el virtuoso está de acuerdo consigo mismo; aspira siempre a las mismas cosas; quiere el

pues, la amistad es la extensión de todas esas disposiciones a las relaciones con el otro, y es ese el sentido en que, como se señaló al comienzo, la amistad supone, por fuerza, la virtud.²³¹ Por otra parte, eso justifica, según Aristóteles, el amor a sí mismo (la *philautía*) si se lo entiende en su sentido auténtico, que no es el de «egoísmo», valor que se le ha adosado a la palabra a partir de la comprensión que de sí mismo tiene «el común de los hombres», el cual vive según la pasión. Pues en la visión común, el egoísmo es una forma de injusticia que consiste en tomar para sí más bienes materiales que los que a uno le corresponden.²³² Pero en su sentido verdadero es egoísta o se ama a sí mismo el que, por una parte, ama lo que él realmente es, es decir, el intelecto,²³³ y vive según este, y, por otra, toma para sí más de lo que realmente es más valioso, es decir, los actos más nobles, de modo que esta forma de egoísmo deriva, en contra de la visión más común, hacia las acciones más abnegadas.²³⁴

La amistad es, por último, un componente esencial de la dicha, lo cual no contradice la autonomía que es propia de esta. A través de una argumentación particularmente compleja Aristóteles prueba lo que es otro punto esencial de su visión de la amistad, a saber, que el amigo es una mediación indispensable, y única, para que el bueno pueda apreciar la actividad

bien por sí mismo y para sí; considera que existir es bueno; le agrada estar consigo mismo; las cosas que son para él placenteras o penosas son siempre las mismas.

231. En los malvados las disposiciones amistosas hacia sí mismo no se dan, así que entre ellos no es posible la verdadera amistad; cf. *EN* IX iv 1166b2-26.

232. Cf. *EN* IX viii 1168b15-23.

233. Cf. *EN* IX viii 1168a30: «la [parte] más dominante de sí mismo», expresión que remite al intelecto (*noús*); cf. *EN* IX iv 1166a16-17.

234. Cf. *EN* IX viii 1169a6-15; de Vogel, C. «Selbstliebe bei Platon und Aristoteles und der Charakter der Aristotelischen Ethik», en: Wiesner, J. (comp.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, I, Berlin, 1981.

en que consiste la dicha y el valor de la existencia basada en la virtud.²³⁵ Ello echa más luz acerca de la noción del amigo como «otro yo»: el amigo es, en efecto, una suerte de espejo en el que el virtuoso puede percibirse a sí mismo. En la necesidad de la alteridad del amigo para ello radica el fundamento último de la amistad, y, a la vez, de la solidaridad entre los amigos y el deseo de pasar con ellos el tiempo y compartir las cosas que uno aprecia.

La amistad representa, pues, entre los hombres un lazo todavía más profundo que la justicia, y es la fuente última de la que irradia eticidad a todos los ámbitos de la vida en común.

14. EL PLACER Y LA DICHA

El tratamiento de la cuestión del placer (*hēdonē*) en el marco del tratado²³⁶ es pertinente, según Aristóteles, por el lazo inmediato de ese tema con muchos de los puntos centrales de su planteo ético;²³⁷ pero es claro que al Filósofo le interesa, a la vez, someter a examen crítico las tesis formuladas en la Academia por Espeusipo, Eudoxo y el propio Platón; fijar, a través de ese examen, su posición acerca del problema de la naturaleza del placer, y establecer si el placer es bueno o es malo, y, en caso de que sea un bien, si es el bien sin más.²³⁸ El hecho de que defina su propia visión a lo largo de ese debate condice con el sesgo dialéctico que domina en el tratado.

Aristóteles sostiene, en contra de Espeusipo, que el placer es, en efecto, un bien, como lo afirman, por otra parte, las opiniones más difundidas, pero no que sea el bien más grande,

235. Cf. *ENIX* ix 1170a13-b19.

236. Debe recordarse que el tratado incluye dos exposiciones acerca del placer, una en VI xi-xiv y otra en X i-v. Cf. la nota 4 de esta «Introducción».

237. Cf. *ENVII* xi 1152b1-7; X i 1172a19-27.

238. Casi toda la primera exposición y la mitad de la segunda están consagradas a la discusión de ese punto en particular.

como pretende por su parte Eudoxo;²³⁹ piensa, además, que es erróneo pretender explicar la naturaleza del placer sobre la base de la idea de un movimiento (*kínēsis*) y de una generación (*gēnesis*), ligada a la satisfacción de una carencia o de una necesidad,²⁴⁰ como hacía Platón,²⁴¹ pues el movimiento y la generación se dan en el tiempo y bajo la forma de un proceso que está completo solo en el momento de su conclusión; en la visión de Aristóteles el placer es, en cambio, una actividad (*enérgeia*) que, como tal, está completa en la intemporalidad de cada «ahora» de su ejercicio;²⁴² o, más bien que consistir en una actividad, el placer *acompaña* a la actividad que se desenvuelve sin obstáculos y en las condiciones óptimas de lo que la ejerce y de aquello en que se la ejerce;²⁴³ es como un halo que envuelve a la actividad como irradiación de la completud de esta, «a la manera en que la lozanía [se añade] a los que están en el apogeo de la vida».²⁴⁴ Así que toda actividad natural que no encuentra obstáculo es *eo ipso* placentera, y ese placer que se le añade la refuerza y la facilita.²⁴⁵ El placer no se da, pues, separado de la actividad, con la cual tampoco se confunde, de modo que no se lo puede perseguir por sí mismo, como lo recomendaría un

239. Ya en los capítulos iniciales del libro I Aristóteles había dicho que el ejercicio de la virtud es placentero (cf. I viii 1099a15-18), y había rechazado al mismo tiempo la visión vulgar que hace del placer un ideal de vida (cf. I v 1095b14-22).

240. Cf. *ENVII* xi 1152b12-15; xii 1152b26-1153a10. Aristóteles observa, además, que esa visión se inspira en el placer que acompaña, por ejemplo, a la satisfacción de la sed; pero, sostiene, hay placeres como los intelectuales, que no son corporales ni están ligados a la satisfacción de ninguna necesidad corporal.

241. Cf. *ENX* iii 1773a28-b20.

242. Cf. *ENX* iv 1174a14-b14.

243. La de que el placer es actividad parece ser la tesis en la primera exposición (cf. *ENVII* xii 1153a14-15); y la de que acompaña a la actividad, la precisión que se agrega en la segunda (cf. *ENX* iv 1174b31-33).

244. *ENX* iv 1174b33.

245. Cf. *ENX* v 1175a30-b1.

hedonismo. Vivir es, por cierto, una actividad, y, como tal, es placentero; por eso pudo pensar Eudoxo que todos los seres apetecen el placer y concluir de ello que el placer es el bien al que todos los seres tienden.²⁴⁶ Sin embargo, eso no quiere decir, según Aristóteles, que el placer sea en sí mismo el bien más alto ni, aun, que sea de por sí un bien, pues el placer como tal no tiene un valor que le sea propio, sino el valor que le confiere la actividad de la que es concomitante. Por tanto, así como hay actividades cualitativamente distintas (vergonzosas o nobles), hay también placeres cualitativamente distintos, cosa a la que Eudoxo no atendía.²⁴⁷ Por lo demás, el hecho de que los hombres encuentran placer en las actividades más diversas, no debe sorprender, puesto que, como se ha visto en otros casos, la capacidad de apreciación depende de la constitución ética de cada uno, así que también en este orden de cosas se debe confiar en la virtud y en el hombre bueno como medida o pauta de los placeres buenos.²⁴⁸

Un corolario de todo ello es que el placer más valioso ha de ser el que acompañe a la actividad más valiosa; y la actividad más valiosa es, como se ha visto, el ejercicio de las virtudes en que, por otra parte, consiste la dicha. De manera que el placer es un componente natural de la dicha, a la que no se agrega, por así decirlo, desde afuera, por más que no se identifica, sin embargo, con ella.

Como la dicha es ejercicio de una actividad, la dicha más plena ha de arraigar, piensa Aristóteles, en la actividad de la parte más valiosa del hombre, que es el intelecto (*noûs*),²⁴⁹ en

246. Cf. *EN* VII xiii 1153b25-32; X ii 1172b35-36; iv 1175a10-12.

247. Cf. *EN* X v 1175b24-28.

248. Cf. *EN* X v 1176a2-22; a17-18: *ésti hekástou métron hē aretē kai agathōs hēi toioútōs*. Cf. *EN* X vi 1176b24-27.

249. Cf. *EN* X vii 1177a11-13. Aristóteles agrega (b14-16): «o alguna otra [parte del alma] que se considere que por naturaleza gobierna y guía, y tiene noción acerca de las cosas nobles y divinas, [y esto] por ser ella divina o lo más divino que hay en nosotros».

eso consiste la vida teórica (*bíos theōrētikós*),²⁵⁰ que es la vida dedicada a la filosofía o a la ciencia;²⁵¹ en ella se ejercitan las virtudes dianoéticas o, más bien, una de ellas, la sabiduría (*sophía*).²⁵² La vida activa se centra, en cambio, en el ejercicio de las virtudes éticas, y se acompaña, según Aristóteles, de una dicha menos plena, así que se la debe colocar en un segundo escalón,²⁵³ por debajo de la vida teórica.

Y eso, además, porque si bien tanto la vida teórica cuanto la vida práctica son por igual formas de actividad naturalmente acompañadas de placer, contrastan, entre otras cosas, por el grado de autonomía de una y otra; pues aun cuando no supone un aislamiento completo respecto del mundo práctico,²⁵⁴ el grado de autonomía de la vida teórica es incomparablemente más grande. La vida práctica está por fuerza volcada a fines que en su particularidad son contingentes, y tiene necesidad de grandes medios materiales como auxiliares para su ejercicio; la vida teórica, en cambio, se desenvuelve en el ámbito immanente del ocio (*skholē*)²⁵⁵ y tiene el centro de gravedad en sí misma.

Pero la razón de más peso en favor de la prioridad de la vida teórica parece residir en el contraste entre el carácter únicamente humano de las virtudes éticas, esto es, el que sean

250. Cuyo tratamiento estaba anunciado ya en el libro primero; cf. *EN* I v 1096a4-5.

251. Cf. *EN* X vii. Aunque Aristóteles no lo dice expresamente, parece tratarse del ejercicio de las ciencias teóricas, es decir, de las matemáticas, la física y la teología; cf. *Met* VI i 1026a19. Cf. Stemmer, «Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik», *Phrónesis* 37 (1966), 85-110.

252. Puesto que la prudencia (*phrónēsis*), que es inseparable de las virtudes éticas, queda englobada en la vida práctica; cf. *EN* X viii 1078a16-19.

253. *EN* X viii 1178a9: *deutéōs*.

254. Lo cual, por otra parte, no sería posible: también el filósofo necesita de bienes y medios materiales y de la compañía de los demás; cf. *EN* X vii 1177a28-34.

255. Cf. *EN* X vii 1177b4-15 y la nota 2020 de la traducción.

virtudes del «compuesto» que es el hombre concreto,²⁵⁶ y la naturaleza divina, o próxima a lo divino, del intelecto, en el que radica la actividad teórica. Pues el ejercicio del intelecto, según Aristóteles, nos eleva al plano divino o a los confines de lo divino y de lo humano. Es una forma de vida que nos es posible porque se da en nosotros algo divino (*theiôn ti*).²⁵⁷ De ahí la exhortación de Aristóteles a no limitarse a lo que es nada más que humano, o mortal, y, en lugar de eso, «inmortalizarse»²⁵⁸ hasta donde nos es dado, esto es, a igualarnos, en lo posible, a Dios; y eso se alcanza mediante el ejercicio del pensamiento, que es la única actividad concebible en Dios según la filosofía aristotélica.²⁵⁹ Es razonable suponer, finalmente, que los dioses premian a los que cuidan y cultivan el intelecto, que es para ellos lo más querido, de modo que el *sophós* deberá ser el más amado por los dioses y, por tanto, también por eso, el más dichoso.²⁶⁰

256. Esto es, del «compuesto» (*synthetos*) de cuerpo y alma que es el hombre; cf. EN X vii 1177b28-29 y viii 1178a20-21; en toda la sección Aristóteles insiste en la idea de que el hombre en realidad es su intelecto; cf. 1178a2-3.

257. Cf. EN X vii 1077b27-31.

258. Cf. EN X vii 1177b33: «*athanatizein*».

259. Aristóteles muestra, además, que sería absurdo imaginar que los dioses, a quienes se supone felices y se toma aun como el modelo de la dicha, desarrollan una vida práctica; cf. EN X viii 1178b8-18.

260. Cf. EN X viii 1179a22-32. El final del curso de ética coincide seguramente con el del capítulo viii, en el que se hallan estas afirmaciones (el ix es una transición a la política). Frente a las conclusiones menos marcadas de otras obras de Aristóteles, lo que aquí parece señalar el cierre es la promesa de la recompensa divina a que se acaba de hacer referencia. Por cierto, del Dios de la *Metafísica* no puede esperarse recompensa alguna; por eso suele verse lo que Aristóteles dice aquí como una concesión a las creencias populares. De todos modos, puede que el Filósofo halle también en ese *éndoxon* un fondo de verdad, en la medida en que, a su manera, expresa la convicción de que la actividad más noble es merecedora del premio más alto que se pueda concebir. Además, como tópico armoniza sin duda con el

Por cierto, esa valoración final de ambos ideales de vida, el de la *vita activa* y el de la *vita contemplativa*, no deja de encerrar cierta problematicidad, pues desde el comienzo se ha subrayado, por una parte, que el propósito de la ética no es el conocimiento sino la acción,²⁶¹ y, por otra, que el ámbito de la ética es el específicamente humano, al que se contrapuso a menudo tanto al ámbito animal cuanto al divino. En su celebración de la vida teórica Aristóteles implica, sin embargo, que el fin más valioso es la teoría, y que con la teoría más bien se trasciende los lindes de lo humano.²⁶²

La intensificación del contraste entre los dos ideales en el tramo final de la *Ética Nicomaquea* puede dejar, por tanto, en el lector la impresión de que la vida práctica queda disminuida de algún modo y que la vida teórica está despojada de eticidad. Es posible, sin embargo, que, siquiera en parte, esa intensificación derive de una modificación en el énfasis correlativa de un cambio de público y, quizá, de espacio. En lo que precede del tratado Aristóteles parece haber estado dirigiéndose al lector, o al oyente, como ciudadano, esto es, como miembro del espacio público de la *polis*; en la sección final su lector u oyente parece ser, en cambio, el discípulo, al que habla en el ámbito de la escuela. El tono exhortativo, natural en este segundo caso a fin de fortalecer la vocación filosófica, no implica, pues, de por sí, que se olvide o que se reduzca el valor propio de las virtudes éticas y su gravitación en la existencia individual y comunitaria, punto en el cual, por lo demás, ha insistido constantemente el Filósofo en todo lo que precede.

EDUARDO SINNOTT

«Los Horneros», Partido de Luján, enero de 2006.

tono protréptico que asoma aquí y allí en esta sección final.

261. Cf. EN II ii 1103b26-30.

262. Es cierto, al mismo tiempo, que la superioridad de la teoría no había dejado de estar anticipada o insinuada aquí y allá en los libros anteriores; cf. EN VI vii 1141a21-b8.

NOTA ACERCA DE LA TRADUCCIÓN

La presente traducción de la *Ética Nicomaquea* ha estado presidida por las intenciones, no siempre fáciles de armonizar, de lograr una expresión castellana sencilla y fluida, y de atenerme al texto griego, aun en el plano estilístico, con la mayor fidelidad que me fuese posible. En particular, me he esforzado por reducir al mínimo ineludible o, mejor, al mínimo que me ha sido accesible, el momento interpretativo en la propia traducción, evitando las perífrasis, los añadidos y todo cuanto pudiera suplirse por una aclaración en nota al pie. Mediante el empleo de corchetes señalo los casos en que, por no hallar una posibilidad mejor, he tenido que agregar palabras o giros que no tienen un correlato en el texto original y que pudieran incidir en la interpretación. No he temido incurrir en la exageración en ese punto. Por otra parte, allí donde me ha parecido útil para el lector, he destacado con letras o números entre corchetes o entre paréntesis angulares la articulación, a veces muy compleja, de los desarrollos argumentativos de Aristóteles.

En los muchos casos en que la tradición filosófica en lengua latina ha consagrado ya determinados equivalentes de los términos técnicos filosóficos, en general no he pretendido innovar, y he optado por recurrir a la versión tradicional, pues la conciencia de que se trata de correspondencias más o menos artificiales y a menudo poco fieles al valor de la palabra que pretenden representar, está lo bastante difundida, y las expresiones con que se ha aspirado o se podría aspirar a suplantarlas, las más de las veces no dejan de resultarle bastante extrañas al lector y, me parece, no le allanan el trabajo de lectura y de manejo paralelo de otros textos de Aristóteles y de la bibliografía. Así que, por regla general, me he limitado a informar en nota de la palabra griega de que se trata, si eso era importante, y a añadir la aclaración que hiciera falta.

Por lo demás, las notas al pie que acompañan la traducción aspiran a facilitar el acceso al texto por el lector no especializado o el estudiante universitario que inicia su estudio de Aristóteles, que es el lector que he tenido en cuenta en especial. En esas notas he procurado aclarar el sentido, a veces muy problemático, del texto, sobre la base de los comentarios y estudios más autorizados, señalar las relaciones internas con otros lugares del tratado, las externas con otros textos del propio Aristóteles, y dar cuenta de los principales accidentes debidos a la transmisión del texto. Mi aporte personal en esa información ha sido modesto.

Seguramente no hace falta destacar que lo que he conseguido en lo que precede de este apartado son los *desiderata* que me he propuesto, y que su cumplimiento, desde luego, no podría ser completo.

Salvo allí donde en nota se indica otra cosa, he seguido la edición de Bywater (1962).

CRONOLOGÍA

- 384 Aristóteles nace en Estagira, cerca del Monte Athos.
- 367 Aristóteles ingresa en la Academia de Platón, donde permanece veinte años, hasta el 347.
- 367 Segundo viaje de Platón a Sicilia.
- 361 Tercer viaje de Platón a Sicilia.
- 347 Platón muere, a los ochenta años.
- 347 Aristóteles abandona Atenas y se establece en Asos, en el Asia Menor.
- 345 Aristóteles pasa de Asos a Lesbos; en Mitilene conoce a Teofrasto.
- 342 Aristóteles pasa a Pela como maestro de Alejandro.
- 338 Batalla de Queronea.
- 336 Filipo de Macedonia, padre de Alejandro, muere asesinado.
- 335 Aristóteles regresa a Atenas, donde funda su propia escuela, el Liceo.
- 334 Comienzo de las campañas de Alejandro.
- 331 Fundación de Alejandría.
- 325 Alejandro llega hasta la India.
- 323 Muerte de Alejandro.
- 322 Aristóteles muere, a los sesenta y dos años, en la isla de Eubea, adonde se había dirigido como exiliado.
- c. 306 Epicuro funda su escuela en Atenas.
- c. 300 Zenón funda su escuela en Atenas.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

- Bywater, I., *Aristotelis. Ethica Nicomachea*, Oxford, 1962.
- Dirlmeier, F., *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlín, 1956.
- Gauthier, R., Jolif, J., *Aristote. L'Étique à Nicomaque*, Lovaina, 1958-1959.
- Joachim, H., *The Nichomachean Ethics*, Oxford, 1951.
- Marías, J. y Araujo, M., *Aristóteles. Ética Nicomachea*, Madrid, 1945.
- Plebe, A., *Aristotele. Etica Nicomachea*, Bari, 1957.
- Rackham, H., *Aristotle. The Nichomachean Ethics*, Londres, 1947.
- Ramsauer, G., *Aristotelis Ethica Nichomachea*, Leipzig, 1878.
- Ross, D., *The Nichomachean Ethics of Aristotle*, Londres, 1954.
- Susemihl, F., Apelt, O., *Aristotelis Ethica Nichomachea*, Leipzig, 1880-1912.
- Tricot, J., *Aristote. Étique à Nicomaque*, Paris, 1990.

ESTUDIOS

- Ackrill, J., «Aristotle on Eudaimonia», *Proceedings of the British Academy*, LX, 339-359, 1974.
- Aubenque, P., *La prudence selon Aristote*, Paris, 1997.
- Barnes, J., «Aristotle and the methods of ethics», *Revue internationale de philosophie*, 34 (1980), 490-511.
- Bien, G., «Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch*, 76 (1968-1969), 264-314.
- , «Gerechtigkeit bei Aristoteles», en: Höffe, O. (comp.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlín, 1995.
- Clark, S., *Aristotle's Man*, Oxford, 1975.
- Cooper, J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, 1975.
- De Vogel, C., «Selbstliebe bei Platon und Aristoteles und der Charakter der Aristotelischen Ethik», en: Wiesner, J. (comp.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, I, Berlín, 1981.

- Dirlmeier, F., «Beobachtungen zur Nikomachischen Ethik», *Wiener Studien*, LXIX (1956), 162-172.
- Gigon, O., «Die Eudaimonia im ersten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles», en: Wiesner, J. (comp.), *Aristoteles*, I, Berlín, 1981.
- Hainaman, «Eudaimony and self-sufficiency in the Nichomachean Ethics», *Phrónesis*, 33 (1988), 31-53.
- Hamburger, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, 1951.
- Hardie, W., «The final good in Aristotle's Ethics», *Philosophy* (1965), 277-295.
- Irwin, T., «Aristotle's methods of ethics», en O'Meara, D. (comp.) *Studies in Aristotle*, Washington, 1988.
- Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1955.
- Kraut, R., *Aristotle on the human good*, Princeton, 1989.
- Mueller-Goldingen, «Aristoteles über die Methode in der Ethik», en: Steinmetz, P. (comp.), *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*, Stuttgart, 1990.
- Pakaluk, M., «Friendship and the comparison of goods», *Phrónesis*, 31 (1986), 111-135.
- Régis, L., *L'opinion selon Aristote*, Paris, 1935.
- Ricken, F., *Der Lustbegriff in der Nicomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttinga, 1976.
- Robinson, R., «L'acrasia selon Aristote», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 145 (1955), 261-280.
- Rosen, F., «The political context of Aristotle's categories of justice», *Phrónesis*, 20 (1975), 228-240.
- Schächer, *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, Paderborn, 1940.
- Schüssler, I., «Die Frage der eudaimonía in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles», *Philosophie* 19 (1993), 257-294.
- Stemmer, «Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik: eine Interpretation von EN I 7, 1097b 2-5», *Phrónesis*, 37 (1992), 257-294.
- von Fritz, K., «Zur Interpretation des fünften Buches von Aristoteles' Nikomachischer Ethik», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62 (1980), 241-275.

- Wolf, U., «Über den Sinn der aristotelischen Mesoteslehre», *Phrónesis*, 33 (1988), 54-75.

COMPILACIONES²⁶³

- Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (comps.), *Articles on Aristotle*, II, Londres, 1977.
- Hager, F. (comp.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, 1972.
- Moravcsik, J. (comp.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Garden City, 1967.
- Roche, T. (comp.), *Aristotle's Ethics*, Memphis, 1988.
- Rorty, A. (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980.

ABREVIATURAS

- An Post* = Segundos Analíticos
An Pr = Primeros Analíticos
Cat = Categorías
De an = Del alma
De gen = La generación y la corrupción
De int = De la interpretación
De mem = La memoria y la reminiscencia
De motu = Movimiento de los animales
De somno = El sueño
EE = Ética Eudemia
EN = Ética Nicomaquea
GA = La generación de los animales
HA = Historia de los animales
PA = Las partes de los animales
Probl = Problemas
Met = Metafísica
MM = Gran Moral

263. Contienen artículos, la mayoría de ellos de gran calidad, que abarcan prácticamente toda la temática de la *Ética Nicomaquea*.

Phys = Física

Poet = Poética

Pol = Política

Rhet = Retórica

SE = Las refutaciones sofísticas

Top = Tópicos

ÉTICA NICOMACHEA

LIBRO I

I

1

TODA arte y toda investigación, lo mismo que [toda] acción y [toda] elección,¹ tienden, según se admite, a algún bien. Por eso se ha declarado con acierto que el bien [es aquello] a lo que todas las cosas tienden.² 1094a

Pero es claro que entre los fines hay cierta diferencia, pues unos son actividades y otros son obras aparte de las actividades.³ Y en los casos en que hay fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades.⁴ 5

1. Acerca de las nociones de «arte» (*tékhnē*) y de «acción» (*práxis*), cf. «Introducción», 11 y 8. «Investigación» es aquí la versión probable de «*méthodos*», y podría aludir a las ciencias teóricas, en cuyo caso la secuencia «arte, investigación, acción» abarcaría las que para Aristóteles son las tres áreas fundamentales del saber; cf. «Introducción», 3, e *infra*, 1094a6-7. – El sentido técnico de «elección» (*proairesis*) es tratado *infra* III ii. – En el texto paralelo de I iv las cuatro nociones se resumen en dos: «conocimiento» (*gnôsis*) y «elección» (*proairesis*); cf. *infra*, iv 1095a14-15.

2. Acerca de esta tesis, cf. «Introducción», 5 (cf. allí en particular la nota 37).

3. Aristóteles alude a la diferencia entre los fines de la actividad productiva y la actividad práctica señalada en el punto 11 de la «Introducción» (cf. allí en especial la nota 161).

4. Las obras son los fines mencionados en la línea precedente, en la cual, lo mismo que en la ocurrencia de 1094a17, «acciones» (*praxeis*) no parece ser empleada en sentido específico sino como equivalente

Mas como hay muchas acciones, artes y ciencias, también los fines son muchos; en efecto: el de la medicina es la salud; el de la construcción naval, la nave; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas [artes] de esa clase están [subordinadas] a una única capacidad⁵ (como la de la fabricación de frenos y todas las demás que lo son de instrumentos hípicas [están subordinadas] a la equitación, y esta y toda acción guerrera [lo están] a la estrategia, y⁶ del mismo modo otras [artes están subordinadas] a otras); en todas ellas, digo,⁷ los fines de las arquitectónicas⁸ son preferibles a los de las [subordinadas] a ellas, pues estos se persiguen con vistas a aquellos. Y no importa que los fines de las acciones sean las actividades mismas o alguna otra cosa aparte de ellas,⁹ como en el caso de las ciencias¹⁰ mencionadas.

cohiponímico de «actividad», y aludir a las operaciones en que consiste un proceso productivo, esto es, la producción (*poiēsis*) propiamente dicha.

5. «Capacidad» = «*dynamis*». La palabra es aplicada aquí en un sentido amplio que la convierte en equivalente de «ciencia» y de «arte»; cf. *Met IX* ii 1046b2-4: «Por eso todas las artes y las ciencias productivas son potencias (*dynámeis*), pues son principios de cambio [que están] en otra cosa o en una cosa en tanto es otra». Así, la medicina puede ser caracterizada como arte (*tékhnē*) en la medida en que tiene como fin producir la salud, pero también como ciencia (*epistēmē*) en la medida en que supone el conocimiento de la teoría correspondiente a esa producción.

6. Leo «*dēs*» (Susemihl) en lugar de «*dē*» (Bywater), y en la línea que sigue, «*dē*» por «*dēs*».

7. La expresión contiene un anacoluto: Aristóteles ha comenzado por decir: «cuantas artes...», y ahora se corrige: «en todas las artes...».

8. Metáfora de origen platónico (inspirada en la relación existente entre el maestro de obra [*arkhitékton*] y los obreros que trabajan bajo sus directivas) frecuente en Aristóteles, usada para caracterizar a la disciplina de la cual otras dependen y respecto de la cual cobran sentido, como lo sugiere, por lo demás, el contexto.

9. Cf. las notas 3 y 4.

10. «Ciencia» (= «*epistēmē*») tiene aquí el sentido laxo señalado en la nota 5.

II

Por tanto, si en lo que podemos realizar en la acción hay algún fin que queremos por sí mismo y [queremos] los demás por causa de él, y [si] no elegimos todas las cosas por causa de otra (pues así se iría al infinito, de modo que el apetito sería vacío y vano), es evidente que ese será el bien y lo más valioso.¹¹ Así pues, ¿no tendrá su conocimiento gran peso en la vida y, como arqueros que disponen de un blanco, no alcanzaremos mejor lo que se debe?¹²

Y si es así, debemos intentar comprender, por lo menos²⁵ en líneas generales, qué puede ser¹³ y a cuál de las ciencias o capacidades pertenece. Cabrá admitir que [pertenece] a la más determinante y la arquitectónica en el más alto grado, y es manifiesto que la política es tal,¹⁴ pues ella dispone cuáles de las ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles debe aprender cada clase [de ciudadanos] y hasta qué punto; y vemos también que las capacidades más valoradas, como la estrategia, la economía y la retórica, están [subordinadas] a ella.¹⁵

Como ella se vale de las restantes ciencias <prácticas>¹⁶ y legisla qué se debe hacer y de qué cosas [debe uno] abstenerse, su fin abarcará los [fines] de las demás [disciplinas], así que ese será el fin humano. Pues aunque [el fin] de uno solo¹⁷ y el de la ciudad es el mismo, es claro que alcanzar y

11. «Ese», es decir, el que se quiere por sí mismo.

12. Cf. la nota 172 de la «Introducción».

13. Ese bien o fin último.

14. Acerca de la política y la ética, cf. «Introducción», 3. – Se le atribuye a la política esa jerarquía porque el horizonte es aquí el de la filosofía práctica; en la filosofía en general la condición de «arquitectónica» le corresponde, en cambio, a la filosofía primera. Cf. *Met I* ii 982b4-7, e *infra*, VI xiii 1145a6-11.

15. Ambas razones tienen ecos platónicos: cf. Platón, *Político* 303d-305e.

16. Palabra eliminada por Bywater y por otros editores.

17. Esto es, del individuo.

preservar el de la ciudad es más valioso y más completo; es deseable, en efecto, [alcanzarlo y preservarlo] para uno solo, pero [hacerlo] para un pueblo y para las ciudades¹⁸ es más noble y más divino.¹⁹

A esas cosas tiende nuestra investigación, que es una forma [de investigación] política.

III

La exposición será satisfactoria si hacemos las aclaraciones que la materia admite,²⁰ pues no hay que buscar del mismo modo la exactitud en todas las argumentaciones, como tampoco [se la busca del mismo modo] en [todas] las artesanías.²¹ Y las cosas buenas y las cosas justas que la política indaga exhiben muchas diferencias y variaciones, al punto de pensarse que son solo por convención y no por naturaleza.²² Una variación de esa clase exhiben también los

18. «Pueblo» = «*éthnos*». En *Pol* VII iv 1326b3-10, el *éthnos* es visto como un conglomerado humano que no tiene la organización constitucional propia de la ciudad (*pólis*), esto es, del Estado.

19. «Divino» («*theios*») tiene en este contexto sentido admirativo muy enfático.

20. Literalmente, «de acuerdo con la materia subyacente» (*katà tēn hypokeiménēn hylēn*). La expresión alude a la materia física, como la que emplea un artesano (cf. *Pol* I viii 1256a8-10), con la que a continuación se establece un paralelo; figuradamente se la aplica a la «materia» tratada en la reflexión ética. Respecto de «*hypokeiménēn*», cf. *Met* VII iii 1028a36-1029a5.

21. Donde la índole del material empleado (arcilla, mármol, bronce, etc.) condiciona, por ejemplo, el grado de fineza o de delicadeza de las formas de una escultura.

22. Referencia a la oposición *nómos* : *phýsis*, que en especial sirvió de marco a la discusión sofística de temas éticos, políticos y religiosos en el siglo V a. C. Aristóteles se detiene en el tema *infra*, V v 1134b18-1135a5; aquí la referencia a esa opinión está solo destinada

bienes, porque a muchos les sobrevienen daños a causa de ellos; en efecto, algunos han muerto a causa de la riqueza, y otros a causa de la valentía.²³ Así pues, si se trata acerca de [temas] de esa clase y a partir de [premisas] de esa clase, hay que contentarse con mostrar la verdad esquemáticamente y ²⁰ en sus líneas generales;²⁴ esto es, si se trata acerca de cosas que se producen en la mayoría de los casos, y a partir de [premisas] de esa clase, [hay que contentarse con] extraer conclusiones también de esa clase.²⁵

a destacar la variabilidad de los hechos de que trata la ética.

23. Pues aun los bienes en sentido absoluto pueden no serlo para un individuo determinado; cf. *infra* V i 1129b3-4.

24. Las especificaciones entre corchetes (que reemplazan a pronombres de género neutro que de otro modo habría que traducir por «cosas») se basan en *An Post* I vii 75a39-b3, donde se señala que los componentes de la demostración (*apódeixis*) son tres: la conclusión (*tò sympérasma*), los axiomas (*tà axiómata*) y el «género subyacente» (*tò génos tò hypokeimenon*) del que se trata: al parecer, el «*peri toióuton*» (literalmente, «de cosas de esa clase») de 1094b19 y el «*peri tōn hōs epì tò polý*» («acerca de cosas que se producen en la mayoría de los casos») de b21 aluden al tema de la demostración; el «*ek toióuton*» (literalmente, «a partir de cosas de esa clase») de b20 y b21, que correspondería a los axiomas de *An Post*, parecerían aludir aquí más bien a las premisas; el *tā lethēs* (= «la verdad») de b20 y el «*toiaúta (kai symperainesthai)*» (= «extraer conclusiones también es esa clase») de b22 aluden a la conclusión. Es claro que la intención de Aristóteles es aquí expresar que en el terreno de los temas éticos, si las premisas de las que se parte están afectadas por cierto grado de variabilidad y, por tanto, de incertidumbre, las conclusiones que se extraigan de ellas tendrán ineludiblemente las mismas características.

25. La frase es una reiteración (entiendo que el «*kai*» de b21 es apositivo) de lo dicho en la precedente, con la precisión de que la incertidumbre en cuestión está dada por el hecho de que se trata de «cosas que se producen en la mayoría de los casos» (*hōs epì tò polý*), es decir, tanto las premisas cuanto la conclusión expresarán solo una regularidad relativa. Únicamente en las ciencias cuyas premisas enuncian regularidades absolutas se puede dar en la conclusión ese mismo rasgo y, por tanto, el rigor o la precisión (*akribēia*) completas. Cf. «Introducción», 4.

Del mismo modo se debe acoger, por tanto, cada cosa que decimos, porque es propio del hombre instruido buscar en cada género²⁶ tanta exactitud cuanta la naturaleza de la cosa consiente. Pues es claro que admitir [los dichos de] un matemático porque habla persuasivamente es más o menos lo mismo que reclamar del orador demostraciones.²⁷

Cada uno juzga bien las cosas que conoce, y es buen juez de ellas; en [las cuestiones] particulares [lo es], pues, el que ha sido instruido [en ellas] y en [las] generales, el que ha sido instruido en todas. Por eso el joven no es oyente apropiado de la política, pues no tiene experiencia en las acciones de la vida, y [aquí] los argumentos parten de ellas y versan acerca de ellas.²⁸ Además, como tiende a seguir las pasiones, escuchará en vano y sin sacar provecho, pues [en este dominio] el fin no es el conocimiento sino la acción.²⁹

Y no tiene importancia ninguna que sea joven por la edad o juvenil por el carácter, pues la insuficiencia no es por el tiempo³⁰ sino por vivir y perseguir cada clase de cosas según la pasión. Para los que son tales, el conocimiento es estéril, como [lo es] para los incontinentes.³¹ En cambio, a los que

26. O: «en cada tema»; cf. la nota 24.

27. Demostraciones científicas. – Lo que el matemático y el orador hacen es lo inverso de lo que se señala arriba, y ello en conformidad con el grado de exactitud posible en la disciplina de uno y otro. El matemático puede y debe probar las verdades de manera deductiva y, por tanto, con total necesidad, mientras que el orador busca hacerlo sobre la base de lo que es apto para convencer; cf. *Rhet* I i y ii.

28. Cf. *supra*, 1094b12-23 y las notas 24 y 25. La experiencia, y no la sola capacidad de comprensión, hace, pues, verdaderamente accesibles los temas de la filosofía práctica. Cf. *infra*, VI viii 1142a11-20.

29. Cf. *infra*, X ix 1179a35-b2. – La eficacia de la ética depende, pues, de que el oyente esté ya constituido moralmente.

30. Como lo es en el caso anterior. – En la línea anterior, «juvenil por el carácter» = «inmaduro».

31. Acerca de la incontinencia, cf. *infra*, VII i-x. – El incontinente (*akratēs*) es el que sabe lo que debe hacer, pero no lo hace porque es

ajustan los apetitos a la razón y actúan de acuerdo con ella, el saber acerca de estos [temas] les puede ser muy provechoso.

Esas son las cosas que cabe señalar como introducción acerca del oyente, de la manera en que se debe acoger [la argumentación], y de lo que nos proponemos.

IV

Pero reanudemos [el tratamiento del tema] y, puesto que todo conocimiento y toda elección³² apetece algún bien, señalemos cuál es el bien al que decimos que tiende la política, esto es, cuál es el más alto de los bienes que se pueden realizar en la acción.

Pues bien, la mayoría está más o menos de acuerdo en el nombre, pues tanto el común de los hombres³³ cuanto los instruidos dicen que es la dicha,³⁴ y entienden que vivir bien y obrar bien³⁵ es lo mismo que ser dichoso. Pero discrepan acerca de lo que la dicha es, y no la explica del mismo modo el común de los hombres que los sabios.

En efecto, unos [dicen] que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer, la riqueza y los honores; para unos es una cosa y para otros, otra, y muchas veces incluso

gobernado por el deseo.

32. Cf. *supra* I i 1094a1 y la nota 1.

33. «El común de los hombres» = «*hoi polloí*», esto es, «los muchos» o «la masa». La expresión, que es frecuente en Platón y en Aristóteles, tiene comúnmente una connotación negativa.

34. «Dicha» = «*eudaimonía*»; cf. la nota 40 de la «Introducción».

35. «Vivir bien» = «*eu zēn*»; «obrar bien» = «*eū práttein*». En rigor, la segunda expresión dice al mismo tiempo «obrar bien» y «estar bien»: la lengua griega no discierne entre ambas cosas y sugiere de ese modo que hay una equivalencia entre ellas, o que el que obra bien no puede sino estar bien. Esa equivalencia es un supuesto tácito constante en el planteo aristotélico.

25 el mismo [hombre dice que la dicha es] cosas diferentes: si cae enfermo, [dice que es] la salud; si es pobre, la riqueza; y si se dan cuenta de su ignorancia, admiran a los que dicen alguna cosa grandiosa y que está por encima de ellos.³⁶ Y algunos³⁷ pensaban que aparte de esos muchos bienes hay otro bien que es en sí y que es causa de que todos aquellos sean bienes. Pero enumerar todas las opiniones tal vez sea más
30 bien inútil, y baste [hacerlo con] las predominantes o las que se considera que tienen alguna razonabilidad.³⁸

No nos debe pasar inadvertido que los razonamientos que parten de los principios y los que [se remontan] a los principios³⁹ difieren [entre sí]. También Platón⁴⁰ se preguntaba, con acierto, eso, e indagaba si el camino⁴¹ [iba] desde los
1095b principios o hacia los principios, tal como en el estadio [se corre] desde los jueces⁴² hacia la meta o al revés.

36. Suponen, por tanto, que la dicha se cifra en el saber. En «los que dicen alguna cosa grandiosa» puede encerrarse una alusión a los sofistas.

37. Los platónicos. – Se ha sugerido que el imperfecto «pensaban» que se emplea a continuación puede remitir al momento del pasado en que Aristóteles escuchó las explicaciones de Platón.

38. Acerca del valor de los *éndoxa* en la investigación ética, cf. «Introducción», 4. – Las opiniones que aquí se anuncian, solo se precisan y consideran en el capítulo siguiente (1095b14-1096a5). Los párrafos que restan hasta el fin del presente capítulo, tienen un carácter digresivo (cf. v 1095b14: «*hóthen parexēbēmen*» = «el punto del que nos habíamos apartado»), pero no carecen de relación con lo dicho antes, pues en ellos se señala la precedencia metodológica de la inducción y de lo que nos es más familiar, y los *éndoxa* representan, precisamente, el resultado, inmediatamente accesible, de un proceso espontáneo de inducción.

39. Esto es, respectivamente, la demostración deductiva (*apódeixis*) y la inducción (*epagōgē*).

40. Cf. por ejemplo, Platón, *República* VI 510b, en el marco de la alegoría de la línea.

41. «El camino» (*hodós*) es como decir «el método».

42. Desde los jueces que en las Panateneas presidían los juegos. Los corredores partían del lugar en que estaban aquellos, daban la vuelta

Se debe partir, desde luego, de las cosas más fáciles de conocer; pero estas son de dos clases, a saber, las [más fáciles de conocer] para nosotros o en sentido absoluto.⁴³ Tal vez⁴⁴ debemos partir, entonces, de las más fáciles de conocer para nosotros.

Por eso el que se propone escuchar con provecho acerca de lo noble y lo justo y, en general, acerca de la política, tiene que haber sido bien conducido en sus costumbres, pues [aquí] el principio es el hecho, y si este se pone suficientemente de manifiesto, no habrá necesidad de la causa.⁴⁵ Y

en la meta y seguían corriendo, ahora en dirección de los jueces.

43. Esta distinción es frecuente en Aristóteles. Lo más conocido o comprensible en sentido absoluto (*haplós*) o por naturaleza (*physei*) es lo anterior desde el punto de vista lógico o conceptual, mientras que lo que lo es para nosotros (*hēmin* o *prós hēmās*) es lo posterior desde ese mismo punto de vista, pero cercano a la percepción (*aisthēsis*). De acuerdo con *An Post* I ii 72a1-6 lo primero se corresponde con lo universal (*tà kathólou*) y lo segundo con lo particular (*tà kath'hékasta*). Si bien lo universal es más comprensible en sí mismo, para nosotros puede ser más comprensible lo particular, y hay que dirigirse de este a aquel. Así, según *Top* VI iv 141b4-14 el punto es anterior y más comprensible que el plano y el plano más que el volumen, pero «para nosotros (*hēmin*) algunas veces ocurre lo inverso, pues un volumen se da más a la percepción, y un plano más que una línea, y una línea más que un punto». El común de los hombres, se agrega, conoce cosas tales como un cuerpo antes que el plano, la línea y el punto, cuya comprensión requiere un pensamiento más riguroso (*akribēs*). De ahí que a continuación (b3-4) se afirme que se debe partir de lo más conocido, esto es, de lo que se da inmediatamente en los hechos, para llegar al universal que, aunque menos conocido, es más comprensible y conceptualmente anterior. Ese es, además, según *Met* VII iv 1029b3-5, el itinerario del aprendizaje (*máthēsis*).

44. «Tal vez» = «*isōs*». «*Isōs*» suele ser empleado como un «tal vez» *modestiae*, que en realidad expresa lo opuesto a la incertidumbre.

45. «El hecho» y «la causa», literalmente «el que» (*tò hoti*) y «el porqué» (*tò dióti*). El solo conocimiento del hecho es, según *Met* I i 981a29, lo que caracteriza a la experiencia (*empeiria*) por oposición al arte y a la ciencia, las cuales conocen, además, la causa. – La sola experiencia basta, pues, para obrar bien, aun cuando no se conozca

el que es de esa cualidad⁴⁶ tiene [ya] los principios o puede adquirirlos fácilmente; en cambio, el que no dispone ni de lo uno ni de lo otro, debe escuchar las palabras de Hesíodo:

- 10 El mejor de todos es el que por sí mismo lo comprende
[todo;
también es bueno el que obedece al que dice bien;
pero el que ni comprende por sí mismo, ni lo que escucha
[de otro
guarda en su corazón, ese es, en cambio, un varón inútil.⁴⁷

V

- 3 Pero volvamos al punto del que nos habíamos apartado.⁴⁸
15 No de manera ilógica, el común de los hombres y los más groseros parecen suponer, a juzgar por sus géneros de vida, que el bien, es decir,⁴⁹ la dicha, es el placer; por eso aprecian la vida voluptuosa. Pues son tres los [géneros de vida] más notorios: [a] el que acabamos de mencionar, [b] el político y, en tercer lugar, [c] el teórico.⁵⁰
20 [a] Por cierto, el común de los hombres se muestra servil al elegir la vida de las bestias, pero tiene una justificación, porque muchos de los poderosos tienen pasiones semejantes a las de Sardanápalo.⁵¹

el término medio que expresa el fundamento, y es condición para la recepción provechosa de la explicación ética que se propone hacerlo explícito.

46. Esta condición había sido señalada ya *supra*, iii 1095a2-4.

47. Hesíodo, *Trabajos y días*, 293; 295-297.

48. Se reanuda el desarrollo interrumpido en iv 1095a30: ahora se inicia el examen de las opiniones más difundidas.

49. Entiendo que el «*καὶ*» es afirmativo.

50. Distinción tradicional de supuesto origen pitagórico. – Cf. Platón, *República* IX 580e-581e; Diógenes Laercio, VIII 8.

51. O Asurbanipal (s. VII a. C.), rey de Nínive, cuyas riquezas y

[b] Los [hombres] instruidos y de acción [eligen], en cambio, los honores, pues es ese, en resumidas cuentas, el fin de la vida política. Pero [ese fin] se muestra más superficial que el que buscamos,⁵² pues, según se admite, [aquel] depende más de los que honran que del honrado; y adivinamos, en cambio, que el bien es algo propio de uno, y de lo que es²⁵ difícil ser despojado. Además, se diría que [los hombres] persiguen los honores a fin de crear ellos mismos que son buenos; al menos, procuran ser honrados por los sensatos y por aquellos entre los que son conocidos, y en razón de la virtud.⁵³ Es evidente, pues, que para ellos la virtud es más valiosa [que los honores]. Y acaso cabría suponer que es ella el fin de la vida política; mas es claro que también ella es³⁰ incompleta, pues, según se admite, se puede tener la virtud pero dormir o permanecer inactivo a lo largo de toda la vida,⁵⁴ y, aparte de eso, padecer las desgracias y los infortunios más grandes, y nadie declararía feliz a quien viviese así,^{1096a} a no ser para defender a toda costa su tesis. Acerca de esto basta con lo dicho, pues en los libros publicados⁵⁵ hemos hablado lo suficiente al respecto.

[c] En tercer lugar está la vida teórica, que hemos de examinar en lo que sigue.⁵⁶

cuya vida de placeres eran proverbiales.

52. Esto es, el fin último de la existencia humana.

53. «Virtud» = «*areté*», noción fundamental en el tratado, que ocurre en él aquí por primera vez. Cf. la nota 45 de la «Introducción».

54. Esto es, poseerla como mero hábito o mera virtualidad; el sentido y la realidad de la virtud residen, para Aristóteles, en cambio, en la actividad de su ejercicio («*enérgeia*») o de su «uso» («*khêsis*»). – Cf. la nota 51 de la «Introducción».

55. Literalmente, «en los [libros] encíclicos» («*en tois egkykliôis*»), que, según se admite comúnmente, eran textos exotéricos, destinados al gran público.

56. En realidad Aristóteles difiere su tratamiento hasta el libro X (vii 1177a12-1178a8; viii 1178a22-1179a32).

La [vida] de los negocios es una [vida] forzada,⁵⁷ y es evidente que el dinero no es el bien que buscamos, pues es útil con vistas a otra cosa. Por eso cabe suponer que fines [son] los mencionados primero,⁵⁸ pues se los aprecia por sí mismos. Con todo, es claro que tampoco [lo son] esos,⁵⁹ a pesar
10 de que se han difundido muchos argumentos en su favor.

Esas son, pues, las cosas que cabe decir.

VI

4 Tal vez sea mejor investigar [el bien] en general⁶⁰ y examinar cómo se lo entiende,⁶¹ por más que tal investigación nos sea penosa por ser amigos nuestros los que introdujeron [la doctrina de] las Ideas.⁶² Pero tal vez cabría pensar que [de
15 todos modos] es preferible [hacerlo] y que, al menos a fin de preservar la verdad, debemos sacrificar aun lo que nos es propio,⁶³ tanto más si somos filósofos, pues aunque las dos cosas

57. Esta forma de vida, cuyo fin es hacer dinero, no figuraba entre las formas de vida por considerar (cf. v 1095b17-19); en todo caso, solo se había mencionado la riqueza (*ploutos*) un poco antes (iv 1095a23). No es claro por qué la caracteriza Aristóteles como «forzada» (*bíasion*); en III i lo «forzado» se opone a lo que se hace espontáneamente o de buen grado (*hekousíon*). Eso no arroja, sin embargo, demasiada luz sobre estas líneas, que tal vez contengan alguna corrupción.

58. Esto es, el placer y los honores.

59. Tampoco ellos son el bien buscado.

60. Esto es, el bien en sí o la Idea de bien que sustenta el platonismo.

61. «Cómo se la entiende» = «*pós légetai*», literalmente, «cómo se [lo] dice», esto es, «en qué sentido se aplica la expresión».

62. Referencia a Platón y a los platónicos.

63. «Lo que nos es propio» = «*tà oikeía*», lo cual, según se suele entender, equivale aquí a «los sentimientos personales», aunque tal vez haya que pensar que el sentido es «las cosas privadas» o «domésticas».

nos son queridas,⁶⁴ es deber sagrado honrar más la verdad.⁶⁵

[1] Ahora bien: los que introdujeron esa opinión no forjaban Ideas de las cosas en las que admitían el antes y el después;⁶⁶ por eso tampoco establecían una Idea de los números. Pero el bien se predica⁶⁷ en la [categoría de] substancia, en la [de] cualidad y en la [de] relación;⁶⁸ lo que es de por sí, esto es, la substancia, es anterior por naturaleza a la relación⁶⁹ (pues esta es como un retoño y accidente de lo que

64. La amistad y la verdad. – Aristóteles lamenta, pues, formular una crítica a la filosofía platónica cuando acaso aún mantenía con la Academia una relación más o menos estrecha.

65. La idea encerrada en esta frase es conocida en su expresión latina: *Amicus Plato sed magis amica veritas*.

66. Aristóteles se propone mostrar que dos tesis sostenidas por los platónicos se excluyen mutuamente, a saber, (a) la de que no hay una Idea común a los miembros de una serie jerárquica regida por la anterioridad y la posterioridad lógicas, y (b) la de que hay una Idea de bien de la que participan los bienes particulares. – En una serie jerárquica (como la de los números, que se señala como ejemplo a continuación) cada miembro presupone al anterior y todos comparten un rasgo común que sería anterior a la totalidad de la serie (y, por tanto, al primero de sus miembros) y existiría aparte de ellos (cf. *Met* III iii 999a6-13: no hay una figura geométrica aparte de las figuras geométricas); esa es la razón por la que no admitían una Idea de número. – La razón por la que aquellas dos tesis no son compatibles es que los bienes también forman una serie jerárquica. Para mostrar que es así Aristóteles apela a su teoría de las categorías, que forman asimismo una serie en la que una de ellas, la de substancia (*ousía*), precede a las restantes, y cuyos miembros no pueden ser reunidos en un género común que los abarque a todos.

67. Literalmente, «se dice» (*légetai*).

68. Traduzco con la terminología más difundida. Literalmente, «en la [categoría de] substancia, en la [de] cualidad y en la [de] relación» sería: «en el qué es, en el cuál y en el en relación con algo» (*en tōi tí esti kai en tōi pròs tì*); y (en a25) «en la de cantidad», «en el cuanto» (*en tōi posóti*). Más abajo «substancia» traduce «*ousía*». Cf. *Cat* v, vii y viii.

69. La substancia precede a la relación y a cualquiera de las demás categorías desde los puntos de vista conceptual, cognoscitivo y temporal; cf. *Met* VII iii 1028a31-b2.

es), así que no podría haber de esas cosas⁷⁰ una Idea común.

[2] Además, como «bien» se aplica en el mismo número de
25 modos⁷¹ que «ser»⁷² (pues se lo dice en la [categoría de] sub-
stancia: por ejemplo, el Dios y el intelecto; en la [de] cualidad:
por ejemplo, las virtudes; en la [de] cantidad: el justo medio;
en la [de] relación: lo útil; en [la de] tiempo: la ocasión; en [la
de] lugar: residencia; y así en las demás), es evidente que no
podría haber nada común universal y unitario,⁷³ pues no se lo
podría predicar en todas las categorías, sino en una sola.

30 [3] Además, puesto que de las cosas que corresponden a
una idea única hay también una ciencia única, también de
todos los bienes habría una ciencia única.⁷⁴ Pero en realidad
hay muchas, incluso de los que caen en una sola categoría;
por ejemplo, [la ciencia] de la oportunidad es, en la guerra,
la estrategia, pero en la enfermedad, la medicina, y [la] del

70. «Esas cosas» pueden ser los bienes predicados en las distintas categorías o las categorías mismas.

71. O: «en el mismo número de sentidos».

72. Esto es, la noción de bien está afectada por la misma falta de unidad conceptual o genérica que la de ser (*ón*). La base para mostrarlo es, como en el argumento anterior, la doctrina de las categorías: como «ser», «bien» se predica en todas las categorías, cada una de las cuales corresponde a un modo de ser distinto e irreducible a los restantes. Cf. *Met* V vii, en especial 1016b24-35.

73. El hecho de que los bienes particulares se repartan en diez géneros distintos implica que no hay un componente unitario (*hén*) real que recurra en cada predicación de «bueno». Cf. *Met* IV ii 1003a33-b5. Por tanto, «*agathón*» no parece ser un concepto universal. Su única unidad sería la verbal, «homonímica» según se insinuará poco más abajo (1096b26-27), dada por la comunidad del nombre.

74. Toda ciencia estudia un género único de objetos, de modo que si los bienes particulares fueran homogéneos, como pretende el platonismo, habría una ciencia única de todos ellos; pero de hecho, como se señala arriba a continuación, hay una pluralidad de disciplinas que trata de él, lo cual debe tomarse como prueba de no existe un componente común que recurre en los bienes particulares. — La situación es análoga a la que se le plantea a Aristóteles en el momento de proyectar una ciencia del ser; cf. *Met* IV ii 1003a33-b5.

justo medio es, en la alimentación, la medicina, pero en los ejercicios físicos, la gimnástica.

[4] Uno podría plantear también la dificultad de qué es 35 lo que en definitiva quieren decir con «cada cosa *en sí*»,⁷⁵ [a] cuando en verdad para el hombre en sí y para el hombre la 1096b definición de hombre es una y la misma, esto es, la definición de hombre, pues en tanto hombre no diferirán en nada, y, si es así, tampoco en tanto bien.⁷⁶ [b] Desde luego, tampoco será bueno en mayor medida por ser eterno, puesto que tampoco es más blanco el blanco que dura mucho tiempo que el que dura un día.⁷⁷

Los pitagóricos dan la impresión de hablar de modo más 5 convincente acerca de ello al poner la unidad en la serie de los bienes,⁷⁸ y Espeusipo parece seguirlos.⁷⁹ Mas esas [cues-

75. La crítica de Aristóteles se centra ahora en el hecho que el platonismo no aclara la diferencia que existe entre lo que es «*autó*», «en sí» («cada cosa en sí» = «*autoékaston*»; y, abajo, «hombre en sí» = «*autoánthropos*») y sus ejemplos empíricos.

76. Tal como no hay diferencias entre la definición de la Idea de Hombre y la definición de este o de aquel hombre, tampoco las hay entre la definición de la Idea de Bien y la definición de un bien particular; por tanto, tampoco diferirán desde el punto de vista de su ser. Cf. *Met* VII vi 1031a28-b28.

77. La condición de eterna de la Idea y la de transitorio de su ejemplo empírico no suponen que entre ambos haya una diferencia de naturaleza; la temporalidad no es una nota que agregue nada a la definición. Cf. *Met* III ii 997b5-12.

78. El sentido preciso de estas líneas es discutido. — Según señala el propio Aristóteles en *Met* I v 986a22-26 (DK 58 B 4, B 5), algunos pitagóricos afirmaban diez principios, a los que disponían en dos series (*systoikhiái*), cada una de las cuales estaba formada por principios afines entre sí y opuestos a los de la otra serie; el bien y la unidad se hallaban en la misma. Ese planteo le parece a Aristóteles más acertado o, al menos, «más convincente» que el de Platón en este punto acaso porque implica la distinción entre el bien y la unidad o porque no los consideran, como el platonismo, como separados de las cosas.

79. Espeusipo, sobrino de Platón y su sucesor en la dirección de la Academia, se habría separado, pues, de la tesis platónica en ese

tiones] deben ser tema de otra discusión.⁸⁰

Pero se puede adivinar un reparo a lo que hemos dicho,⁸¹ pues [se podría aducir que] las tesis [de los platónicos] no se afirman de todos los bienes, sino que [a] se llaman «bienes» por referencia a una especie única los que se persiguen y se aprecian por sí mismos; pero [b] las cosas que los producen, o, de una u otra forma, los preservan o impiden a sus contrarios, son llamadas «bienes» a causa de aquellos y en otro sentido. Es evidente, por tanto, que se podrá hablar de bienes en dos sentidos: los [que lo son] en sí y los [que lo son] a causa de aquellos. Tras distinguir, entonces, los [bienes] en sí de los útiles,⁸² examinemos si [a los primeros] se los llama «bienes» por referencia a una Idea única.⁸³

¿Qué clase [de bienes] se colocarán [entre los bienes] en sí? [1] ¿Los que se persiguen aun separados, como pensar, ver y algunos placeres⁸⁴ y honores? (Pues aunque los perseguimos a causa de otra cosa, de todos modos se los podría colocar entre los bienes en sí). [2] ¿O ninguna otra cosa aparte de la Idea? [2] En este caso, la Idea será vana;⁸⁵

punto acercándose al pitagorismo al menos por distinguir entre la unidad y el bien.

80. Por cierto, en el marco de la filosofía primera.

81. «A lo que hemos dicho» en los argumentos precedentes ([1]-[4] y quizás en particular en [1]). Los platónicos podrían replicar (cf. Platón, *República* II 357b-d, texto que Aristóteles parece tener en mente en lo que sigue inmediatamente) que no se ha tenido en cuenta la distinción entre [a] los bienes en sí y [b] los medios para alcanzarlos.

82. Cf. Platón, *República* II 357c-d.

83. En lo que sigue, Aristóteles responde a la posible réplica con un dilema: [1] y [2], y las consecuencias de las alternativas: [2] y [7].

84. A saber, los placeres «sin daño»; cf. Platón *República* II 357b.

85. Esto es, si solo la Idea de Bien es un bien en sí, y la única cosa que se persigue por ella misma, se vuelve superflua por no ser ya arquetipo de cosa alguna, ya que los bienes que se suponía que eran en sí ya no son tales.

[1] y si también aquellas cosas⁸⁶ se cuentan entre los bienes en sí, hará falta que la definición de bien se muestre la misma en todas ellas, como la [definición] de la blancura en la nieve y en el albayalde; mas la definición del honor, la de la sabiduría y la del placer,⁸⁷ en tanto bienes, son diversas y diferentes.⁸⁸ El bien no es, por tanto, una cosa común según una Idea única.

¿Cómo se aplica entonces [el término «bien»]?⁸⁹ Pues [las cosas a las que se llama «bienes»] no parecen ser [a] homónimas por azar.⁹⁰ [b] ¿[Serán, pues, homónimas] porque todas derivan de una sola cosa o concurren a una sola cosa?⁹¹

86. Esto es, los bienes que se persiguen aun separados (b17-19).

87. Notar la correspondencia con los tres géneros de vida considerados a lo largo del capítulo precedente. – El contexto sugiere que aquí «*phronēsis*» = «sabiduría», si bien en el resto del tratado la palabra se usa en el sentido técnico de «prudencia».

88. La blancura es un elemento común (*koinón*) que recurre en las cosas blancas, y estas, aunque difieran en otros aspectos, como la nieve y el albayalde, coinciden *qua* blancas, y la definición de blancura (que de acuerdo con *Tóp* III v 119a30 es «color que penetra la visión») se le aplica en ambas por igual a la cualidad que ellas comparten; el placer, el honor y la sabiduría son diversos no solo en otros aspectos sino también en tanto bienes.

89. «Cómo se aplica» = «*pōs* [...] *légetai*». – El punto es ahora la justificación del uso común de «bueno» para caracterizar las cosas buenas si estas no se relacionan ya con una Idea de bien o (dicho en términos aristotélicos) si la palabra no tiene una aplicación «sinonímica» (o unívoca), puesto que, como se acaba de señalar, las cosas designadas no comparten una misma definición (cf. *Cat* i 1a1-16). La alternativa es, entonces, que su uso sea «homonímico» (o multívoco), punto que Aristóteles pasa a considerar ahora, atendiendo a las variedades de la homonimia que él reconoce ([a], [b] y [d]).

90. Primera variedad de la homonimia: la homonimia por azar (*apò tykhēs*), ilustrada *infra* (V i 1129a28-31) con la palabra «*kleis*» = «llave» y «clavícula», esto es, cosas que son heterogéneas y tienen accidentalmente el mismo nombre; el caso de «bien» no parece ser de esta clase.

91. En las variedades [b] y [d] de la homonimia las palabras conllevan una unidad de sentido distinta de la unidad conceptual de la

[d] ¿O [lo serán] más bien por analogía? Pues la visión está
 30 en el cuerpo tal como la inteligencia está en el alma,⁹² y
 otras cosas en otras cosas. Pero tal vez ahora debemos apartar esas [cuestiones], pues hacer precisiones acerca de ellas sería más propio de otra [parte de la] filosofía.⁹³

Y lo mismo en relación con la Idea; pues aun cuando hubiera un bien único que se predicase en común [de todos los bienes] o [un bien] separado [que existiese] de por sí, es evidente que el hombre no podría realizarlo en la acción ni
 35 adquirirlo. Mas lo que buscamos es en realidad un bien así.⁹⁴

Pero tal vez alguno pensará que es mejor conocerlo⁹⁵ con

«sinonimia» (o univocidad). En [b] la palabra se aplica en sentido primero y propio a una cosa y en sentido segundo y derivado a cosas diversas pero que dependen de aquella («*aph'henós*» = *ex eodem*), a la que conllevan una correferencia tácita («*prós hén*» = *ad idem* o *ad unum*). Sobre la base de ese esquema semántico resuelve Aristóteles la cuestión de la multivocidad del ser; cf. *Met* IV ii 1003a33-b5. La tradición medieval llamó a esta variedad «analogía» (o «analogía de atribución»), denominación que Aristóteles reserva para [d].

92. La noción de analogía, que procede de las matemáticas, es definida *infra*, V iii 1131a31 como una relación proporcional que se ajusta al esquema ($A : B :: C : D$) y justifica, en este caso, por ejemplo, el empleo de *C* en lugar de *A*, esto es, «visión (del alma)» en lugar de «intelecto», puesto que en virtud de esa relación las cosas pasan a estar enlazadas por una forma de unidad; cf. *Met* V vi 1016b34-35, donde se señala que son una por analogía «las cosas que están [relacionadas entre sí] como una cosa lo está con otra». Acerca de la analogía como modalidad de la metáfora, cf. *Poet* xxi 1457b6-9 y *Rhet* III 10 1411a1-b21.

93. Sin duda, la filosofía primera.

94. Por tanto, la posibilidad de que haya una Idea de Bien es, en definitiva, irrelevante e innecesaria para la ética, pues, en todo caso, es una entidad separada (*choristón*) y, por tanto, no realizable en la acción (*praktón*). Se implica, por otra parte, que esta disciplina es más bien autónoma respecto de la metafísica en el orden de la fundamentación, punto en el cual el contraste del planteo aristotélico con el platónico es claro.

95. Conocer el bien como Bien en sí, según lo conciben los platónicos.

vistas a los bienes que sí se pueden adquirir y realizar en la acción, pues teniéndolo como modelo⁹⁶ conoceremos más fácilmente los que son bienes para nosotros, y, en caso de conocerlos, los alcanzaremos.

El argumento tiene, sin duda, una cierta fuerza de convicción, mas da la impresión de estar en disonancia con las ciencias,⁹⁷ pues todas, por más que tienden a un bien y buscan lo que les hace falta, se dispensan de un conocimiento de él. ¡Es incomprendible, empero, que la totalidad de los artesanos desconozca un auxiliar tan importante y ni siquiera lo busque!⁹⁸ Pero es también incierto qué provecho sacará, en relación con su arte, el tejedor o el carpintero, del conocimiento «del bien en sí», o cómo será mejor médico o mejor comandante el que haya contemplado «la Idea misma». Pues es claro que el médico no mira de ese modo a la salud,⁹⁹ sino [que mira a] la del hombre, y acaso más bien a la de este [o aquel hombre determinado], pues cura al individuo. Pero también acerca de estos [temas] cabe tratar hasta aquí.

VII

Pero volvamos al bien que buscamos [y preguntémonos]
 15 qué es al fin de cuentas. Porque se muestra como una cosa distinta en cada acción y en cada arte; es, en efecto, una cosa en la medicina, otra en la estrategia y así en las demás.

96. «Modelo» = «*parádeigma*»; la palabra tiene connotaciones platónicas.

97. «Ciencia» (*epistēmē*) en el sentido amplio señalado en la nota 5.

98. Esta observación y las que siguen están hechas en tono de ironía.

99. Esto es, como un arquetipo abstracto. El concepto de salud de que el médico dispone, tiene su raíz en la experiencia, y lo decisivo para su eficacia, como se subraya a continuación, es el trato con lo particular, para lo que no podría tener utilidad alguna el conocimiento de un principio separado.

¿En qué consiste, pues, el bien de cada una? ¿[No es acaso aquello] con vistas a lo cual se hacen las demás cosas? [Eso] es en la medicina la salud; en la estrategia, la victoria; en la
 20 construcción de casas, la casa, y en otras [artes], otras cosas, mas en toda acción y en toda elección lo es el fin, pues todos realizan las demás cosas con vistas a él. En consecuencia, si algo es fin de todos nuestros actos, ese ha de ser el bien realizable, y, si hay varios, esos.

Como se ve, el razonamiento ha arribado al mismo punto,¹⁰⁰ aunque por otro itinerario. Pero debemos intentar aclarar aún más esto.

25 Como manifestamente los fines son muchos, y elegimos algunos de ellos (por ejemplo, el dinero, las flautas y, en general, los instrumentos) con vistas a otra cosa, es evidente que no todos son completos;¹⁰¹ pero es claro que el [fin] más grande [será] un [fin] completo. En consecuencia, si uno solo es completo, ese será el que buscamos, y, si son varios, el más completo de ellos.

30 Y decimos que lo que se persigue por sí mismo es más completo que lo que se persigue por otra cosa; y que lo que nunca es elegible por causa de otra cosa [es más completo] que las [cosas] elegibles <tanto> por sí mismas cuanto a causa de aquello; y que [es completo] en sentido absoluto lo que siempre es elegible por sí mismo y nunca a causa de otra cosa.

Ahora bien: la dicha es tenida por una cosa de esa clase
 1097b en el más alto grado, pues la elegimos siempre por ella misma, y nunca a causa de otra cosa.¹⁰² En cambio, elegimos el honor, el placer, el intelecto¹⁰³ y toda forma de virtud

100. Esto es, a lo sustentado en I i 1094a18-22.

101. «Completo» traduce «*téleios*», que conlleva la noción de «fin» (*télos*), no sugerida por la palabra castellana. En *Met* V xvi se encuentra un análisis de la semántica del término.

102. Cf. Platón, *Banquete* 205a.

103. Esto es, los valores que presiden los tres géneros de vida consi-

por ellas mismas, desde luego (pues elegiríamos cada una de ellas aunque nada más resultara), pero las elegimos también con vistas a la dicha, en la idea de que por medio de ellas seremos dichosos. Pero nadie elige la dicha con vistas 5 a aquellas cosas ni, en general, a causa de ninguna otra.

Es claro que a partir de [la noción de] suficiencia¹⁰⁴ se llega al mismo resultado, pues cabe admitir que el bien completo es suficiente. Pero por «suficiente» no entiendo [lo que lo es] para un individuo aislado que lleve una exis- 10 tencia solitaria, sino también para los padres, los hijos, la mujer y los amigos y, en general, los conciudadanos, porque el ser humano es por naturaleza un ser social.¹⁰⁵ Con todo, se debe fijar un límite de aquellos, porque si se lo extiende a los antepasados, a los descendientes y a los amigos de los amigos, se va al infinito. Pero eso debe examinarse más adelante.¹⁰⁶ Lo que afirmamos [ahora] es que la suficiencia es lo que por sí solo hace que la vida sea digna de 15 ser elegida y no necesite de nada, y creemos que la dicha es una cosa así. Y [que es] la más digna de ser elegida de todas las cosas aun sin que se le añada nada, pues es evidente que con un añadido [sería] más digna de ser elegida, aun acompañada por el más pequeño de los bienes: lo agregado es, en efecto, una sobreabundancia de bienes, y entre

derados en el capítulo v. Cf. *supra*, vi 1096b23-24.

104. *Tò autarkes* = «lo suficiente» o «la suficiencia» es la condición de lo que basta por sí solo (más bien, quizá, que lo que se basta a sí mismo, esto es, más *tò autò arkoûn* que *tò autôi arkoûn*) y es por tanto autónomo, independiente, no sujeto a condiciones. Cf. las ocurrencias de la palabra en *Pol* I ii 1253a2-5; III ix 1280b34; VII iv 1326b4 a propósito de una ciudad.

105. «Un ser social» = «*politikón*». En realidad este término expresa a la vez la condición de ser social y de ser político del hombre, esto es, el hecho de que viva junto con otros hombres en el marco de una determinada organización política. Cf. *Pol* I ii 1253a2-11.

106. Aristóteles piensa acaso en I xi, en IX x o en IX ix (1169b16-22).

los bienes es siempre preferible el mayor.¹⁰⁷ Es claro, en definitiva, que la dicha es una cosa completa y suficiente, pues es el fin de las acciones.

6 Pero el decir que la dicha es el bien más grande se muestra tal vez como una cosa acerca de la cual hay acuerdo unánime, y se echa de menos que digamos aun con mayor
25 claridad lo que ella es. Acaso se lo pueda hacer si se comprende la función¹⁰⁸ del hombre. Pues tal como se admite que para el flautista, el escultor y todo artesano, y, en general, para los que tienen una función y una acción, el bien y la perfección¹⁰⁹ residen en la función, de igual modo cabría admitir que es [el caso] para el hombre, si en efecto hay una función que sea propia de él. ¿Acaso habrá funciones y acciones propias del carpintero y del talabartero pero ninguna
30 del hombre [como tal], sino que [este] se hallará naturalmente destinado a la inacción?¹¹⁰ ¿O cabría afirmar [más bien] que, tal como es manifiesto que hay una función del ojo, de la mano y del pie y, en general, de cada órgano, hay, aparte de estas, también una función que es propia del hombre
1098a [como tal]? ¿Y cuál podrá ser, entonces, esa función? [No el vivir,]¹¹¹ pues es claro que el vivir es común también a

107. El sentido de estas líneas ha resultado más o menos problemático a los comentaristas, sobre todo porque parecen implicar que la dicha, aunque completa y suficiente, podría sin embargo incrementarse. Para aclarar el punto se apela comúnmente a la idea de que aunque la dicha como ejercicio de la virtud y bien del alma, según se dirá más abajo, tiene, en efecto, aquellos rasgos, puede hallar, no obstante, una suerte de sobreabundancia con el agregado de bienes externos tales como la riqueza o la belleza. Por lo demás, cf. *Tóp* III ii 117a16-18; *Rhet* I vii 1363b18-21.

108. «Función» = *érgon*.

109. «El bien y la perfección» = «*lāgathōn* [...] *kai tò eiv*».

110. Literalmente, «destinado a ser *argós*» = *á-ergos*, esto es, «carente de función (= «*érgon*»), y, de ahí, «inútil», «perezoso».

111. No el mero vivir, o la vida en su expresión más básica, que se define por la capacidad de nutrirse (*tò threptikón*), y que, como se

las plantas, y lo que buscamos es propio [del hombre]; ha de hacerse a un lado, entonces, la vida de la nutrición y del crecimiento. La siguiente sería la forma sensitiva [de vida],¹¹² pero es claro que también ella es común al caballo, al buey y a todo animal.

Resta, por tanto, una forma [de vida] práctica¹¹³ de la [parte] racional [del alma]. <Y esta [es racional], por un lado, porque obedece a la razón, y, por otro, porque tiene razón y piensa.>¹¹⁴ Pero como <también> esta¹¹⁵ se entiende en dos sentidos,¹¹⁶ hay que afirmar que es la [vida] como actividad, pues admitimos que ese es su sentido más propio.

Si la función del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la razón, o no sin la razón,¹¹⁷ y si decimos que la función de este [hombre] y la de este [hombre] virtuoso¹¹⁸ es genéricamente la misma (tal como es la misma la función del citarista y del citarista virtuoso, y así, en suma, absolutamente

señala a continuación, es compartida por el hombre y las plantas (cf. *De an* II ii 413b7-8), y, por cierto, también por los animales.

112. La sensibilidad (*aisthēsis*) es la capacidad que diferencia a los animales de las plantas; cf. *De an* II ii 413b2.

113. Lo específico del hombre se sitúa, pues, en el terreno de la acción (*praxis*). La reflexión de Aristóteles parece centrarse aún en el hombre como ser social y político (cf. *supra* vii 1097b8-13), y no atender, al menos por el momento, a la actividad teórica.

114. Bywater admite esta frase como auténtica, pero otros editores suponen razonablemente que es una interpolación en la que se anticipa una distinción introducida más adelante (cf. xiii 1103a1-3). Junto con ella se habría añadido el «*kai*» que se traduce como «también» en la frase siguiente.

115. El pronombre («esta» = *taútē*) remite a la «vida práctica» mencionada en a3. Cf. la nota precedente.

116. Esto es, en el de potencia (*dýnamis*) y en el de acto o actividad (*enérgeia*).

117. Aristóteles piensa en la distinción, introducida *infra* (xiii 1102a27-1103a2), entre una «parte» del alma que tiene *lógos* y otra que no lo tiene pero es susceptible de someterse a él.

118. «Virtuoso» = «*spoudaios*»; cf. la nota 50 de la «Introducción».

10 en todos los casos), añadiéndosele a la función la superioridad de la virtud (pues es propio del citarista ejecutar la cítara y del citarista virtuoso el hacerlo bien); si es, pues, así, <y afirmamos que la función del hombre es una forma de vida, y que esta consiste en una actividad del alma y en acciones acompañadas de razón, y que es propio del varón virtuoso
15 hacerlas bien y noblemente, y cada cosa se lleva al término de su completud¹¹⁹ según la virtud [que le es] propia; si es así,¹²⁰ el bien humano es una actividad del alma de acuerdo con la virtud; y si las virtudes son varias, de acuerdo con la óptima y más completa;¹²¹ además, en una vida completa,¹²² pues una golondrina no hace verano, y tampoco un solo día; así, ni un solo día ni un lapso breve [hacen a nadie] feliz y dichoso.

7
20 Quede, entonces, descripto el bien de esa manera, pues tal vez primero se debe hacer un esbozo general y después añadir los pormenores. Y cabe creer que cualquiera puede proseguir y completar lo que está bien en el esbozo general, y que en [cuestiones] de esta clase el tiempo es buen descubridor o auxiliar. De ahí nacieron también los progresos de
25 las artes, pues cualquiera puede agregar lo que falta.¹²³

Y hay tener presente también lo que hemos dicho antes¹²⁴

119. «Se lleva al término de su completud» = «eū [...] apoteleitai».

120. Estas líneas, que parecieran una redacción alternativa de las precedentes, son rechazadas por la mayoría de los editores, pero bien pueden ser una variante de autor introducida tempranamente.

121. Esto es, al parecer, el ejercicio de la actividad teórica; cf. *supra* vii 1097a30 y la nota 49 de la «Introducción».

122. «Vida completa» = «bíos téleios»; cf. la nota 101 y la discusión del parecer de Solón en el capítulo x.

123. En *SE* xxiv 183b17-31 y en *Met* II i 993b12-19 Aristóteles expresa la misma idea del progreso de una disciplina por el aporte de quienes colaboran a lo largo de la tradición.

124. En I i 1094b11-13. Las líneas que siguen hasta el final del capítulo suelen ser vistas como una reiteración o una redacción alternativa, en ambos casos más bien fuera de lugar, de lo expuesto ya en iii 1094b11-27.

y no buscar la exactitud de la misma manera en todo, sino en cada caso la que la materia admite¹²⁵ y en la medida que es propia de la investigación. Así, el carpintero y el geómetra indagan de diferente modo el [ángulo] recto: el uno, en la medi-
da en que es útil para su obra; pero el otro [indaga] qué es [el ángulo recto] o qué cualidades tiene, porque es conocedor¹²⁶ de la verdad. Pues bien, en lo demás se debe proceder, por tanto, del mismo modo, a fin de que los [trabajos] accesorios no prevalezcan sobre los trabajos [principales].¹²⁷

Tampoco se debe exigir la causa de la misma manera en todos los [temas], sino que en algunos basta con mostrar bien el hecho, como en el caso de los principios [en general], y el hecho es primero y es principio.¹²⁸ Y, de los principios, unos se conocen por inducción;¹²⁹ otros, por la percepción;¹³⁰ otros,

125. Literalmente, «de acuerdo con la materia subyacente» (*katà tēn hypokeimēnēn hylēn*); cf. la nota 20.

126. «Conocedor» = «*theatēs*».

127. «[Trabajos] accesorios» = *parérgea*; «trabajos» = *érgea*: no es posible reflejar la paronomasia en la traducción.

128. En ambas ocurrencias (b1 y b2), «el hecho» = «*tò hóti*»; cf. *supra* iv 1095b6-7 y la nota 45.

129. En la doctrina aristotélica los universales se conocen, en efecto, por un proceso de inducción (*epagōgē*) que los aísla o abstrae a partir de lo particular, en lo que recae la percepción (*aísthēsis*), que es, por tanto, también una condición para ese conocimiento; cf. *An Post* I xviii 81b5-10; *Top* I xii 105a13-14; *Met* I i 980b25-981a12. Eso vale asimismo para el conocimiento de las primeras premisas, es decir, los principios de la demostración; cf. *An Post* II xix, sobre todo 100a15-b4.

130. Como se ha señalado en la nota precedente, la percepción (*aísthēsis*) desempeña un papel en el proceso de inducción, pero no parece que Aristóteles destaque ahora ese papel de ella, el cual estaría implícito ya en la referencia a la inducción, sino el que desempeña en el conocimiento de lo particular, porque lo particular es también un principio en el razonamiento deliberativo y en el silogismo práctico.

5 por una forma de acostumbamiento;¹³¹ y otros, de otra manera,¹³² y se debe ir en busca de cada uno [de ellos] según su naturaleza, y esforzarse por definirlo bien, pues tienen mucha gravitación en lo que les sigue. Se admite, en efecto, que «el principio es más de la mitad del todo»,¹³³ y que por medio de él se hace clara gran parte de lo que se investiga.

VIII

8 10 Pero se debe investigar acerca de ella¹³⁴ no solamente a partir de la conclusión y de las [premisas] que forman el argumento,¹³⁵ sino también de lo que se dice acerca de ella,¹³⁶

131. Este es el caso relevante para la ética, puesto que las verdades que en ese terreno son el punto de partida de la reflexión nos son accesibles en la experiencia práctica, donde se forman los hábitos morales. Cf. *supra* I iv 1095b3-8.

132. O acaso: «esto es, unos de una manera y otros de otra».

133. Expresión proverbial empleada más de una vez por Platón y por Aristóteles.

134. El pronombre («*autēs*» = «de ella», b9) puede remitir al principio («*arkhē*», palabra femenina en griego), mencionado en b8, o, acaso mejor, a la dicha («*eudaimonía*»), que de todos modos parece ser entendida aquí como principio.

135. El sentido de la expresión «*ek tōu symperásmatos kai ex hōn ho lōgos*» (b9-10, vertida como «a partir de la conclusión y de las [premisas] que forman el argumento») es problemático. Parece claro que la «conclusión» («*sympérasma*») es la definición de la dicha que se ha formulado *supra* (I vii 1198a16-18), y si lo implícito en el «*ex hōn*» (= «[las cosas] de las que») son, en efecto, sus «premisas», estas consistirían en las consideraciones presentadas (en 1097b23-1098a12) como base de esa definición («*lōgos*»). Ahora bien, como en este terreno no se puede hablar de verdaderas «demostraciones» (aun cuando se hable de una «conclusión»), no se podría excluir la alternativa de ver el «*kai*» de b10 como apositivo («es decir») y entenderse el giro «*ex hōn ho lōgos*» como «los [componentes] en que consiste la definición», esto es, los rasgos incluidos en el *definiens*.

136. Esto es, las opiniones más generalizadas o prestigiosas (o

pues todas las cosas¹³⁷ armonizan con la verdad, pero pronto discrepa[n] <la verdad>¹³⁸ con lo falso.

Así pues, habiéndose agrupado los bienes en tres clases:¹³⁹ los llamados «externos», los relacionados con el alma y [los relacionados] con el cuerpo, decimos¹⁴⁰ que los del alma son¹⁵ bienes en el sentido más propio y primero, y atribuimos al alma las acciones y las actividades <anímicas>,¹⁴¹ así que estaría¹⁴² correctamente formulada, al menos según esa opinión, que es antigua y admitida por los que filosofan.

Y [es] correcta también porque dice que ciertas acciones y actividades son el fin;¹⁴³ pues de ese modo se lo coloca entre los bienes del alma,¹⁴⁴ y no entre los externos.

También armoniza con la definición [la opinión común de que] el dichoso vive bien y actúa bien,¹⁴⁵ puesto que en definitiva hemos afirmado que [la dicha] es una forma de vivir bien y de actuar bien.

éndoxa) acerca del bien humano, cuya coincidencia con la definición de la dicha corroboraría «dialécticamente» su acierto. Cf. «Introducción», 4, en particular la nota 27.

137. «Las cosas» traduce, con cierta vaguedad, «*hypárkhonta*», que parece tener el el texto un sentido igualmente vago o genérico.

138. Parece razonable suprimir, con varios editores, esta palabra, aceptada por Bywater.

139. Esta división se registra en más de un texto de Platón, entre ellos *Filebo* 48d-e. Cf. *Rhet* I v 1360b24-28, donde se mencionan, como bienes externos, la nobleza de familia, los amigos, el dinero y los honores.

140. El «decimos» no parece expresar la opinión propia de Aristóteles sino la opinión general o «lo que se dice» (b10).

141. Parece indispensable eliminar esa palabra (aceptada por Bywater) a fin de que la afirmación no resulte tautológica.

142. El sujeto tácito es sin duda «la definición de la dicha».

143. Cf. *supra* vii 1097b24-32.

144. Cf. *supra* vii 1098a7-8.

145. «Vivir bien y actuar bien»: «*eū zēn kai eū práttein*»; cf. la nota 35. La opinión ha sido mencionada *supra* en iv 1095a19 como compartida por el común de los hombres y por los instruidos.

9 Pero es claro también que los [rasgos] que se requieren en la dicha se dan todos en lo que dijimos.¹⁴⁶ Pues unos opinan que [la dicha] es la virtud; otros,¹⁴⁷ que es la prudencia, y otros aun, que es una forma de sabiduría; para unos
25 es esas cosas o alguna de ellas acompañada de placer o no sin placer;¹⁴⁸ otros agregan todavía la prosperidad. De esas [opiniones], unas son afirmadas por muchos [hombres] del pasado, y otras por unos pocos pero prestigiosos varones. Y no [es] razonable [suponer] que unos y otros se equivoquen por completo, sino que acierten al menos en un solo punto, o aun en la mayoría.

30 La definición está de acuerdo, pues, con los que dicen que [la dicha] es la virtud o una forma de la virtud, pues es propio de aquella la actividad de acuerdo con esta. Pero acaso hay una diferencia no pequeña entre suponer que el bien más grande reside en su posesión y no en su uso, esto es, en el hábito y no en la actividad;¹⁴⁹ pues es posible que el hábito se dé sin que se lleve a término ningún bien; por ejemplo,
1099a en el que duerme o está inactivo de algún otro modo;¹⁵⁰ en cambio, la actividad, no es posible,¹⁵¹ pues necesariamente actuará, y actuará bien. Tal como en los Juegos Olímpicos no se corona a los más bellos y a los más fuertes sino a los
5 que compiten (pues los que vencen están entre esos), de igual modo solo llegan a ser poseedores de las cosas buenas y nobles de la vida los que actúan correctamente.

Además, la existencia de esos es placentera por sí mis-

146. Una vez más, en la definición de la dicha.

147. Aristóteles piensa quizás en Sócrates.

148. Cf. Platón, *Filebo* 21 d-22 a.

149. «Posesión» (*ktēsis*) y «uso» (*chrēsis*) por un lado, y «hábito» (*hexis*) y «actividad» (*energeia*) por otro, designan las mismas cosas, esto es, en el presente contexto, la virtud como cualidad y la virtud actualizada en la acción. Cf. *supra* vii 1098a5-7.

150. Cf. *supra* I v 1095b31-1096a2.

151. No es posible que se dé sin que se lleve a término un bien.

ma,¹⁵² pues experimentar placer se cuenta entre las cosas del alma, y a cada uno le es placentero aquello de lo que se dice amante; así, un caballo lo es para el que ama los caballos, y un espectáculo para el que ama los espectáculos; del mismo
10 modo, [son placenteras] las cosas justas para el que ama la justicia y, en general, las cosas conformes a la virtud para el que ama la virtud. Ahora bien, para el común de los hombres los placeres están en pugna [entre sí] porque no son tales por naturaleza;¹⁵³ en cambio, para los que aman lo noble son placenteras las cosas placenteras por naturaleza; y son tales las acciones conformes a la virtud, de manera que son placenteras para ellos y en sí mismas. Por tanto, a la vida de
15 estos no le falta en modo alguno el agregado del placer como una suerte de adorno, sino que encierra el placer en sí misma.

Aparte de lo que hemos dicho, [cabe señalar que] no es bueno el que no se alegra con las acciones nobles, pues nadie llamaría «justo» al que no se alegra con la práctica de la justicia, ni «generoso» al que no se alegra con las acciones genero-
20 sas, y de igual modo en los demás casos. Y si es así, las acciones conformes a la virtud serán placenteras por sí mismas.

Pero también [serán], desde luego, [acciones] buenas y nobles, y cada una de esas cosas en el más alto grado, al menos si el virtuoso juzga bien acerca ellas, y juzga como dijimos.¹⁵⁴ La dicha es, por tanto, la cosa más valiosa, más noble
25 y más placentera; y esas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:¹⁵⁵

lo más bello es lo más justo, y lo mejor estar sano:
pero lo más placentero es alcanzar lo que se desea;

152. Tal es la razón parcial de los que identifican el bien con el placer; cf. *supra*, I v 1095b15-22. Aristóteles difiere la discusión detallada acerca del placer hasta VII xi-xiv y X i-v.

153. No son placenteros por naturaleza.

154. Quizás Aristóteles remita a I iii 1094b27-28.

155. El texto que sigue habría estado inscripto en el propileo del templo de Leto en Delos.

pues esas cosas se dan juntas en las actividades mejores, y en ellas, o en una sola de ellas, en la mejor, decimos que consiste la dicha.

Pero es claro de todos modos que [la dicha] necesita, también de los bienes externos, como dijimos,¹⁵⁶ pues no es posible o no es fácil realizar acciones nobles si se carece de recursos [para ello]. Son, en efecto, muchas las acciones que se realizan a través de los amigos, la riqueza o el poder político como si fueran instrumentos.¹⁵⁷ En cambio, la ausencia de algunas cosas, tales como la nobleza de familia, una buena descendencia y la belleza, ensombrece la felicidad, puesto que no es del todo dichoso el que es de aspecto deforme o de mala familia o solo y sin hijos. Y acaso menos aún si sus hijos o sus amigos son depravados o si, siendo buenos, han muerto. Por tanto, [la dicha] necesita, al parecer, también, como complemento, según dijimos, de una prosperidad de esa clase. De ahí que algunos coloquen la buena fortuna en la misma línea que la dicha <pero otros la virtud>.¹⁵⁸

IX

De ahí¹⁵⁹ también que se plantee la dificultad¹⁶⁰ de si [la dicha] [1] es una cosa que puede ser aprendida, o adquirida por costumbre o por algún otro ejercicio, o [2] si nos es dada por asignación divina, o aun [3] por el azar.¹⁶¹

¹⁵⁶. *Supra*, en viii 1098b26.

¹⁵⁷. Cf. *infra* X vii 1177a28-b1 y viii 1178a28-b7.

¹⁵⁸. Palabras eliminadas por algunos editores.

¹⁵⁹. Al parecer, «de ahí» = «de la discrepancia de opiniones acerca de la dicha». La relación no es, sin embargo, del todo clara.

¹⁶⁰. «Se plantee la dificultad» = «*aporeitai*». Aristóteles pasa a examinar una primera *aporía* acerca de la dicha, a saber, cómo se la alcanza.

¹⁶¹. Cf. Platón, *Menón*, 99e. – En lo que sigue Aristóteles excluirá las hipótesis [2] y [3].

[2] Por cierto, si alguna otra cosa es regalo de los dioses a los hombres, es razonable decir que la dicha es don de los dioses, tanto más cuanto que es el mejor de los [bienes] humanos. Pero tal vez eso sea más propio de otra indagación.¹⁶² Con todo, es manifiesto que, por más que no es mandada por los dioses sino que nos es dada por la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, [la dicha] se cuenta entre las cosas más divinas,¹⁶³ pues el premio y el fin más elevado de la virtud es, sin duda, algo divino y feliz.

Pero [la dicha] puede ser también común a muchos [hombres],¹⁶⁴ pues es posible que se dé, mediante cierto aprendizaje y dedicación, en todos los que no están incapacitados para la virtud.

[3] Y si es mejor ser dichoso de esa manera¹⁶⁵ que por azar,¹⁶⁶ es razonable que sea de esa manera, porque las cosas que son por naturaleza se dan de la mejor manera en que es posible que se den,¹⁶⁷ al igual que las que son por arte o por cualquier otra causa, y, sobre todo, por la mejor. Pero dejar librado al azar lo más grande y más noble sería demasiado discordante.¹⁶⁸

Lo que buscamos¹⁶⁹ resulta enteramente claro también a

¹⁶². Sin duda, filosofía primera, aunque de hecho Aristóteles no trata la cuestión en ningún lugar de la obra conservada. Desde luego, su teología no deja lugar para una posibilidad como la considerada aquí.

¹⁶³. Cf. la nota 19.

¹⁶⁴. Si sobreentendiéramos sin duda que si la dicha se debiera a un favor divino, sería un hecho raro.

¹⁶⁵. Esto es, por medio del aprendizaje y el esfuerzo.

¹⁶⁶. En la visión aristotélica el azar (*thykhē*) es solo una causa accidental; cf. *Phys* II iv-vi y *Met* VII vii.

¹⁶⁷. En la optimista visión de Aristóteles, lo que se da en la naturaleza es, en efecto, lo mejor, en caso de ser eso posible; cf. *Phys* VIII vii 260b22-24.

¹⁶⁸. Demasiado discordante con el curso general de las cosas tanto en el orden natural cuanto (según se lo acaba de sugerir) en el artificial.

¹⁶⁹. Esto es, la respuesta, que ya ha sido dada, a la cuestión de

partir de la definición [de la dicha]. Hemos señalado,¹⁷⁰ en efecto, que es una actividad, de cierta cualidad, del alma, de acuerdo con la virtud. En cambio, de los demás bienes,¹⁷¹ unos son necesarios y otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos.¹⁷²

Estas cosas están de acuerdo con las señaladas al comienzo,¹⁷³ pues afirmamos que el fin de la política es el más valioso, y que ella pone su mayor solicitud en hacer que los ciudadanos sean de determinada cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles.¹⁷⁴

Es comprensible, entonces, que no llamemos dichoso ni a un buey ni a un caballo ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de tomar parte en una actividad de esa clase. Por esa causa tampoco un niño es dichoso, porque en razón de su edad no es capaz todavía de realizar acciones de esa clase, y si se los llama [felices], se los saluda como tales por la esperanza.¹⁷⁵ Pues [para la dicha] es indispensable, como dijimos, no solo una virtud completa sino también una vida completa, pues a lo largo de la vida ocurren muchos cambios y azares de toda clase, y el [hombre] más próspero puede caer en grandes infortunios en su vejez, como se narra de Príamo en los relatos troyanos, y nadie llamaría «feliz» al que sufre esos infortunios y muere miserablemente.¹⁷⁶

cómo se llega a ser dichoso.

170. *Supra*, en vii 1098a16-18.

171. Los bienes externos, que sí pueden depender del azar.

172. Cf. *supra* viii 1099a33-b2.

173. *Supra*, en ii 1094a26-b10.

174. El propósito de formar éticamente a los ciudadanos por medio de las leyes supone que la virtud, en cuyo ejercicio reside la dicha, se logra por el esfuerzo humano, y que no depende, por tanto, ni del favor divino ni del azar.

175. Por la esperanza que se tiene de que lleguen a serlo.

176. De acuerdo con la tradición posthomérica, Príamo, el rey de Troya, después de ser testigo de la toma de la ciudad por los griegos

X

¿Tampoco habrá que considerar dichoso, entonces, a ningún otro hombre¹⁷⁷ mientras viva, sino que hace falta, como dice Solón,¹⁷⁸ «ver el fin»? Pero si se debe hacer una afirmación así, ¿acaso es dichoso cuando muerto?¹⁷⁹ ¿O eso carece por completo de sentido, sobre todo para nosotros, que decimos que la dicha es una forma de actividad?¹⁸⁰

Pero si no llamamos dichoso al que ha muerto (ni Solón¹⁵ quería decir eso, sino que [solo] en ese momento se puede considerar con seguridad feliz a un ser humano, porque está ya exento de los males y las desgracias), también eso presenta cierta problematidad, pues por lo general se admite que para el que está muerto hay algún mal y algún bien, puesto que también lo hay para el que, aunque está vivo, no lo percibe; por ejemplo, honores y deshones, y dichas y desdichas de los hijos y de los descendientes en general. Pero aun eso plantea una dificultad, pues al que ha vivido felizmente hasta la vejez y termina sus días en una forma que se corres-

y del asesinato de uno de sus hijos, es arrancado del altar al que había ido a refugiarse y degollado por Neoptólemo, el hijo de Aquiles, quedando su cadáver insepulto.

177. Al parecer, a ningún otro aparte del que sufre desgracias como las de Príamo.

178. De acuerdo con el relato de Herodoto (I xxx-xxxiii), en su visita a Cresos, el rey de Lidia, Solón se negó a reconocer a su anfitrión como hombre dichoso hasta no conocer su fin, y ello a causa de los cambios de la fortuna. La idea se registra antes de Herodoto y es frecuente en los autores trágicos.

179. Otra *aporía* referente a la dicha: ¿cuándo se puede llamar dichoso a un hombre: mientras vive o después de su muerte?

180. En estas palabras insinúa Aristóteles su punto de vista, que implica que la dicha de que aquí se trata no puede darse sino durante la vida humana y no en un estadio posterior a la muerte, como tiende a entenderlo Platón, de quien en este punto se aparta notoriamente el Filósofo. En el *De anima* este da a entender que el intelecto (*noûs*) es inmortal pero impasible; cf. *De an* I iv 408b27-30; III v 430a22-25.

ponde¹⁸¹ [con esa vida], pueden acontecerle muchos cambios
 25 en relación con sus descendientes, y ser algunos de estos
 buenos, y alcanzar una vida según sus méritos, y otros lo
 contrario; y es evidente que, según el grado de parentesco¹⁸²
 que los separan de sus ancestros, pueden encontrarse en es-
 tados de toda especie. Desde luego, sería absurdo si también
 el muerto cambiara junto con ellos y fuera unas veces dicho-
 30 so y otras miserable; aunque también sería absurdo que los
 [asuntos] de los descendientes no tocasen a los antepasados
 para nada ni en ningún momento.

Pero debemos volver a la dificultad planteada antes,¹⁸³
 pues a partir de aquello acaso se podrá comprender también
 lo que ahora indagamos.

Si es necesario, pues, «ver el fin», y solo entonces con-
 siderar dichoso a cada uno, no porque sea feliz [ahora]
 sino porque lo era antes, ¿cómo no [será] absurdo que,
 35 cuando es dichoso, no se diga con verdad acerca de él lo
 1100b que es cierto a su respecto, [y ello] porque no se quiere
 llamar felices a los que viven, a causa de los cambios, y
 por haberse concebido la dicha como una cosa estable
 y en modo alguno fácilmente mudable, mientras que los
 cambios de fortuna¹⁸⁴ a menudo van y vienen alrededor
 de un mismo [hombre]?¹⁸⁵

Es claro, en efecto, que si vamos siguiendo los cambios
 de la fortuna, llamaremos muchas veces al mismo [hombre]
 5 «dichoso» y después «desgraciado», mostrando al dichoso

181. «Que se corresponde» = «*katà lógon*», esto es, «en armonía» o «en proporción».

182. «Según el grado de parentesco»: entiendo que ese es el sentido más probable de «*tois apostémasis*» (a26).

183. En las líneas iniciales del capítulo.

184. «Los cambios de fortuna» = «*hai týkhai*»: literalmente, el plural de «*týkhē*»; cf. la nota 166.

185. Primer corolario paradójico de la visión soloniana: no es posible declarar dichoso al que es dichoso.

como una especie de «camaleón» y como «una casa de fun-
 damentos endeble». ¹⁸⁶

¿O no es en modo alguno acertado ir siguiendo los cam-
 bios de fortuna?¹⁸⁷ Pues el bien o el mal no dependen de
 ellos, aunque, según dijimos,¹⁸⁸ la vida humana los¹⁸⁹ necesi-
 ta como complemento,¹⁹⁰ pero determinantes de la dicha son 10
 las actividades de acuerdo con la virtud, y las contrarias, de
 lo contrario.

Y lo debatido ahora atestigua en favor de la definición.¹⁹¹
 En ninguna de las obras humanas hay, en efecto, una firme-
 za tal como en las actividades conformes a la virtud, pues se
 las considera más estables aún que las ciencias,¹⁹² y las más 15
 valoradas de ellas son las más estables, a causa de que los
 [hombres] felices pasan en su ejercicio la mayor parte de su
 vida y con la mayor continuidad, y eso, a lo que parece, es la
 causa de que no se dé un olvido de ellas.

Así pues, lo que buscamos se dará en el [hombre] dicho-
 so, y [este] será tal a lo largo de su vida, pues siempre, o más
 que nada,¹⁹³ actuará y conocerá¹⁹⁴ lo que es conforme a la 20

186. Probable cita de un poeta no identificado. – Segundo corolario paradójico de la visión soloniana: hay que decir del dichoso que es desgraciado.

187. Esa es la opinión de Aristóteles, la cual siempre se expresa en el segundo miembro de las disyuntivas que plantea.

188. *Supra*, en viii 1099a32-b1.

189. Probablemente un zeugma: el pronombre («*τούτων*») parece remitir, ahora con el sentido de «bienes de fortuna», a «*týkhai*», palabra empleada antes con el sentido de «cambios de fortuna».

190. «Como complemento» está implícito en el prefijo de la forma verbal «*pros-deitai*»: hacen falta «además». En viii 1099a33-b2 ya se ha dicho que los bienes externos son elementos accesorios de la dicha que sirven como instrumentos de esta.

191. La definición de la dicha presentada *supra*, en vii 1098a16-18.

192. Cf. *infra* VI vi 1140b22-30.

193. La restricción podría explicarse por el hecho de que el hombre no puede ejercer una actividad de manera continua; cf. *infra* X iv 1175a4-5.

194. «Actuará y conocerá» = («*práxei kai thōnēsei*»): la expresión po-

virtud; y soportará los cambios de fortuna con la más grande nobleza y de manera completamente digna en todos los sentidos si es «bueno de verdad» y «cuadrado sin reproche».¹⁹⁵

Mas como los [hechos] que acontecen por azar son muchos y difieren en grandeza y pequeñez, es evidente que los de poca importancia, afortunados o lo contrario, no gravitan en la vida; en cambio, los [hechos] afortunados, si son grandes y muchos, hacen la vida más feliz (pues está también en su naturaleza el que colaboren a ornarla, y su uso es noble y virtuoso); si [los hechos se dan] en sentido contrario, oprimen y ensombrecen la felicidad, pues acarrean pesares y son obstáculo para muchas actividades; pero de todos modos aun en ellos se trasunta el brillo de la nobleza cuando se soportan con serenidad muchas y grandes desdichas, no por insensibilidad al dolor, sino porque se es noble y magnánimo.

Si las actividades son las que determinan la vida, como dijimos,¹⁹⁶ ningún [hombre] feliz podrá volverse mísero, pues no cometerá nunca acciones odiosas o malas.

1101a Pues pensamos que el hombre bueno de verdad y razonable soporta con decoro todos los cambios de fortuna y actúa siempre del modo más noble posible en las circunstancias dadas, tal como el buen comandante conduce del modo más eficaz para la guerra el ejército de que dispone, y el zapatero hace con el cuero que se le da el calzado más bello, y de igual modo todos los otros artesanos.

Si es así, el [hombre] dichoso nunca podrá volverse mísero, por más que no sea en verdad feliz si pasa por los infortunios de Príamo;¹⁹⁷ por cierto, no [será] tampoco

dría conllevar una referencia a la distinción entre las virtudes éticas y las virtudes intelectuales, y, por tanto, a la vida teórica, respecto de la cual Aristóteles se muestra por ahora reticente.

195. Verso de Simónides citado por Platón en *Protágoras* 339b.

196. Poco más arriba, en 1100b9-10.

197. En esta frase pareciera insinuarse una diferencia de matiz entre

cambiante¹⁹⁸ ni fácilmente mudable, pues no se apartará de la dicha ni así como así ni por cualesquiera infortunios, sino por muchos y grandes [hechos] de esa clase, y después de ellos no volverá a ser dichoso en poco tiempo, sino, si acaso, en un lapso prolongado y completo, cuando haya llegado a ser dueño de grandes y bellos bienes.

¿Qué impide, pues, llamar dichoso al que actúa de acuerdo con la virtud completa y está suficientemente provisto de bienes externos, y ello no durante un lapso cualquiera sino durante una vida completa?¹⁹⁹

¿O habrá que agregar: «y si sigue viviendo así y muere de una manera que se corresponda [con esa vida]»? Porque el futuro no nos es manifiesto y afirmamos que la dicha es un fin, [y un fin] completo en todos los sentidos. Si es así, llamaremos felices a los que entre los vivos tienen y tendrán lo que hemos dicho,²⁰⁰ pero *hombres felices*.²⁰¹

Acerca de estas cosas baste con lo explicado.

XI

[La idea de] que los cambios de fortuna de los descendientes y de los amigos todos en nada afectan,²⁰² es a todas

las palabras «*eudaimôn*» («dichoso») y «*makários*» («feliz»); cf. la nota 40 de la «Introducción».

198. O «abigarrado». La palabra puede encerrar una alusión al «ca-maleón» de 1100b6.

199. Estas líneas parecen expresar la palabra definitiva de Aristóteles acerca de la *aporía* debatida. El párrafo que sigue, en cambio, insinúa la visión soloniana, rechazada en lo que precede, por lo que algunos comentaristas lo consideran un agregado inauténtico.

200. Lo cual parece aludir a la duración de la dicha hasta el momento de la muerte.

201. Esto es, al parecer, la felicidad (*tò makáron*) tal como puede darse en los límites de lo humano. Cf. la nota 197 e *infra*, X vii 1177b21-23.

202. En nada afectan al estado en que se hallen los muertos, punto

25 luces demasiado chocante y contraria a las opiniones.²⁰³ Mas como los acontecimientos son muchos y ofrecen diferencias de toda clase, y unos repercuten más y otros menos,²⁰⁴ distinguirlos en particular es a todas luces una tarea larga e inacabable; pero acaso baste con decirlo en general y en grandes líneas.

Así pues, tal como algunos de los infortunios que nos afectan,
30 tan, gravitan e influyen en la vida, pero otros parecen más bien leves, así [ocurre] también con los que conciernen a nuestros amigos todos. Pero hay en cada padecimiento, según afecte a los vivos o a los muertos, una diferencia mucho mayor que [la que se observa] en las tragedias entre los crímenes y horrores que acontecen antes y los representados [en escena].²⁰⁵

Hay que tener en cuenta, por tanto, esa diferencia; y tal vez
35 más bien preguntarse, respecto de los muertos, si toman parte en algún bien o en las cosas contrarias, pues pareciera, a partir de lo dicho, que si alguna cosa llega hasta ellos, ya sea un bien o lo contrario, [será] débil y de poca importancia en sí o en relación con ellos;²⁰⁶ y, si no, [será] al menos de magnitud y calidad

introducido en el capítulo precedente.

203. Demasiado contraria a las opiniones corrientes, de las que es claro que Aristóteles no desea apartarse por completo.

204. Cf. *supra*, x 1100b22-33.

205. Es posible que «los crímenes y horrores que acontecen antes» (*tà paránoma kai deinà proypárkhein*) sean los hechos de esa índole que integran la trama trágica pero no son representados (ya sea porque se han producido antes, como la muerte de Layo en el *Edipo Rey*, o porque acontecen fuera de escena, como el suicidio de Yocasta); en tal caso, corresponderían a lo que en *Poet* xxiv 1460a29 se sitúa «*éxo tou mythēmatos*» o, más bien, en xv 1454b3, «*éxo tou drámatos*». De ser así, aquí aludiría Aristóteles a la diferencia de intensidad y de vivacidad que hay entre la versión solo narrada y el espectáculo concreto de la versión dramática de un acontecimiento patético. No puede excluirse, por cierto, la posibilidad de que se trate de la diferencia de la misma especie que hay entre el crimen como hecho real y la representación de un crimen.

206. Cf. Platón, *Apología* 40a.

tales que no podrían volver dichosos a los que no lo son, ni, a 5 los que lo son, quitarles la felicidad.

Así pues, la fortuna de sus amigos, lo mismo que su infortunio, parecen afectar hasta cierto punto a los muertos, pero son de una índole y se dan en una medida tales que no pueden hacer dichosos a los que no son dichosos ni ninguna otra cosa de esa clase.²⁰⁷

XII

Definidas esas cosas, examinemos si la dicha se cuenta entre 10 las cosas elogiabiles o más bien entre las dignas de honor, pues es evidente, al menos, que no se cuenta entre las potencias.²⁰⁸

Es claro que todo lo elogiabable es elogiado por ser de cierta cualidad y estar en una cierta relación con algo, pues elogiamos al justo, al valiente y, en general, al bueno y a 15 la virtud a causa de sus acciones y sus obras; y al fuerte, al buen corredor y a cada uno de los demás, porque por naturaleza son de determinada cualidad y se relacionan de una u otra manera con algo bueno y virtuoso. Eso es evidente también por los elogios de los dioses, pues se muestran risibles si se los refiere a nosotros,²⁰⁹ y eso ocurre porque los elogios se 20 hacen por referencia [a algo], como dijimos.

Si el elogio lo es de cosas de esa clase, es evidente que de las cosas óptimas no hay elogio sino algo mayor y mejor,

207. Se ha puesto en duda la autenticidad de este párrafo (b5-9), que podría ser un resumen de mano anónima que acabase por ser incluido en el texto.

208. Las cosas dignas de elogio (*tà epainetá*) son los bienes relativos; las dignas de honor (*tà timia*) los bienes absolutos; las potencias (*dynámeis*) pueden, según el uso que se les dé, ser bienes o males; cf. *MMI* ii 1183b20-30.

209. Por ejemplo, si se dice de un dios que es valiente; cf. *infra*, X viii 1178b8-18.

25 como también es manifiesto, pues exaltamos por su felicidad y por su dicha²¹⁰ a los dioses y, entre los hombres, a los más «divinos». Y lo mismo en el caso de los bienes, pues nadie elogia la dicha tal como [se elogia a] lo justo, sino que la saluda como cosa más divina y mejor.

Se considera también que Eudoxo²¹¹ hizo una buena defensa de las excelencias del placer, pues sostenía que el que no se lo elogiase a pesar de que se lo cuenta entre los bienes, indica
30 que es superior a las cosas elogiadas, y que el Dios y el bien son de esa clase, pues las restantes cosas son referidas a ellos.

El elogio [lo es], en efecto, de la virtud,²¹² pues gracias a ella [los hombres] son capaces de practicar las acciones nobles; los encomios [lo son], en cambio, de las obras,²¹³ tanto las del cuerpo como las del alma.

35 Pero hacer precisiones acerca de estas cosas es tal vez más propio de los que se dedican a los encomios. A nosotros nos resulta evidente, a partir de lo señalado, que la dicha se cuenta entre las cosas dignas de honor y completas. Y parece que es así también porque es un principio, pues todos hacemos todas las demás cosas con vistas a ella, y afirmamos que el principio y la causa de los bienes es algo digno de honor y divino.

XIII

13 5 Puesto que la dicha es cierta actividad del alma de acuerdo con una virtud completa, debemos hacer una indagación

210. «Exaltamos por su felicidad y por su dicha»: «*makarízomen kai eudaimonízomen*»; según *Rhet* I ix 1367b34-36, el *makarismós* y el *eudaimonismós* se identifican.

211. Aristóteles considera las ideas de Eudoxo acerca del placer más adelante, en X ii-iv.

212. Cf. *Rhet* I ix 1376b33: el elogio es «un discurso que pone de manifiesto la magnitud de la virtud» (*lógos emphaniḗn mégethos aretēs*).

213. La misma caracterización en *Rhet* I ix 1367b36.

acerca de la virtud, pues tal vez de ese modo tendremos también una visión mejor de la dicha.

Se admite que el político de verdad dedica sus esfuerzos más que a nada a ella,²¹⁴ pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes.²¹⁵ Como ejemplo de ellos tenemos a los legisladores de Creta y de Esparta, y a los otros que haya habido de esa clase.²¹⁶

Y si esa indagación es competencia de la política, es evidente que la búsqueda estará de acuerdo con el propósito inicial.²¹⁷

Es evidente que la virtud acerca de la que la indagación debe versar es la humana,²¹⁸ pues el bien que buscábamos es el humano, esto es,²¹⁹ la dicha, la [dicha] humana. Y por virtud humana entendemos, no la del cuerpo sino la del alma,²²⁰ y decimos que la dicha es una actividad del alma.²²¹

Si eso es así, es evidente que el político debe conocer de un cierto modo las cosas referentes al alma, tal como el que se propone curar los ojos debe conocer también todo el cuerpo,²²² y tanto más cuanto que la política es más honorable y valiosa que la medicina; y, de los médicos, son los más instruidos²²³ los que se toman más esfuerzos por el

214. A la virtud.

215. Cf. *supra* ii 1094a26-b11 y ix 1099b29-32.

216. Aristóteles piensa probablemente en Licurgo y en Minos; cf. *Pol* II ix y x, donde se examinan las constituciones de Lacedemonia y de Creta; cf. también *infra*, X ix 1180a24-26.

217. En i 1094b10-11 se ha declarado, en efecto, que la investigación encarada en el tratado es de índole política.

218. La expresión no es redundante; cf. *supra* I vii 1097b24-34.

219. Entiendo que el «*kai*» es apositivo.

220. Cf. *supra*, vii 1098a7-8.

221. Cf. *supra*, vii 1098a16-17.

222. Cf. Platón, *Cármides*, 156b-c. – Aunque no es del todo claro, el paralelo está destinado a dar a entender que el político debe conocer la estructura entera del alma, aun cuando no todas sus partes son relevantes para su disciplina.

223. Los que no se limitan a ejercer una medicina empírica. Cf. *De*

conocimiento del cuerpo; por tanto, también el político debe tener una visión del alma, pero debe tenerla con esos fines²²⁴ y en la medida en que basta para lo que se busca, pues una
 25 precisión mayor es acaso demasiado laboriosa para lo que nos hemos propuesto.

Algunas [cuestiones] referentes a ella²²⁵ se tratan suficientemente también en las obras publicadas,²²⁶ y se las debe utilizar. Así, que una [parte] de ella es irracional y otra racional.²²⁷ (Si están separadas tal como [lo están] las partes
 30 del cuerpo y todo lo divisible en partes, o si son dos por la definición, pero por naturaleza inseparables, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo, no tiene importancia ninguna en este momento.)

De la irracional, una [subparte] parece común y vegetativa (me refiero a la causa de la asimilación y del crecimiento),²²⁸ pues se puede suponer esa potencia del alma en todos
 1102b los seres que se alimentan y aun en los embriones, y esa misma también en los adultos, pues eso es más razonable que [suponer] alguna otra.

Así pues, es claro que su virtud es común [a todos los seres vivos], y no [específicamente] humana; se admite, en efecto, que es en los sueños cuando más actúa esa parte o
 5 esa capacidad,²²⁹ y que durante el sueño el hombre bueno y el malo se disciernen en medida mínima (de ahí que se diga que durante la mitad de la vida los dichosos no se diferencian de los miserables, y es probable que eso ocurra, pues el sueño es la inactividad del alma en tanto se dice de ella que

resp xxi 480b26-30.

224. Los señalados al comienzo del presente capítulo.

225. Al alma.

226. Esto es, en obras de vulgarización destinadas al público no especializado. Por cierto, Aristóteles no remite al *De anima*.

227. Cf. «Introducción», 6.

228. Cf. *De an* II iv 416a19-b31.

229. Pues durante el sueño se crece y se nutre más; cf. *De somno* i 454b32-455a3.

es virtuosa o mala), salvo si algunos movimientos ingresan 10 un poco, y con ello las imágenes [oníricas] de los virtuosos son mejores que las de [hombres] comunes.²³⁰ Pero basta de esas cosas y hágase a un lado la [parte] nutritiva, pues por su naturaleza no participa de la virtud humana.

Pero hay, a lo que parece, aun otra cierta naturaleza irracional del alma que en cierto modo participa, empero, de la razón. Pues en el [hombre] continente y en el incontinente²³¹ elogiamos la razón, esto es, la [parte] racional del alma, pues 15 [los] exhorta rectamente y a las cosas más nobles. Pero es claro que hay en ellos también otra cosa, que está por naturaleza en contra de la razón y lucha con esta y se le opone, pues exactamente como cuando se decide mover hacia la derecha partes paralizadas del cuerpo, y ellas se desvían, por el contrario, hacia la izquierda, así [ocurre] también en 20 el alma: los impulsos²³² de los incontinentes [van], en efecto, en sentidos contrarios.²³³ Solo que en los cuerpos vemos la [parte] que se desvía, mientras que en el alma no lo vemos. Pero sin duda debemos considerar que en no menor medida hay también en el alma algo que está en contra de la razón, que se le opone y se resiste [a ella]. No importa [aquí] en qué 25 sentido es una cosa distinta,²³⁴ pero, como dijimos,²³⁵ es claro

230. Cf. Platón, *República* IX 571e-572b.

231. La continencia y la incontinencia se discuten en VII i-x. – Los del continente (*egkratēs*) y el incontinente (*akratēs*) son los casos en que con más nitidez se advierte la dualidad del alma, la cual se traduce en la falta de coincidencia (subrayada arriba en lo que sigue) entre lo que una «parte» del alma ve como razonable y lo que otra «parte» desea. El continente sigue lo que es razonable, pero para ello debe forzar al deseo, y se distingue por eso del moderado (*sōphrōn*), en quien el deseo está en concordancia con la razón. El incontinente, en cambio, sucumbe al deseo.

232. «Impulso» = *hormē*; cf. la nota 60 de la «Introducción».

233. Contrarios entre sí o contrarios a la razón.

234. Esto es, como se señaló ya poco más arriba (1102a28-32), no es relevante si se trata de una diferencia real o conceptual.

235. Poco más arriba, en 1102b13-14.

que también ella participa en la razón; en todo caso, en el continente le presta obediencia a la razón.²³⁶ Además, acaso es más dócil en el moderado²³⁷ y en el valiente, pues [en ellos] todo está en consonancia con la razón.

Es claro, por tanto, que también la [parte] irracional es ³⁰ doble, pues la [subparte] vegetativa no participa en modo alguno de la razón, pero la [parte] desiderativa o, en general, la apetitiva,²³⁸ participa en cierto modo [de ella], en la medida en que le es dócil y le presta obediencia, y es ese, por cierto, el sentido en que decimos que «hacemos caso»²³⁹ a nuestro padre o a los amigos, pero no como en las matemáticas.²⁴⁰

También la amonestación y toda forma de censura y de exhortación indican que la [subparte] irracional es persuadida de alguna manera por la razón.²⁴¹ Pero si se debe ^{1103a} decir que también esa [subparte] es racional, será también doble la parte racional:²⁴² una [subparte que es racional] en

236. Cf. la nota 231.

237. Cf. la nota 231.

238. «Parte» apetitiva = «*tò orektikón*»; «parte» desiderativa = «*tò epithymētikón*». Cf. «Introducción», 6.

239. Juego de palabras intraducible. «Hacer caso» = «*lógon ékhein*», literalmente, «tener razón»; la expresión es la misma que se ha empleado para designar lo que hemos traducido como «racional» (*tò lógon ékhon*).

240. Donde la expresión a que se hace referencia en la nota anterior tendría el sentido de «proporcionalidad» o de «tener una explicación racional». – No parece estar en juego la oposición entre la persuasión del consejo y la fuerza de convicción de las demostraciones.

241. Un segundo argumento, que se suma al basado en el caso del continente.

242. Esto es, podría verse a la parte racional como formada por dos subpartes, como se ha visto *supra* la parte irracional (1102b28-31). No se trata, sin embargo, de una cuatripartición, pues la que se considera ahora como una de las subpartes racionales es la que antes se consideró una de las subpartes irracionales, a saber, la que puede ser sometida a la razón.

sentido propio y en sí misma; otra, capaz de escuchar [a la razón] como [se escucha] a un padre.

También la virtud se divide según esa misma diferencia, pues decimos que, de ellas, unas son dianoéticas y otras éticas;²⁴³ la sabiduría, la comprensión y la prudencia son dianoéticas, mientras que la generosidad y la moderación son éticas.²⁴⁴ Pues al referirnos al carácter no decimos que se es sabio o inteligente, sino que es [, por ejemplo,] apacible o moderado; y también elogiamos al sabio por su hábito, y entre los hábitos llamamos «virtudes» a los que son elogiados.²⁴⁵ ¹⁰

243. Las virtudes éticas (o morales) corresponden a la subparte apetitiva (*tò orektikón*) del alma, esto es, a la que es irracional en sí misma, pero puede obedecer a la parte racional; las virtudes dianoéticas (o intelectuales) corresponden a la parte racional.

244. La lista no es exhaustiva: Aristóteles solo menciona ejemplos. Las virtudes éticas son estudiadas en particular en lo que va de III vi a IV ix, y las dianoéticas en VI.

245. Acerca de «elogiado» (*epainetós*), cf. *supra*, xii.

LIBRO II

I

Siendo, por tanto, la virtud de dos especies, la dianoética ¹⁵ y la ética, la dianoética se origina y se incrementa mayormente²⁴⁶ a partir de la enseñanza; por eso necesita de experiencia y tiempo;²⁴⁷ la [virtud] ética, en cambio, procede de la costumbre; por eso ha tomado aun su nombre, con una pequeña modificación, de «costumbre».²⁴⁸

A partir de eso es también claro que ninguna de las virtudes éticas se origina en nosotros por naturaleza, pues ninguna cosa que es por naturaleza se modifica por la costumbre; ²⁰ por ejemplo, la piedra, que por naturaleza se dirige hacia abajo, no podría ser acostumbrada a dirigirse hacia arriba, aunque uno quisiese acostumbrarla [a ello] lanzándola in-

246. Según la interpretación tradicional, «mayormente» y no «exclusivamente», porque las virtudes dianoéticas se podrían incrementar también a partir de la invención o la creatividad individuales.

247. Las virtudes éticas requieren asimismo experiencia y tiempo; cf. *supra* I iii 1095a1-7, e *infra*, VI viii 1142a11-19.

248. Aristóteles sugiere que hay un lazo «etimológico» significativo entre «*êthos*» (= «carácter», «modo de ser») y «*êthos*» («costumbre»); la «pequeña modificación» consiste en la variación de la cantidad de la vocal inicial. Cf. Platón, *Leyes* VII 792e y *República* VII 518e. Esa suposición hizo que el equivalente latino de «*êthikós*» (adjetivo correspondiente a «*êthos*») fuera «*moralis*» (de «*mos*» = «costumbre»); cf. Cicerón. *De fato* I i.

contables veces hacia arriba; ni el fuego [podría ser acostumbrado] a dirigirse hacia abajo, ni ninguna otra cosa que por naturaleza es de una manera podría ser acostumbrada [a ser] de otra manera.²⁴⁹

Así pues, las virtudes no se originan ni por naturaleza ni ²⁵ contra la naturaleza, sino que somos naturalmente aptos para recibirlas, y las completamos por medio de la costumbre.²⁵⁰

Además, de todo lo que se da en nosotros por naturaleza, disponemos primero de la capacidad y solo después ejercemos las actividades²⁵¹ (eso es evidente en los sentidos,²⁵² pues no llegamos a poseerlos por ver muchas veces o por ³⁰ oír muchas veces, sino que, a la inversa, los usamos porque los tenemos: no llegamos a tenerlos por haberlos usado). En cambio, adquirimos las virtudes después de ejercerlas primero, como es el caso también en las demás artes,²⁵³ pues las

249. En la visión de Aristóteles, los cuerpos simples (*tà haplā sómata*) o elementos (*stoikheia*) poseen la capacidad natural de moverse localmente en línea recta a sus lugares naturales, esto es, hacia arriba, o hacia los límites del mundo, el aire y el fuego, y hacia abajo, o hacia el centro del mundo, el agua y la tierra, para detenerse allí; esa capacidad tiene la monovalencia propia de las capacidades «irracionales», esto es, se cumple invariablemente, a no ser que se lo impida por medio de la violencia (*biāi*). Cf. *De caelo* IV ii 308b13; 312a17-21.

250. «Somos naturalmente aptos para recibirlas» en razón de que hay en nosotros una «virtud natural» (cf. VI xiii 1144b1-17) cuya índole es la de una virtualidad indeterminada que llevamos a la determinación, esto es, «completamos» (*teleiōménois*, a25), mediante la costumbre, siendo eso la condición de su ejercicio (*khṛēsis*, *enérgeia*) real.

251. Esto es, en lo que nos es natural, la capacidad (*dýnamis*) «determinada» precede al ejercicio (*enérgeia*), el cual se cumple en un solo sentido, tal como se cumple en un solo sentido el movimiento de la piedra o el del fuego.

252. «Sentido» = «*aisthēsis*». Acerca de la capacidad y el ejercicio de la *aisthēsis*, cf. *De an* II v 417a9-b6.

253. La frase «*hōsper kai epí tōn allōn tekhnōn*» («como es el caso también en las demás artes») parece desconocer la distinción que Aristóteles establece en otros lugares entre «*aretē*» y «*tékhnē*». Se ha

aprendemos haciendo lo mismo que se debe hacer después de haberlas aprendido; por ejemplo, se llega a ser constructor de casas construyendo casas, y citarista, tocando la cítara. De ese modo, pues, también llegamos a ser justos realizando ^{1103b} actos justos, moderados realizando actos de moderación, y valientes realizando actos de valentía.²⁵⁴

[Lo] atestigua también lo que sucede en las ciudades,²⁵⁵ esto es, que los legisladores hacen buenos a los ciudadanos ⁵ acostumbrándolos [a serlo]; esa es la voluntad de todo legislador;²⁵⁶ y los que no lo hacen bien, yerran, y por eso se distingue el sistema político bueno del malo.

Además, toda virtud nace y se destruye a partir y por medio de los mismos [actos],²⁵⁷ al igual que el arte; pues de la ejecución de la cítara se originan tanto los buenos citaristas cuanto los malos, y análogamente los constructores y todos ¹⁰ los demás, pues del construir bien casas resultarán buenos constructores, y del construirlas mal, malos. Si no fuera así, para nada se tendría necesidad de un maestro, sino que todos nacerían buenos o malos.

Así es, por tanto, también en el caso de las virtudes: es, en efecto, actuando en las transacciones con los [demás] ¹⁵ hombres como llegamos a ser unos justos y otros injustos, y actuando en las situaciones de peligro, y acostumbrando-

procurado evitar esa inconsistencia entendiendo que «*állōn*» tiene en este contexto un valor especial que se reflejaría en un «por lo demás» («como es el caso, por lo demás, también en las artes»).

254. La tesis conlleva, pues, en apariencia, un círculo (para ser justo hay que realizar acciones justas, pero eso supone que ya se es justo), cuya aclaración se presenta *infra*, en iii 1105a17-25.

255. Cf. I x 1099b29-32.

256. El propósito de los legisladores da por sentado, pues, tácitamente que la virtud se adquiere por medio del hábito, como lo declara la tesis formulada en las líneas iniciales del capítulo.

257. Cosa que solo puede darse en el caso de una capacidad adquirida, no en una natural.

nos a temer y a tener osadía, como [llegamos a ser] unos, valientes y otros, cobardes. Lo mismo en lo que concierne a las manifestaciones del deseo y de la ira; unos llegan a ser moderados y apacibles y otros intemperantes e irascibles, los
 20 unos por comportarse de una manera y los otros por hacerlo de otra en las mismas [situaciones].

Dicho, pues, en una fórmula única, los hábitos nacen de las actividades [que les son] semejantes.²⁵⁸ Por eso se les debe dar a las actividades una cualidad determinada, pues los hábitos se corresponden con las diferencias entre aquellas. Adquirir ya desde la juventud esta o aquella costumbre tiene,
 25 pues, no poca importancia, sino una muy grande o, mejor dicho, lo es todo.

II

2 Por tanto, puesto que el presente estudio²⁵⁹ no tiene como fin, como los restantes, la teoría (pues no investigamos para saber qué es la virtud sino para hacernos buenos, pues [en otro caso] no tendría nada provechoso), es necesario indagar, en lo que concierne a las acciones, cómo se las debe realizar,
 30 pues ellas son también las que determinan la cualidad que los hábitos asumen, como hemos dicho.²⁶⁰

Ahora bien, el actuar de acuerdo con la razón correcta²⁶¹ es cosa común,²⁶² y ha de dársele por supuesto (se hablará

258. Esto es, como se ha insinuado en lo que precede, los actos mediante los cuales se adquiere la virtud ética son iguales (al menos externa u objetivamente) a los que se realizan cuando la virtud ha sido adquirida.

259. El estudio referente a la virtud ética.

260. *Supra*, en i 1103b21-23.

261. «La razón correcta» (= «*ho orthòs lógos*»; cf. la nota 336) es identificada en VI xiii 1144b27 con la prudencia (*phrónesis*). Cf. Platón, *Fedón* 73a.

262. Esto es, comúnmente admitida.

de ello más adelante, y de qué es la razón correcta y qué relación guarda con las demás virtudes).

Pero debemos estar de acuerdo de antemano en que la exposición toda acerca de las acciones por cumplir²⁶³ debe ha-
 1104a cerse en líneas generales y no con precisión, tal como también dijimos al comienzo²⁶⁴ que deben pedirse las argumentaciones que la materia admite;²⁶⁵ y [que] en lo que concierne a las acciones y a lo conveniente nada hay fijo, como tampoco en materia de salud. Y si la exposición de lo general es de esa índole, aún menos precisión habrá en la de las cosas particulares, pues no caen ni bajo un arte ni bajo regla²⁶⁶ ninguna, sino que los que actúan deben mirar siempre ellos mismos a la ocasión, como ocurre en la medicina²⁶⁷ y en el arte del piloto.²⁶⁸

Pero pese a que la presente exposición es de esa clase, 10 debemos procurar, de todos modos, prestar una ayuda.

Pues bien, ante todo se debe considerar que las cosas de esa índole²⁶⁹ por naturaleza se destruyen a causa del defecto y el exceso, como vemos en el caso de la fuerza y en el de la salud (pues a propósito de las cosas no manifestadas hay que valerse de las manifestadas como testimonio): en efecto, des-
 15 truyen la fuerza el exceso y la deficiencia de los ejercicios; de igual modo, las bebidas y las comidas de más o de menos destruyen la salud, pero si son proporcionadas, la producen, la aumentan y la preservan. Ahora bien, es igual el caso de

263. Leo «*praktōn*», que figura en varios manuscritos, y no «*praktōn*»; cf. poco más arriba, 1103b30.

264. En I iii 1094b11-1095a4 y vii 1098a26-b8.

265. «Que la materia admite» = «*katà tēn hylēn*»; cf. la nota 20.

266. O «regla tradicional» = «*paraggeliāi*»: la palabra alude a la regla transmitida oralmente en el interior de una profesión.

267. Cf. *infra*, X ix 1181b2-12.

268. La ética no puede, pues, tomar la forma de un sistema de preceptos fijos, porque el marco de la acción es siempre el de lo particular, y es menester, por tanto, atender a la singularidad de cada situación.

269. La referencia (algo imprecisa: «*tà toiaûta*») puede serlo a las acciones o a las virtudes.

la moderación, la valentía y las demás virtudes, pues el que
 20 huye de todo y lo teme todo y nada soporta se vuelve cobarde, y el que no teme absolutamente nada sino que lo enfrenta todo, temerario; del mismo modo, el que goza de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se vuelve intemperante, y el que huye de todo [placer], como los rústicos, una
 25 especie de insensible. Como se ve, la moderación y la valentía se destruyen con el exceso y con el defecto, mientras que la medianía las preserva.

Pero no solo su generación, su crecimiento y su destrucción proceden y son obra de los mismos [actos], sino que también su ejercicio se dará en los mismos [actos].²⁷⁰ Y en
 30 los otros casos más manifiestos²⁷¹ es, en efecto, así; por ejemplo, en el de la fuerza; pues ella nace de tomar abundante alimento y soportar muchos esfuerzos, y es el fuerte el que más puede hacer esas cosas. Lo mismo ocurre también con las virtudes, pues nos volvemos moderados por abstenernos de los placeres, y cuando hemos llegado a serlo, más podemos abstenernos de ellos; lo mismo en el caso de la valentía,
 35 1104b pues nos volvemos valientes acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos, y cuando hemos llegado a serlo, más podemos resistir los peligros.

III

Como indicio de los hábitos debe tomarse el placer o el
 5 dolor que vienen a añadirse a los actos. Pues es moderado el que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo, y el que [al hacerlo] se irrita, intemperante; y es valiente el que enfrenta los peligros y se complace o, al

270. Cf. *supra*, 1103b6-8.

271. Cf. *supra*, 1104a13-14.

menos, no siente pesar [al hacerlo],²⁷² pero el que se duele, cobarde.²⁷³ La virtud ética se relaciona, en efecto, con los placeres y los dolores.²⁷⁴

[1] Pues realizamos las acciones malas a causa del placer,¹⁰ y a causa del dolor nos abstenemos de las nobles. Por eso ya desde la niñez tenemos que haber sido guiados de cierto modo, como dice Platón,²⁷⁵ para alegrarnos y dolernos por lo que se debe. La educación correcta es, en efecto, esa.

[2] Además, si las virtudes se refieren a las acciones y a los afectos, y a todo afecto y a toda acción acompañan pla-
 15 cer y dolor,²⁷⁶ también por eso la virtud estará relacionada con los placeres y los dolores.

[3] Lo revelan también los castigos que se imponen por medio de ellos,²⁷⁷ pues son una especie de medicina, y las medicinas por naturaleza obran por medio de los contrarios.²⁷⁸

[4] Además, como dijimos recientemente,²⁷⁹ todo hábito del alma tiene una naturaleza referida y cercana a las cosas por obra de las cuales naturalmente se hace mejor o peor; y
 20 [los hombres] se vuelven malos a causa de los placeres y los dolores, por perseguir y rehuir los que no se debe o cuando no se debe o como no se debe, o de cuantos otros modos la razón determine tales cosas. Por eso [algunos] definen las

272. Cf. *infra*, III ix 1117b15-16.

273. Por tanto, el intemperante y el cobarde son tales aun cuando realicen acciones que son, respectivamente, iguales, desde el punto de vista externo u objetivo, a las del moderado y el valiente, si lo hacen con pesar.

274. Tesis que Aristóteles se dispone a probar por medio de los ocho argumentos que siguen.

275. Platón, *Leyes* II 653a-c.

276. Cf. *infra* v 1105b21-22.

277. Esto es, los castigos que consisten en causar dolor o en privar del placer.

278. Que es el principio tradicional de la medicina alopática.

279. *Supra*, en ii 1104a27-b3.

virtudes como formas de apatía y de serenidad,²⁸⁰ mas eso no es acertado, porque [los que lo hacen] se expresan en términos absolutos y no agregan «como se debe», «como no se debe» y «cuando» y todas las otras cosas.²⁸¹ Queda establecido, por tanto, que la virtud de esa clase²⁸² es la que tiende a actuar de la manera óptima en relación con los placeres y los dolores,²⁸³ y que la maldad es lo contrario.

[5] También a partir de lo que sigue nos resultará claro que se relaciona con ellos,²⁸⁴ a saber, que siendo tres las cosas [que mueven] a la elección y tres [las que mueven] a la aversión: lo bello, lo conveniente y lo placentero,²⁸⁵ y <tres> sus contrarios: lo feo, lo dañino y lo doloroso, respecto de todas ellas el bueno tiende a acertar, y el malo a errar, pero sobre todo [lo hacen] en relación con el placer, porque este es común a todos los animales²⁸⁶ y acompaña a todo lo que depende de la elección, pues también lo bello y lo conveniente se nos muestran como cosa placentera.²⁸⁷

[6] Además, [el placer] ha crecido con todos nosotros desde la infancia más temprana; por eso es arduo eliminar esa afección, que tiñe nuestra existencia.

[7] Además, medimos las acciones, unos más y otros me-

280. No es posible establecer con certidumbre quiénes sostenían esa definición de la virtud (en la que se ha visto un anticipo del estoicismo), que la hace incompatible con el placer y el dolor. Se trata, al parecer, de la misma visión criticada en *Top* IV v 125b20-28; cf. *Phys* VII iii 246b19-20.

281. Esto es, todas las otras especificaciones.

282. La virtud ética.

283. No se trata, pues, de alcanzar la apatía eliminando el placer y el dolor, como lo pedía la definición criticada, sino de adoptar ante ellos la actitud debida. Cf. el texto de *Top* mencionado en la nota 280.

284. Esto es, que la virtud se relaciona con el placer y el dolor.

285. La misma tripartición se halla en *Top* I xii 105a27 y III iii 118b27.

286. Cf. *infra* VII xiii 1153b25-26.

287. Cf. *infra* VIII ii 1155b18-21.

nos, con la vara del placer y el dolor. Por eso es necesario que todo nuestro estudio se refiera a esas cosas, pues no es poco el peso que tiene en las acciones el complacerse y dolerse bien o mal.

[8] Además, es más difícil luchar con el placer que con la ira, como dice Heráclito,²⁸⁸ y para lo que es más difícil hay siempre un arte y una virtud, pues lo bueno es, en ese caso, ¹⁰ [aun] mejor; de modo que también por eso el estudio todo de la virtud y de la política se relaciona con los placeres y los dolores, pues el que los utiliza bien será bueno, y el que mal, malo.

Quede, pues, dicho que la virtud se relaciona con los placeres y con los dolores; que los mismos [actos] que la originan, hacen que crezca y que, si no se cumplen del mismo ¹⁵ modo, se destruya; y que se la ejerce en relación con las mismas cosas de que nació.

IV

Pero se podría plantear la dificultad²⁸⁹ de cómo decimos ³ que se debe llegar a ser justo realizando actos justos, y moderado realizando actos moderados, pues si se realizan actos justos y moderados, ya se es justo y moderado, de la misma ²⁰ manera en que si [se realizan] cosas de gramática y de música,²⁹⁰ [se es ya] gramático y músico.

288. La frase coincide parcialmente con DK 22 B 85.

289. «Se podría plantear la dificultad» (= *aporéseie d'án tis*) es una fórmula dialéctica con la que Aristóteles suele introducir una dificultad (*aporía*) que podría ser la base para una objeción a una tesis. Cf. *supra*, I ix 1099b9.

290. Por «cosas de gramática y de música» (*tà grammatiká kai tà mousiká*) se debe entender «cosas que se ajustan a las reglas de la gramática y de la música». – «Gramática» (*grammatikḗ*) no alude en este contexto a la disciplina que hoy recibe ese nombre sino al arte de la

¿O acaso tampoco es así en las artes?²⁹¹ Pues se puede hacer una cosa gramatical tanto por azar cuanto siguiendo la indicación de otro.²⁹² Así que se será gramático no solo si se hace una cosa de gramática sino también [si se la hace] gramaticalmente, esto es, de acuerdo con [el conocimiento de] la gramática que uno tiene en sí.²⁹³

Además, tampoco hay semejanza [en este aspecto] entre artes y virtudes, pues las cosas originadas por las artes poseen el bien en sí mismas;²⁹⁴ basta, en efecto, con que se las haga de un cierto modo; en cambio, las [acciones] originadas de acuerdo con las virtudes no se realizan de manera justa o moderada²⁹⁵ solo si son de un cierto modo, sino también si el que actúa se halla [dispuesto] de un cierto modo cuando actúa: primero, si [actúa] a sabiendas;²⁹⁶ después, [si actúa] eligiendo, y eligiendo [el acto] de por sí;²⁹⁷ y, tercero,

lectura y la escritura; y «gramático» (*grammatikós*) es sencillamente el que sabe leer y escribir.

291. Aristóteles sugiere que tampoco en las artes vale que solo el que las posee es capaz de realizar lo que responde a sus reglas. – Comienza con esto la respuesta a la objeción.

292. Como lo hace, por ejemplo, un niño que, cuando aprende a escribir, dibuja los trazos según el ejemplo del maestro. Ese es el caso relevante para la argumentación.

293. El que aprende a escribir hace en cada caso «una cosa de gramática» (*grammatikón ti*, a22), esto es, algo que en su aspecto externo coincide con lo que hace el que ya posee la *tékhnē*; el maestro, en cambio, lo hace «gramaticalmente» (*grammatikós*, b25) esto es, en virtud de un saber que ya posee (y no por azar o siguiendo un ejemplo). De igual modo, mientras se adquiere la virtud, se realizan primero acciones que solo en su aspecto externo coinciden con las de quien ya es virtuoso, y únicamente después, cuando se posee la virtud, derivan del hábito (*héxis*) en que aquella consiste.

294. Cf. *supra*, I i 1094a5-6.

295. «De manera justa o moderada» = *dikaiōs è sôphrônōs* que corresponde al «gramaticalmente» (*grammatikós*) del caso anterior.

296. El punto es discutido *infra*, en III i 1110b18-1111a21.

297. Es decir, por el valor que la acción tiene de por sí; acerca de la

si actúa de manera firme e incommovible.²⁹⁸

Pero para poseer las demás artes²⁹⁹ esas cosas no cuentan, salvo el saber mismo,³⁰⁰ pero para poseer las virtudes el saber tiene poco peso o ninguno; en cambio, las demás [condiciones] tienen importancia no escasa, sino que lo son todo, y son precisamente las que³⁰¹ llegan a darse en nosotros por realizar muchas veces actos justos y moderados.

Se dice, pues, que los actos³⁰² son justos y moderados cuando son tales como los realizaría el justo o el moderado, y es justo y moderado no el que realiza esos actos sino [el] que además los realiza como los realizan los justos y moderados.³⁰³ Es, pues, acertado decir³⁰⁴ que el justo llega a ser tal por realizar actos justos, y el moderado, por [realizar] actos moderados; y si no realiza esos actos, nadie

elección (*proairesis*), cf. *infra* III ii.

298. Esto es, debe derivar de lo que verdaderamente es un hábito, y no ser algo solo un acto ocasional.

299. «Para poseer las demás artes» = «*pròs [...] tò tàs állass tékhnas ékhein*»; cabe aquí respecto del uso del pronombre «*állos*» la misma observación hecha en II i 1103a32; cf. la nota 253.

300. Ese saber (*eidénai*) no coincide, por cierto, con el saber del «a sabiendas» (*eidōs*, a31), que seguramente alude al hecho de tener conocimiento de las circunstancias de la acción (cf. III i 1111a1-21). El saber del artesano es el saber acerca de las reglas productivas que aplica cuando trabaja y que, por tanto, no podría ignorar. Su correlato en el terreno de la acción sería el saber de la teoría ética (o de las reglas de la acción en la medida en que se las puede definir), el cual, como se señala a continuación, no es en modo alguno condición de la acción virtuosa.

301. En b4 leo «*háper*», como sugiere Bywater, y no «*eíper*».

302. «Los actos» = «*tà prágmata*»; la palabra sugiere quizá que son los actos vistos en su exterioridad.

303. Es decir, con la disposición subjetiva señalada poco más arriba, en 1104a30-33. – Por tanto, es posible realizar actos «objetivamente» justos sin ser justo, tal como en el comienzo del capítulo se señaló que es posible realizar «cosas gramaticales» sin ser letrado.

304. Es la tesis del propio Aristóteles, no una opinión común.

tiene siquiera la posibilidad de llegar a ser bueno.

Con todo, el común de los hombres no practica esas acciones sino que, refugiándose en la teoría, creen que filosofan y que así llegarán a ser virtuosos:³⁰⁵ hacen algo semejante a los enfermos que escuchan con celo a los médicos pero ¹⁵ no hacen nada de lo que se les ordena; y así como estos, si se tratan de ese modo, no tendrán sano el cuerpo, tampoco aquellos, si filosofan de ese modo, tendrán sana el alma.

V

⁴ Tras eso debemos examinar qué es la virtud.³⁰⁶ Pues bien, ²⁰ como las cosas que se dan en el alma³⁰⁷ son [de] tres [clases]: afectos, capacidades y hábitos,³⁰⁸ la virtud será alguna de ellas.

Llamo [1] «afectos» al deseo, la ira, el temor, la osadía, la envidia, la alegría, la amistad,³⁰⁹ el odio, la añoranza, los ce-

305. Crítica de una visión teórica de la ética, extrañamente atribuida al «común de los hombres» (*hoi polloí*), aunque (si no fuera por el tono de la observación) podría ser la del platonismo.

306. Eso supone formular su definición. Para ello recurre Aristóteles al método más corriente, que consiste en indicar el género próximo y la diferencia específica.

307. Al parecer, no en el alma en general sino en la «parte» o «subparte» apetitiva (*tò orektikón*) de ella, que es la relevante para la virtud ética; cf. *supra*, I xiii 1102b13-1103a3.

308. Como la bondad y la maldad son cualidades, se toman en cuenta, de las cualidades en general (cf. *Cat* ix 8b25-11a38), las que pueden darse en la «parte» del alma que aquí interesa. El modo de identificar la cualidad pertinente es de sesgo dialéctico: se supone que la lista, que abarca tres especies, es exhaustiva, y se excluyen las dos que se comprueba que no corresponden, para quedarse con la restante. – Acerca de las nociones de «hábito» (*héxis*) y de «capacidad» (*dýnamis*), cf. «Introducción», 7.

309. Parece claro que la «amistad» (*phília*) de que se habla aquí no es la virtud de ese nombre que se trata en los libros VIII y IX, sino un sentimiento amistoso que quizás corresponde a lo que

los, la conmisericación,³¹⁰ [y], en general, a los que se acompañan de placer o dolor;³¹¹ [llamo] [2] «capacidades», a aquellas por las que se dice que somos susceptibles de experimentarlos; así, las que nos hacen capaces de airarnos, apenarnos o ²⁵ conmisericarnos; [llamo] [3] «hábitos», a aquellos por los que estamos bien o mal dispuestos en relación con los afectos; por ejemplo, en relación con la ira, si nuestra disposición es vehemente o débil, es mala; en cambio, si es mediana,³¹² es buena, y de igual modo respecto de los demás.

[7] Ahora bien, ni las virtudes ni los vicios son afectos, [a] porque no se nos llama virtuosos o malos por los afectos ³⁰ sino por las virtudes y los vicios, y porque por los afectos ni se nos elogia ni se nos censura (pues no se elogia al que siente temor o al que se aíra, ni se censura al que está airado ^{1106a} sin más, sino al que lo está de una cierta manera):³¹³ pero sí se nos elogia o se nos censura por las virtudes y los vicios. [b] Además, nos airamos y tememos sin elegirlo, mientras que las virtudes son formas de elección o no se dan sin elección.³¹⁴ [c] A ello hay que añadir que se dice que somos movidos por los afectos, mientras que las virtudes y los vicios ³⁵ no nos mueven sino que nos disponen de un cierto modo.

más adelante recibe el nombre de «*philēsis*» (= «afección»); cf. VIII v 1157b28-29.

310. Cf. *De an* I i 403a15-18, donde los afectos no son vistos como fenómenos exclusivamente anímicos.

311. La especificación parece deberse a que «*páthos*» tiene un sentido más amplio que el de «afecto», puesto que abarca todos los fenómenos anímicos en que la *psychē* es pasiva o receptiva, y no solo los «afectivos». Aun el placer y el dolor son «*páthē*» en una suerte de segundo grado, pues, como se señala arriba, acompañan a los otros, y ello, según estos sean satisfechos o contrariados.

312. «Mediana» = «*mésos*», palabra que remite a la noción de «medianía» (*mesótes*) o «punto medio» (*tò méson*) expuesta en el capítulo siguiente.

313. Cf. *supra*, iii 1104b24-26 junto con las notas 280 y 283.

314. Cf. *supra* iv 1105a31-32.

[2] Por esas razones no son tampoco capacidades, [a] pues no por el simple hecho de poder experimentar afectos se dice que somos buenos ni malos <ni se nos elogia o se nos censura>.³¹⁵ [b] Además, las capacidades están en nosotros por naturaleza; en cambio, no es por naturaleza como llegamos a ser buenos o malos; pero de eso hablamos más arriba.³¹⁶

[3] Si, por tanto, las virtudes no son ni afectos ni capacidades, resta que sean hábitos. Queda dicho, pues, lo que la virtud es desde el punto de vista del género.

VI

5 Pero no ha de decirse solo eso, que es un hábito, sino
15 también de qué clase.³¹⁷

Debemos decir, entonces, que toda virtud pone a aquello de lo que es virtud, en su buena condición,³¹⁸ y hace que desempeñe bien su función.³¹⁹ Por ejemplo, la virtud del ojo hace virtuoso al ojo y a su función, pues por la virtud del ojo vemos bien; de igual modo, la virtud del caballo
20 hace que el caballo sea virtuoso, y bueno para correr, llevar al jinete y enfrentar a los enemigos.³²⁰

315. Bywater piensa que quizá debieran eliminarse estas palabras, que parecen ser una repetición superflua.

316. *Supra*, en i 1103a18-b3.

317. Es decir, una vez establecido el *genus proximum* se debe añadir la *differentia specifica* que lo opone a su contrario.

318. «Pone [...] en su buena condición» = «*autò eù êkhon apoteleîn*». Hallo difícil reflejar en la traducción los matices de la frase, entre ellos el teleológico del verbo («*apoteleîn*», en el que Aristóteles sin duda tiene en cuenta su relación con «*télos*» = «fin»), y el de perfección del adverbio «*eù*», vertido como «bien».

319. La noción de función (*êrgon*) fue introducida en el libro precedente (vii 1097b22-1098a20).

320. Por cierto, expresiones como «la virtud del ojo» y «el caballo

Si eso es así en todos los casos, también la virtud del hombre será el hábito por el cual un hombre llega a ser bueno y por el cual cumplirá bien su función.³²¹

Hemos dicho ya cómo eso ha de ser así;³²² pero también será manifiesto si consideramos la cualidad específica de su naturaleza.³²³

Pues bien: en todo lo que es continuo, esto es, divisible, se puede tener lo más, lo menos y lo igual, y ello o según la cosa misma o en relación con nosotros. Lo igual es un punto medio entre el exceso y el defecto. Llamo «punto medio de la cosa» el que dista igual de uno y otro extremo, y eso es uno y lo mismo para todos; y [por] «en relación con nosotros» [entiendo] lo que ni excede ni es escaso, y eso no es ni uno ni lo mismo para todos. Así, si diez es mucho y dos es poco, se considera que seis es el punto medio según la cosa, pues excede y es excedido en lo mismo; ese es el punto medio de acuerdo con la proporción aritmética.³²⁴ Pero [el
35 punto medio] en relación con nosotros no se debe entender de ese modo, pues si para alguien comer [una ración de] diez minas³²⁵ es mucho, y comer [una de] dos es poco, el maestro de gimnasia no ordenará [una ración de] seis minas, pues
40 puede que aun eso sea demasiado o sea poco para el que ha de tomarlo; en efecto, para Milón³²⁶ es poco, pero para el

virtuoso» suenan un tanto extrañas en castellano, pero son ineludibles para mantener una constancia en la versión. Cf. la nota 45 de la «Introducción». – Los ejemplos son platónicos; cf. *República* I 352e.

321. Cf. *supra* I vii 1097b25-28, e *infra*, VI i 1139a17.

322. La remisión lo es, al parecer, a II ii 1104a11-27.

323. De la naturaleza de la virtud ética.

324. La proporción aritmética es lo que se acaba de definir, esto es, la media aritmética, como lo es, en el ejemplo, 6 entre 2 y 10: tanto $6 - 2$ cuanto $10 - 6 = 4$.

325. La mina es una unidad de peso equivalente a unos cuatrocientos gramos.

326. Milón de Crotona (s. IV. a. C.), el atleta por excelencia en la

⁵ que se inicia en la gimnasia es mucho. Lo mismo vale para la carrera y para la lucha. Así pues, todo conocedor³²⁷ huye del exceso y del defecto, y busca, en cambio, el punto medio, y [es] eso [lo que] elige, pero no el punto medio de la cosa sino [el punto medio] en relación con nosotros.

Por tanto, si toda ciencia³²⁸ desempeña bien su función mirando al punto medio y conduciendo hacia él sus obras ¹⁰ (por lo que se acostumbra decir de las obras que están bien que no es posible ni quitarles ni agregarles nada, dándose a entender con ello que el exceso y el defecto destruyen la perfección³²⁹ pero la medianía la preserva, y los buenos artesanos, como decimos, trabajan mirando a eso), y si la virtud, ¹⁵ como también la naturaleza, es más precisa y más valiosa que toda arte, tendrá en su mira el punto medio.

Hablo de la virtud ética,³³⁰ pues [es esta la que] se refiere a los afectos y a las acciones, y en estos es posible el exceso, el defecto y el punto medio. Así, es posible sentir temor, osadía, deseo, ira, conmiseración y, en general, placer y dolor, tanto de más cuanto de menos, y ninguna de esas dos cosas está bien. Y [hacerlo] cuando se debe y por lo que se debe, respecto de quienes se debe, con el fin con que se debe y como se debe, es el punto medio y lo más valioso, y precisamente eso es lo propio de la virtud.

También en las acciones es posible el exceso, el defecto y el punto medio.

²⁵ La virtud se refiere a afectos y a acciones, y en estos el exceso es un error, y el defecto <se censura>,³³¹ mientras

Antigüedad, comía, al parecer, ocho kilos de carne y pan por día, y alguna vez, se dice, un buey entero.

327. O «especialista en una disciplina» (*epistēmōn*).

328. «Ciencia» (*epistēmē*) en el sentido indicado en la nota 5.

329. «Perfección» = «*tò êv*».

330. La doctrina del punto medio no vale para las virtudes dianoéticas.

331. Eliminado por Bywater.

que el punto medio se elogia, y es un acierto, y estas dos cosas son propias de la virtud. La virtud es, en resumen, una forma de medianía, porque tiene en la mira al punto medio.

Además, es posible errar de muchas maneras (pues el mal, como conjeturaban los pitagóricos, es [solidario] de lo ³⁰ indeterminado, y el bien de lo determinado),³³² pero solo es posible acertar de una manera (por eso también lo uno es fácil y lo otro difícil: fácil errar al blanco y difícil dar en él).³³³ También por esas cosas, pues, el exceso y el defecto son propios de la maldad, pero la medianía, de la virtud:

Pues [los hombres] son buenos de una sola manera y malos [de muchas].³³⁴

La virtud³³⁵ es, entonces, un hábito electivo que consiste en una medianía en relación con nosotros, definida por ⁶ una razón,³³⁶ a saber, [esa] con que la definiría el pruden-

332. Esto es, los colocaban en la misma serie (*systoikhía*); cf. *supra* I iv 1096b5-6 y la nota 78.

333. Aristóteles ya había apelado a la metáfora del arquero en I ii 1094a23-24, y está implícita en dos lugares de lo que precede en este capítulo; cf. 1106b15-16 y 27.

334. Pentámetro de autor desconocido.

335. La virtud ética exclusivamente. – En la definición que sigue se recogen las determinaciones establecidas arriba: «hábito» («*héxis*») es el género; «electivo» («*proairetikḗ*»), el género próximo; «medianía» (*mesotēs*) en relación con nosotros), el rasgo específico.

336. La traducción de «*lógos*» es más o menos problemática en casi todas sus ocurrencias, pero para no confundir demasiado al lector, he optado, en contextos como este, por su equivalente convencional de «razón», como ya había hecho en el caso de la expresión «*orthōs lōgos*» («razón correcta»; cf. *supra* ii 1103b32), que parece ser el mismo concepto que está en juego aquí. Esa «razón correcta» es la que rige la acción de quien posee la sabiduría práctica, es decir, del prudente (*phrónimos*), figura a la que Aristóteles apela ahora. El prudente sabe cómo aplicar, en el marco de las circunstancias particulares, que son distintas en cada caso, el principio que la idea de la medianía expresa solo de manera genérica o abstracta. – Entiendo que el

te.³³⁷ Y es medianía entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto, porque unos [vicios] se quedan atrás y otros se exceden respecto de lo que es debido en los afectos y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el punto medio.

Por eso, desde el punto de vista de la esencia, es decir, de la definición que declara su ser,³³⁸ la virtud es medianía, pero desde el punto de vista de lo más valioso y del bien³³⁹ es un extremo.³⁴⁰

Pero no toda acción admite la medianía, ni todo afecto; pues algunas ya tienen un nombre que implica la maldad: por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza y la envidia, y, entre las acciones, el adulterio, el robo y el asesinato. De todas esas cosas y de las de esa clase se dice,³⁴¹ en efecto, que son malas por serlo ellas mismas, y no sus excesos ni sus defectos. Pues en relación con ellas no es posible acertar nunca, sino errar siempre. Ni reside el bien y el mal, en el caso de cosas de esta clase, en cometer [por ejemplo] adulterio con quien se debe, cuando [se debe] y como [se debe], sino que hacer, sin más, cualquiera de ellas es errar. Es semejante a pretender que en el actuar con injusticia, con cobardía o con intemperancia hay medianía, ex-
ceso y defecto, pues en ese caso habría medianía del exceso y del defecto, exceso del exceso y defecto del defecto.

«*kaí*» que viene a continuación («*lógōi kai hōi*», 1107a1) es positivo.

337. Acerca de la prudencia, cf. VI especialmente v, xi, y xiii.

338. Es decir, la esencia (*ousía*), en el sentido del ser como forma abstracta (*tò tí ên eínai*), expresada en la definición precedente. Cf. *Met* VII vii 1032b14: «Llamo "*tò tí ên eínai*" a la "*ousía*" sin materia».

339. O: «de la perfección» (*tò eû*).

340. Como ya se había insinuado, es una medianía desde el punto de vista cuantitativo, pero un extremo desde el punto de vista cualitativo.

341. «Se dice» = «*légetai*» (Bywater); si se lee (con uno de los manuscritos) «*pségetai*» = «es censurado», se tiene: «Todas esas cosas y de las de esa clase son censuradas por ser malas ellas mismas, y no sus excesos o sus defectos», posibilidad que es quizá preferible.

Y tal como de la moderación y de la valentía no hay exceso y defecto, porque el punto medio es, en cierto modo, un extremo, del mismo modo tampoco hay de aquellos³⁴² medianía ni exceso y defecto, sino que, sea como fuere que se los realice, se yerra. Pues genéricamente no hay medianía ni del exceso y del defecto ni exceso y defecto de la medianía.

VII

Pero no solo se debe decir eso en general sino también aplicarlo a los casos particulares, pues, de los enunciados³⁴³ referentes a las acciones, los generales son, por cierto, más abarcativos,³⁴⁴ pero los particulares son más verdaderos, pues las acciones se refieren a las cosas particulares, y con ellas tiene que haber una concordancia. Tomemos, pues, esos [casos particulares] de nuestro cuadro.³⁴⁴

[1] Así pues, en relación con el temor y la osadía, la medianía es la valentía; y, de los que incurren en exceso, el que [lo hace] por falta de temor no tiene una denominación³⁴⁵ (muchas cosas [de este orden] no la tienen), pero el que se excede en sentir osadía [se llama] «osado»; y el que se excede en sentir temor y se queda atrás en sentir osadía, «cobarde».³⁴⁶

342. Esto es, de actos como el adulterio, el robo, el asesinato y los demás de esa clase.

343. «Más abarcativos» = «*koinóteroî*»; algunos editores leen, en cambio, «*kenóteroî*» = «más vacíos», lectura avalada por uno de los manuscritos.

344. Los manuscritos no incluyen el cuadro (*diagraphê*) de las virtudes. Cf. «Introducción», 9. – Las virtudes éticas que se reseñan a continuación son examinadas en detalle en lo que va de III ix a V xv.

345. No tiene una denominación = «*anónymos*», expresión frecuente en Aristoteles toda vez que comprueba que en una red conceptual un casillero no ha sido lexicalizado.

346. Cf. *infra* III vi-ix.

[2] En relación con los placeres y los dolores (no con todos, y menos en relación con los dolores), ³⁴⁷ la medianía es la moderación, y el exceso la intemperancia. Casi no hay ⁵ quienes incurran en la deficiencia en materia de placeres, y por eso tampoco los de esa clase han recibido un nombre; pero digamos que son «insensibles». ³⁴⁸

[3] En relación con el dar y el recibir dinero, la medianía ¹⁰ es la generosidad, y el exceso y el defecto son la prodigalidad y la tacañería; en ellos el exceso y el defecto se encuentran en una relación de contrariedad, pues el pródigo se excede en el gasto e incurre en defecto en la obtención, mientras que el tacaño se excede en la obtención e incurre en defecto en el gasto. Ahora estamos hablando en líneas ¹⁵ generales y ciñéndonos a lo principal porque nos basta con eso, pero más abajo se harán distinciones más precisas. ³⁴⁹

[4] En relación con el dinero hay otras disposiciones aun; la medianía es la magnificencia (el magnífico difiere, en efecto, del generoso; el primero se refiere a las grandes [sumas] y el otro a las pequeñas); el exceso es chabacanería y ²⁰ vulgaridad; el defecto, la mezquindad. Estas [disposiciones] difieren de las relacionadas con la generosidad; más abajo ³⁵⁰ se dirá de qué manera difieren.

[5] En relación con el honor y el deshonor, la medianía es la magnanimidad; ³⁵¹ el exceso, lo que se llama «vanidad», y el defecto, la pusilanimidad.

[6] En la relación en que decíamos ³⁵² que está la magnificencia respecto de la generosidad, la cual se distingue [de

347. No es claro el sentido de las palabras entre paréntesis, cuya autenticidad, por otra parte, ha sido puesta en duda.

348. Cf. *infra*, III x-xii.

349. *Infra*, en IV i-iii.

350. *Infra*, en IV iv 1122a20-29 y 1122b10-18.

351. Como se verá en IV iii, no se trata de lo que en castellano recibe ese nombre, aunque «magnanimidad» es calco de «*megalopsykhía*», literalmente, «grandeza de alma».

352. *Supra*, en b17-19.

aquella] por referirse a sumas pequeñas, se halla también ²⁵ cierto [hábito] respecto de la magnanimidad, la cual se refiere a los grandes honores, en tanto que aquel [se refiere] a los pequeños. Pues es posible desear un honor como se debe y [también] más o menos [de lo debido]; al que se excede en las apetencias se lo llama «ambicioso», y al que incurre en defecto, «falta de ambiciones», ³⁵³ en tanto que el que ocupa la posición media carece de denominación. También carecen de denominación las disposiciones, salvo la del ambicioso, que es «ambición». ³⁵⁴ Por eso los extremos pretenden tener ³⁰ derechos sobre la región intermedia, y al que la ocupa lo llamamos unas veces «ambicioso» y otras «falta de ambiciones», y unas veces elogiamos al ambicioso, y, otras, al falta de ambiciones. Por qué causa lo hacemos, se señalará en lo ^{1108a} que sigue. ³⁵⁵ Ahora hablemos de las demás [disposiciones] de acuerdo con el procedimiento indicado.

[7] También en relación con la ira hay exceso, defecto y medianía; como [estas disposiciones] prácticamente no tie- ⁵ nen denominación, llamaremos «apacible» al que ocupa la posición media, y «apacibilidad» a la medianía; de los extremos, llamemos «irascible» al que se excede, e «irascibilidad» al vicio, y al que incurre en defecto, «incapaz de ira» y al defecto, «incapacidad de ira». ³⁵⁶

Hay también otras tres medianías que se asemejan entre sí y a la vez difieren entre sí; pues si bien todas ellas se refieren ¹⁰ al intercambio de palabras y de acciones, difieren, empero, porque una se refiere a la verdad en esas cosas y las otras a lo agradable, y esto, por un lado, en la diversión, y, por otro, en todas las [demás circunstancias] de la vida. Refirámonos, pues, ¹⁵

353. «Ambicioso» traduce «*philótimos*» (= «amante de los honores») y «falta de ambiciones», «*aphilótimos*» (= «falta de amor a los honores»).

354. «*Philotimía*»; cf. la nota precedente. Pese a lo que se señala arriba, en IV iv 1125b22 se emplea «*aphilotimía*» (= «falta de amor a los honores») para «falta de ambiciones». – Por lo demás. cf. IV iv.

355. *Infra*, en IV x 1125b8-17.

356. Cf. *infra*, IV v.

también a ellas, a fin de notar mejor que la medianía es elogiabile en todas las cosas, y que los extremos no son ni elogiabiles ni correctos, sino reprochables. También las más de estas [disposiciones] carecen de denominación, pero debemos intentar, como en los otros casos, forjarles un nombre en beneficio de la claridad y para que se nos pueda seguir mejor.

[8] Así pues, en relación con la verdad, llamaremos ²⁰ «veraz» al que ocupa el lugar medio, y «veracidad» a la medianía; al fingimiento para más, «jactanciosidad», y al que la tiene, «jactancioso»; al fingimiento para menos, «ironía», e «irónico» ³⁵⁷ <al que la posee>. ³⁵⁸

[9] En relación con el agrado en la diversión, el que ocupa ²⁵ el lugar medio es el gracioso, y la disposición, gracia; ³⁵⁹ el exceso es bufonería, y el que la tiene, bufón; el que incurre en defecto, es rústico, y el hábito, rusticidad. ³⁶⁰

[10] En relación con el agrado en las demás [circunstancias] de la vida, el que es agradable como se debe, es amable, y la medianía es la amabilidad; ³⁶¹ el que se excede, si no lo hace con vistas a nada, obsequioso, y si lo hace para ³⁰ su provecho, adulador; y el que incurre en defecto y es desagradable en todo, pendenciero y difícil de tratar. ³⁶²

357. Una vez más la palabra no tiene aquí el mismo sentido que en su uso corriente en castellano. En lugar de «ironía» podría decirse «disimulo» o «reticencia», puesto que la *eirōneia* consiste en fingir que se es menos de lo que se es. Cf. Teofrasto, *Caracteres* I: la «ironía» es «fingimiento» (*prospōēsis*) para menos tanto en palabras cuanto en obras. La palabra evoca, desde luego, a la figura de Sócrates, cf. Platón, *República*, I 337a.

358. Conjetura de Ramsauer. – Por lo demás, cf. *infra*, IV vii.

359. La palabra griega («*eutrapelia*») implica que se trata de una gracia que conlleva ingenio.

360. Cf. *infra*, IV viii.

361. «Amabilidad» y «amable» traducen aquí, respectivamente, «*philia*» y «*philos*», palabras que, por tratarse de nociones diversas, vertimos como «amistad» y «amigo» en el contexto de la teoría de la amistad expuesta en VIII-IX.

362. Cf. *infra*, IV vi.

[11] También hay medianías en los estados afectivos y en relación con los afectos. Pues la vergüenza no es, por cierto, virtud, pero se elogia también al vergonzoso; pues también se dice que en estas cosas el uno ocupa el lugar medio, y que otro se excede, como el tímido, ³⁶³ que se avergüenza de todo; el que incurre en defecto o no se avergüenza absolutamente de nada, desvergonzado, y el que ocupa el lugar medio es el vergonzoso. ³⁶⁴

[12] Por otra parte, la indignación es la medianía entre la envidia y la malignidad, y se refieren al dolor y el placer que causa lo que les acontece a los prójimos. Pues el que se indigna se duele porque les va bien a los que ⁵ no lo merecen; el envidioso excede a ese y se duele por todos; ³⁶⁵ el maligno se queda tan atrás en apenarse que hasta se alegra. Pero también en otro lugar habrá ocasión de tratar de estas cosas. ³⁶⁶

En cambio, a propósito de la justicia, como no se la entiende en un sentido simple, ³⁶⁷ después de esto ³⁶⁸ distin-

363. Líneas un tanto confusas. Rassow, seguido por otros, supone que después de «excede» han desaparecido las palabras «*ho d'ellēipōn. kai ho mēn hyperballōn*», con lo que el texto quedaría: «y que otro se excede <y otro se queda atrás, y el que se excede, es> como el tímido».

364. Cf. *infra*, IV ix.

365. Hay que suponer, según parece, «por todos aquellos a los que les vaya bien». – Sauppe supone a continuación la pérdida de un giro tal como «*kai ho mēn nemesiōtikōs epī tois anaxiōs kakōs prattousi hupēitai*», con lo que el texto quedaría: «<y el que se indigna, se duele de aquellos a los que les va mal injustamente,> pero el maligno se queda tan atrás en apenarse que hasta se alegra».

366. En el libro IV, donde se debiera tratarla, no se halla ningún desarrollo acerca de la indignación. Cabe ponerla en relación con el «sentimiento humanitario» (*tō philānthron*) de que se habla en *Poet* xiii 1452b38; 1453a2-3 – Cf. *Rhet* II ix-x.

367. La noción de justicia es, en efecto, según Aristóteles, multívoca; cf. *infra* V i 1129a26-31.

368. Es decir, después de la consideración de las virtudes en particular, cosa que abarca desde III vi a IV ix, puesto que de la justicia no se trata inmediatamente sino solo en el libro V.

guiremos sus dos formas y diremos de qué modo son medianías. Lo mismo respecto de las virtudes racionales.³⁶⁹

VIII

8 Como son tres, según se ha visto, las disposiciones: dos son vicios, uno por exceso y otro por defecto, y una la virtud, la de la medianía, todas se contraponen de algún modo a todas.³⁷⁰

En efecto, por un lado las extremas son contrarias a la media y entre sí, y, por otro, la media a las extremas, pues tal como lo igual es más grande en relación con lo más pequeño y más pequeño en relación con lo más grande, de igual manera, tanto en los afectos cuanto en las acciones, los hábitos medios son excesivos en relación con los defectos y deficientes en relación con los excesos.

Así, en relación con el cobarde el valiente parece osado, y en relación con el osado, cobarde; de igual modo, el moderado, en relación con el insensible, intemperante, y en relación con el intemperante, insensible; y el generoso, en relación con el tacaño, pródigo, y en relación con el pródigo, tacaño. Por eso cada extremo rechaza al intermedio hacia el otro extremo, y al valiente el cobarde lo llama «osado» y el osado «cobarde», y análogamente en los demás casos.

Como se contraponen entre sí de esa manera, la contrariedad de los extremos entre sí es mayor que en relación con el medio, pues distan el uno del otro más que del punto medio, tal como lo grande [dista] de lo pequeño y lo pequeño de lo grande [más] que ambos respecto de lo igual.

Además, algunos extremos parecen tener cierta semejanza con el punto medio, como la osadía con la valentía y la

369. Frase dudosa conceptual y lingüísticamente. Las virtudes intelectuales no son, por cierto, medianías, y se las llama aquí «logiká» cuando la expresión aristotélica en el resto de la obra es «dianoetika».

370. Acerca de las relaciones de contrariedad, cf. *Cat* vi, x, xi; *Met* V x.

prodigalidad con la generosidad. En cambio, la desemejanza de los extremos entre sí es la más grande. Y se definen como contrarias las cosas más distantes entre sí,³⁷¹ de modo que son también más contrarias las cosas más distantes.

Al punto medio se contrapone más algunas veces el defecto y otras veces el exceso; por ejemplo, a la valentía no se contrapone la osadía, que es un exceso, sino la cobardía, que es un defecto; pero a la moderación, no la insensibilidad, que es una deficiencia, sino la intemperancia, que es un exceso.

Eso ocurre por dos causas; una derivada de la cosa misma; esto es: por ser uno de los extremos más cercano y semejante al punto medio, no es ese el que más contraponemos [al punto medio], sino el contrario; por ejemplo, como la osadía es tenida como más semejante y cercana a la valentía, y la cobardía como más desemejante, contraponemos [a la valentía] más bien esta, pues se consideran más contrarias las cosas que más distan del medio. Esa es, pues, una causa, derivada de la cosa misma.

La otra deriva de nosotros mismos, pues se nos aparecen como más contrarias al punto medio las cosas a que por naturaleza somos de algún modo más propensos. Por ejemplo, somos por naturaleza más propensos a los placeres, y por eso estamos más inclinados a la intemperancia que al decoro. Decimos, entonces, que son más contrarias las cosas a las que más fácilmente nos entregamos, y por eso la intemperancia, que es un exceso, es más contraria a la moderación.³⁷²

IX

Hemos explicado suficientemente que la virtud ética es una medianía, y en qué sentido lo es, y que es medianía

371. Cf. *Cat* vi 6a17-18.

372. Por una u otra de las causas señaladas, la «objetiva» y la «subjetiva», en ocasiones Aristóteles considerará uno de los extremos o peor o menos grave que el otro.

entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y que es [una medianía] tal porque tiene en la mira al término medio en los afectos y en las acciones.

De eso [se sigue] también que ser virtuoso es arduo: en cada [caso] es, en efecto, arduo hallar el punto medio; por ejemplo, hallar el centro del círculo no es cosa de cualquiera sino del que sabe. Así, también airarse está al alcance de cualquiera, y es fácil, como lo es dar dinero y gastarlo, pero [saber] a quién [darlo], cuánto, cuándo, para qué y cómo darlo, eso no está ya al alcance de cualquiera ni es fácil. Precisamente por eso el bien es raro, digno de elogio y bello.

Por eso el que tiene en la mira al punto medio [1] debe, en primer lugar, apartarse de lo que es más contrario,³⁷³ como aconseja Calipso:

aparta la nave de ese vapor y de esa ola,³⁷⁴

pues, de los extremos, el uno induce más al error y el otro menos, y como dar en el punto medio es extremadamente difícil, los males más pequeños hay que tomarlos, como se suele decir, «en la segunda navegación»,³⁷⁵ y eso será posible sobre todo en el modo que decimos.

Por otra parte, [2] debe atenderse a las cosas a las que somos más propensos, pues por naturaleza estamos inclinados unos a una cosa y otros a otra; y reconoceremos eso por el placer y el dolor que nacen en nosotros; y debemos arrastrarnos a nosotros mismos hacia lo contrario, pues apartándonos mucho del error llegaremos al punto medio, como hacen los que enderezan maderos torcidos.³⁷⁶

373. Cf. *supra*, viii 1109a12-19.

374. *Odisea* XII 219. En realidad el consejo no es de Calipso sino de Circe.

375. Proverbio inspirado en la práctica de los marinos, que apelaban a los remos cuando no se podía navegar con la vela por la falta de vientos. Cf. Platón, *Fedón* 99d.

376. Esto es, los tuercen en el sentido opuesto para que después queden derechos. Cf. Platón, *Protágoras*, 325d.

[3] Y en todo hay que guardarse más que nada de lo placentero y del placer, pues no lo juzgamos con imparcialidad. Debemos, pues, sentir en relación con el placer lo que los ancianos del pueblo [de Troya] en relación con Helena, y tener presente en todos los casos la voz de aquellos,³⁷⁷ pues si lo rechazamos de ese modo, nos equivocaremos menos.

Si hacemos esas cosas, para decirlo sumariamente, más capaces seremos de acertar en el punto medio.

Con todo, eso es difícil tal vez, y [lo es] sobre todo en los casos particulares, pues no es fácil determinar cómo, contra quiénes, por qué cosas y cuánto tiempo debemos [por ejemplo] airarnos. En efecto, nosotros mismos algunas veces elogiamos a los que incurren en defecto y los llamamos «apacibles»; otras veces, en cambio, [elogiamos] a los que se irritan y los llamamos «viriles». El que se aparta poco del bien, sea en el sentido del exceso o del defecto, no es censurado; [sí,] en cambio, el que se aparta más, pues no pasa inadvertido. Pero no es fácil determinar por medio de una definición hasta qué punto y cuánto es censurable; tampoco [es fácil hacerlo] en el caso de alguna otra cosa sensible. Las cosas de esa clase [se dan] en lo particular, y el juicio está en la percepción.³⁷⁸

Cuanto [hemos dicho] hace evidente que el hábito medio es digno de elogio en todos los casos, pero debemos inclinar-nos algunas veces hacia el exceso y algunas veces hacia el defecto, porque de esa manera alcanzaremos del modo más fácil el punto medio, es decir, el bien.

377. Cf. *Iliada* III 156-160: «No se les puede reprochar a los troyanos y los aqueos de hermosas grebas, / que sufran por una mujer tan largos dolores: / su aspecto se parece al de las diosas inmortales. / Pero aun siendo como es, que regrese en las naves / antes de que nos deje una calamidad a nosotros y a nuestros hijos».

378. El sentido preciso de la frase es discutido. Más que de la *aisthēsis* en el sentido de «percepción sensible», la cual, por cierto, conlleva, o es, «una capacidad innata de discriminación» (*dynamis symphyton kritikēn*, *An Post* II xix 99b35; cf. *De an* II xi 424a3-10), parece tratarse de la forma *aisthēsis* equiparada con el intelecto (*nous*) *infra*, en VI xi 1143b4-5.

LIBRO III

I

Como la virtud,³⁷⁹ según se ha visto, se refiere a los afectos³⁰ y a las acciones, y los elogios y las censuras [recae] en los [actos] voluntarios³⁸⁰ (en cambio, en los involuntarios [recae] la indulgencia y a veces aun la conmiseración), es necesario tal vez, para los que investigan acerca de la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario; y también [será] útil, en relación con las recompensas y los castigos, para los que legislan.³⁸¹³⁵

379. Se trata siempre de la virtud ética.

380. A falta de una posibilidad mejor (que no obligue a giros artificiosos y oscuros), traducimos «*hekoúsios*» y «*hekōn*» como «voluntario», y «*akoúsios*» y «*ákōn*» como «involuntario». (El segundo miembro de cada uno de estos pares se emplea para aludir a acciones o actos, mientras que el primero se aplica al sujeto de tales acciones; con función de predicativo se traducirán como «voluntariamente» e «involuntariamente»). Aquellas palabras no tienen las connotaciones que las palabras «voluntad» y «voluntario», a consecuencia de la tradición ética moderna, tienen en castellano, y dan a entender solo que se actúa «por iniciativa propia», «espontáneamente» o «de buena gana» (en el sentido de «*sponte suo*»), o lo contrario (como «*invitus*»), significando eso aquí que la acción tiene o no tiene su punto de partida en la «*órexís*», esto es, en el «apetito» del que actúa. La idea de «libertad» está más o menos implicada, pero en el contexto de la presente obra más vale eludir también esa palabra, que solo sería relevante a partir del estoicismo.

381. En la medida en que las nociones mencionadas eran de hecho

1110a Pues bien, se tienen por *involuntarios* los [actos] realizados a la fuerza o por ignorancia. Es *forzoso* [el acto] cuyo principio³⁸² está fuera [de uno], y es tal [el principio] en el que en nada colabora el agente o el paciente. Por ejemplo, si el viento,³⁸³ u hombres que lo tienen [a uno] en su poder, lo llevan [a uno] a alguna parte.

Pero es problemático si son involuntarios o voluntarios [los actos] realizados por temor a males mayores o por alguna causa noble; por ejemplo, si un tirano que tiene en su poder a los padres o a los hijos [de un hombre], le manda [a este] cometer un acto vergonzoso; y si lo hace, [aquellos] se salvan, y si no lo hace, mueren. Una cosa semejante³⁸⁴ acontece con el acto de arrojar [la carga al mar] durante las tempestades, pues en sentido absoluto³⁸⁵ nadie [la] arroja voluntariamente, pero para salvarse y para salvar a los demás, [lo hacen] todos los [hombres] sensatos.

Las acciones de esa clase son, pues, *mixtas*; pero se parecen más a las voluntarias, pues cuando se las realiza, son preferibles,³⁸⁶ y el fin de la acción depende de la ocasión.³⁸⁷ Por tanto, hay que hablar de «voluntario» y de «involuntario» en [relación con] el momento en que se actúa. Y [en el caso considerado] se actúa voluntariamente, pues en las acciones de esa clase el principio del movimiento de los miembros está en

relevantes en el derecho penal, particularmente en relación con el homicidio.

382. Esto es, cuya causa eficiente.

383. Sin duda, el viento que empuja a un navío a un sitio al que los navegantes no se proponían llegar.

384. Semejante pero no idéntica, porque no hay de por medio ninguna cuestión de interés ético.

385. «En sentido absoluto» (= *haplôs*), esto es, considerado de manera abstracta o al margen de las circunstancias particulares.

386. O «elegibles», (*hairetai*); por tanto, no son forzosas; cf. *supra*, 1110a1-4.

387. De la ocasión (*kairôs*) = de las circunstancias concretas.

uno, y en las [acciones] en las que el principio está en uno, está en uno también el actuar y el no [actuar].

Así pues, los [actos] de esa clase son voluntarios, aunque en sentido absoluto son sin duda involuntarios, pues nadie elegiría de por sí ningún [acto] de esa clase.

Por acciones de esa clase³⁸⁸ a veces hasta se elogia³⁸⁹ [a los 20 hombres] cuando soportan algo vergonzoso o doloroso por cosas grandes y nobles; pero si es al revés,³⁹⁰ se los censura, pues soportar las cosas más vergonzosas por nada bello o razonable es propio de un miserable. En algunos casos no hay elogio sino indulgencia si alguien hace lo que no se debe por 25 causas que sobrepasan la naturaleza humana o que nadie podría soportar.³⁹¹

Pero hay algunos [actos] a los que tal vez no se puede ser obligado, sino que [en lugar de realizarlos] se debe más bien morir después de padecer los sufrimientos más terribles.³⁹² Pues las causas que obligan [por ejemplo] al Alcmeón de Eurípides a cometer matricidio son manifestamente ridículas.³⁹³ A veces es difícil discernir cuáles cosas se deben elegir en lugar de cuáles y qué ha de soportarse en lugar de qué; pero aun 30 más difícil es perseverar en lo decidido, pues las más de las veces lo que se espera es penoso, y [el acto] a que se es obligado [es] vergonzoso; y de ahí surgen los elogios y las censuras hacia los que dejaron o no dejaron que se los obligase.

388. Las «mixtas».

389. El elogio y la censura implican tácitamente que son actos voluntarios.

390. Esto es, si se soporta algo vergonzoso o doloroso por una causa insignificante o trivial, como se da a entender a continuación.

391. La indulgencia implica tácitamente que se ha actuado en contra de lo que habría sido la voluntad del que actuó.

392. Si esa es la alternativa.

393. Aristóteles se refiere a una tragedia perdida en la que Alcmeón mataba a su madre, Erifila, para escapar de la maldición de su padre, Anfiarao, muerto en la expedición de Polinices contra Tebas.

1110b ¿Los [actos] de qué clase se deben llamar, por tanto, «forzosos»? ¿[Acaso no lo son] en sentido absoluto toda vez que la causa está en los [factores] externos y el agente no colabora en nada? En cambio, los que en sí mismos son involuntarios, pero en determinado momento y en lugar de [otros actos] son elegidos y su principio está en el agente, son en sí involuntarios; pero en determinado momento y en lugar de [otros actos] son voluntarios. Se parecen más a los voluntarios, pues las acciones [se desarrollan] en [circunstancias] particulares, y en relación con estas son voluntarias. Pero no es fácil decir cuáles [actos] se deben elegir con preferencia a cuáles, pues hay muchas diferencias en los [casos] particulares.

10 Pero si alguien dijera que las cosas placenteras y las nobles son forzosas³⁹⁴ (pues nos obligan y son externas), para él todos [los actos] serían forzosos, pues todos realizan todas las acciones con vistas a aquellas cosas.³⁹⁵ Y los que [actúan] a la fuerza e involuntariamente, [actúan] con pesar, mientras que los que [lo hacen] por lo agradable y bello, [lo hacen] con placer. Es ridículo acusar a las cosas externas y no a sí mismo porque se es fácil
15 presa de ellas, y [atribuirse] a sí mismo los [actos] nobles, pero [imputarles] los vergonzosos a lo placentero.

Por tanto, a lo que parece, es *forzoso* [el acto] cuyo principio está fuera [de uno] y al que el que es forzado no contribuye en nada.

2 El [acto realizado] por ignorancia es, en todos los casos, *no voluntario*; pero es *involuntario* el que causa pesar y arrepentimiento.³⁹⁶ En efecto, el que realizó por ignorancia la acción

394. En el sentido de que «nos fuerzan». El adjetivo tiene valor pasivo y activo. — La argumentación que se inicia aquí y que se extiende hasta b15, se reitera poco más adelante en este mismo capítulo, 1111a27-30.

395. Es decir, con vistas al placer o al bien; cf. *infra*, VIII ii 1155b19-21.

396. El que causa pesar y arrepentimiento una vez que se toma conocimiento de lo que se ha hecho. El que el agente experimente pesar revela que, de haber ignorado lo que en realidad hacía,

que fuere, mas no siente disgusto alguno por la acción, no ha actuado voluntariamente, por cierto, puesto que no [lo] sabía, pero tampoco involuntariamente, porque no siente pesar. De los que actúan por ignorancia, se admite, entonces, que el que se arrepiente obra de manera *involuntaria*; pero al que no se arrepiente lo llamaremos, puesto que [el caso] es distinto, «*no voluntario*», y como difiere [del otro caso], es mejor que tenga una denominación propia.

Actuar *por* ignorancia parece algo diverso de [actuar] ignorando. Pues se admite que el ebrio o el encolerizado no actúa por ignorancia sino por una de las cosas mencionadas,³⁹⁷ aunque no a sabiendas sino ignorándolo. Pues bien, todo malvado ignora lo que debe hacer y lo que debe evitar, y a causa de un error así [los hombres] son injustos y, en general, malos; pero
30 «*involuntario*» no quiere decir que se ignore lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de la involuntariedad [del acto], sino de la maldad, y no [lo es tampoco la ignorancia] de lo universal (puesto que se los censura por ella); sino que la [que hace que un acto sea involuntario es la ignorancia] de las [circunstancias] particulares en las que [se desarrolla] la acción y a las que esta se refiere.³⁹⁸ De ellas dependen la conmiseración y la indulgencia, pues el que ignora

no lo hubiera hecho; en cambio, el que no se experimente pesar, implica que, de haberse sabido qué era realmente lo que se hacía, se lo hubiera hecho de todos modos. En ambos casos el principio de la acción está en el agente, de modo que no se trata de actos forzosos.

397. Esto es, la ebriedad o la cólera: la ignorancia no es ya causa, sino consecuencia de la maldad.

398. La insistencia de Aristóteles recae, como se advierte, en que la ignorancia de que se trata en el acto involuntario no es la ignorancia del principio que preside la vida práctica en general (a lo que aluden las expresiones «ignorancia de lo conveniente» e «ignorancia de lo universal», y acaso también la «ignorancia en la elección», aunque el sentido de este giro es un tanto oscuro). Si aquella ignorancia hiciese que los actos fuesen involuntarios, el acto de maldad sería involuntario y, por tanto, no imputable.

alguna de aquellas,³⁹⁹ actúa de manera involuntaria.

Acaso no esté mal, entonces, determinar cuáles y cuántas son [esas circunstancias]: quién [actúa] y qué [hace]; en relación con qué o en qué; a veces aun con qué (por ejemplo, con qué instrumento) y para qué (por ejemplo, para salvarse) y cómo (por ejemplo, con suavidad o con fuerza).

Ahora bien, nadie podría ignorar la totalidad de esas cosas no estando loco, ni evidentemente [ignorar] aun quién actúa, pues ¿cómo [podría ignorarse] uno a sí mismo? Pero uno puede ignorar lo que hace; por ejemplo, cuando se dice que <a uno se le escapa algo al hablar>,⁴⁰⁰ o que no sabía que eran cosas que no podían decirse, como Esquilo [en relación con] los misterios,⁴⁰¹ o que se hizo que se disparara, pero lo que se quería era solo mostrar [su manejo], como [decía] el de la catapulta. Uno podría creer también, como Mérope, que su hijo es un enemigo,⁴⁰² o que la lanza provista de punta tenía un botón, o que la piedra común era una piedra pómez;⁴⁰³ también [es posible] que se mate a alguien al darle una bebida con el fin de que se salve,⁴⁰⁴ o que cuando se quiere tocar a alguien se le dé un golpe a la manera de los luchadores.

Así pues, como la ignorancia puede concernir a todas esas [circunstancias] <en que [se desenvuelve] la acción>,⁴⁰⁵ se ad-

mite que el que ignoró alguna de ellas ha actuado de manera involuntaria, sobre todo en el caso de las más importantes, y se consideran las más importantes las [circunstancias] en que [se desenvuelve] la acción, y el fin. Si bien por una ignorancia de esa clase el [acto] es calificado de involuntario, la acción debe, además, causar pesar y arrepentimiento [en el agente].⁴⁰⁶

Puesto que es involuntario el [acto] forzoso y [el acto realizado] por ignorancia, se podrá considerar *voluntario* [el acto] cuyo principio está en uno, y uno conoce las [circunstancias] particulares en que [se desenvuelve] la acción.⁴⁰⁷

Pues tal vez no se dice con acierto que sean involuntarios [los actos] causados por el impulso o por el deseo,⁴⁰⁸ pues, [a] en primer lugar, [en ese caso] ninguno de los demás animales actuaría voluntariamente, ni los niños;⁴⁰⁹ además, [b] ¿no realizamos voluntariamente ninguno de los [actos] causados por el deseo o el impulso? ¿O [realizamos] voluntariamente los [actos] nobles e involuntariamente los vergonzosos?⁴¹⁰ ¿No es ridículo [pretender eso] cuando la causa es una sola? [c] Y sin duda carece de sentido decir que es involuntario lo que *debemos* ape-

sauer. El giro «*en hois he prâxis*» = «en que [se desenvuelve] la acción» recurre dos líneas más abajo.

406. El concepto de una acción de ese tipo desempeña un papel de importancia en la teoría aristotélica de la acción trágica; cf. *Poet* xiii.

407. Por el primer aspecto el acto voluntario se opone al acto forzoso, y por el segundo al acto por ignorancia.

408. «Impulso» y «deseo» traducen, respectivamente, «*thymós*» y «*epithymía*». — El segmento que se extiende hasta el final del capítulo parece ser una versión más acabada del párrafo de 1110b9-15.

409. Estando el principio de los actos, sin embargo, en ellos (cf. *infra*, ii 1111b8-9). Por cierto, caracterizar los actos de los animales de «voluntarios» o «involuntarios» es algo singular, pero resulta de la equivalencia de traducción estipulada en la nota 380. Lo que Aristóteles da a entender es que cuando el animal es movido por el deseo o por el impulso se comporta *espontáneamente*.

410. Cf. *supra* en este mismo capítulo, 1110b9-15.

399. Alguna de las circunstancias particulares.

400. Algunos detalles de esta frase son dudosos.

401. Esquilo fue acusado ante el Areópago de revelar los misterios de Eleusis; alegó ignorancia, y fue absuelto.

402. En el *Cresfontes*, una tragedia perdida de Eurípides, Mérope penetra en la habitación de su hijo mientras este duerme y cuando está a punto de darle muerte, un Pedagogo le revela la identidad del joven. Cf. *Poet* xiv 1454a5-6. — Es ejemplo de ignorancia del objeto en que recae la acción.

403. Ambos ejemplos de ignorancia del instrumento. — Quizá se trate de la piedra pómez en su uso medicinal.

404. Ejemplo de ignorancia del fin. El que sigue lo es de la ignorancia del modo.

405. Palabras eliminadas, probablemente con acierto, por Ram-

tecer: uno debe tanto airarse por ciertas cosas⁴¹¹ cuanto desear ciertas otras, como la salud y el aprendizaje. [d] Además, se admite que los [actos] involuntarios son penosos, y los causados por el deseo, agradables. [e] Además, ¿en qué difieren, dentro de su carácter de involuntarios, los errores [cometidos] por ^{111b} cálculo de los [cometidos] por impulso? Ambas cosas deben evitarse, por cierto, pero se admite que los <afectos>⁴¹² irracionales no son menos humanos, así que también [lo son] las acciones del hombre que proceden del impulso y el deseo.

Por tanto, carece de sentido afirmar que esos [actos] son involuntarios.

II

⁴ Definido lo voluntario y lo involuntario, procede tratar acerca de la elección, pues, según se admite, es lo más propio de la virtud⁴¹³ y discierne los caracteres más que las acciones.⁴¹⁴

Pues bien, la elección es manifestamente algo voluntario, mas [ambas cosas]⁴¹⁵ no son lo mismo, sino que lo voluntario abarca más, porque tanto los niños cuanto los demás animales participan de lo voluntario,⁴¹⁶ pero no de la elección; y

411. Cf. *infra*, IV v.

412. La palabra es omitida por uno de los manuscritos y no da un sentido completamente satisfactorio. Se ha propuesto suprimirla y sobreentender «errores» (cf. a34).

413. La virtud es, en efecto, como se ha visto *supra* (II vi 1106b36), un hábito electivo. Cf. *infra*, VIII xiii 1163a22-23; IX i 1164b1-2; X viii 1178a33-35.

414. Pues la acción puede ser solo accidental o externamente buena, de manera que no forzosamente refleja, o no refleja con certidumbre, la posesión de la virtud.

415. Esto es, la elección y lo voluntario, o bien, la condición de acto elegido y de acto voluntario (o «espontáneo»).

416. Acerca del uso de «voluntario» en este contexto, cf. la nota 409.

decimos que los [actos] repentinos son «voluntarios», pero ¹⁰ no «elegidos».

Los que dicen que [la elección] es [1] deseo o [2] impulso o [3] querer⁴¹⁷ o [4] una clase de opinión, no parecen hablar acertadamente.

[1] Pues la elección [a] no [nos] es común con los irracionales, pero sí el deseo y el impulso; y [b] el incontinente actúa porque desea, no porque elija; el continente, por el contrario, actúa porque elige, no porque desea;⁴¹⁸ y [c] el deseo ¹⁵ es contrario a la elección, pero no el deseo al deseo;⁴¹⁹ y [d] el deseo lo es de lo agradable y lo doloroso, pero la elección no [es] ni de lo doloroso ni de lo agradable.⁴²⁰

[2] Menos todavía es un impulso, pues, según se admite, los [actos] causados por el impulso son los que menos se hacen por elección.

[3] Pero tampoco es un querer, aunque manifestamente está muy próxima a él; pues [a] la elección no lo es de las cosas imposibles, y si uno dijera que las elige, se creería que es un insensato, pero el querer puede recaer <también>⁴²¹ en las cosas imposibles, como la inmortalidad; y [b] el querer puede recaer también en cosas que en modo alguno podrían ser hechas por uno mismo; por ejemplo, que venza determinado actor o determinado atleta; pero nadie elige cosas de esa clase, sino solo las que piensa que pueden ser hechas por él mismo; ²⁵ además, [c] el querer recae más bien en el fin, mientras que

417. «Querer» = *boulēsis*, cuya traducción por «voluntad» daría lugar a equívocos. Cf. la nota 380. – Como en otros casos, «Deseo» e «impulso» traducen «*epithymía*» y «*thymós*» respectivamente.

418. Cf. la nota 231.

419. Esto es, en un mismo momento se puede desear una cosa y elegir la opuesta, pero no se puede desear a la vez una cosa y la opuesta. – Cf. Platón, *República* IV 436a-437a.

420. Sino de lo bueno y lo malo.

421. Agregado de Bywater.

la elección lo es de las cosas que llevan al fin;⁴²² por ejemplo, queremos estar sanos, pero elegimos las cosas mediante las cuales estaremos sanos, y queremos ser dichosos, y decimos [tal cosa], pero no es coherente decir: «Elegimos [ser dichosos]», pues en general la elección parece referirse a lo que depende de nosotros.

³⁰ [4] Por cierto, tampoco puede ser una opinión, [a] pues, según se admite, la opinión versa acerca de todas las cosas, y no menos acerca de las eternas y las imposibles que acerca de las que dependen de nosotros; [b] y se la divide en falsa y verdadera, no en mala y buena; la elección, en cambio, más bien por eso último.⁴²³

^{112a} Tal vez nadie diga, pues, que [la elección] es lo mismo que la opinión en general; pero tampoco [que es lo mismo] que una [opinión],⁴²⁴ [a] pues somos de determinada cualidad por elegir las cosas buenas o las cosas malas, no por tener una opinión; y [b] elegimos tomar o evitar alguna cosa de aquellas,⁴²⁵ y opinamos qué es o a quién conviene o cómo; pero en ⁵ modo alguno «opinamos» tomarlas o evitarlas; y [c] la elección es elogiada por ser de lo que se debe, más bien que por [ser] correcta,⁴²⁶ pero la opinión, por considerársela verdadera; y [d] elegimos las cosas que sabemos muy bien que son buenas; en cambio, opinamos de cosas que no sabemos del todo; y [e]

422. Esto es, los medios. Como se verá en los capítulos que siguen, sin la determinación deliberativa de los medios, en los que específicamente recae la elección, el querer quedaría en un mero querer.

423. Esto es, atendiendo a si es mala o buena.

424. Una opinión referente a lo mismo en que recae la elección. La intención de Aristóteles es aquí mostrar que hay una diferencia entre el acto, de índole intelectual, de opinar acerca de una cosa, y el acto de elegirla, en el que se agrega un factor que, como se verá, es de naturaleza apetitiva.

425. Esto es, de las cosas buenas o de las cosas malas.

426. También es posible traducir esta frase del siguiente modo: «Y la elección es elogiada sobre todo por el hecho de recaer en lo que se debe, esto es, por [ser] correcta.»

no son los mismos los que se considera que hacen las mejores elecciones y [los que] tienen las mejores opiniones, sino que algunos opinan mejor, pero a causa de su maldad no eligen ¹⁰ lo que se debe.

No importa [aquí] si la opinión precede a la elección o la acompaña, pues lo que estamos examinando no es eso, sino si la elección es lo mismo que alguna opinión.

¿Qué es, por tanto, [la elección,] y qué cualidad tiene,⁴²⁷ ya que no es ninguna de las cosas mencionadas? Es manifestamente una cosa voluntaria, pero no todo lo [que es] voluntario es susceptible de elección. ¿No será acaso lo que antes ha sido ¹⁵ deliberado? Pues la elección se acompaña de razón, esto es, de pensamiento discursivo.⁴²⁸ Hasta el nombre mismo parece dar a entender que es lo elegido antes que otras cosas.⁴²⁹

III

¿Deliberan [los hombres] acerca de todas las cosas, es decir, todo es deliberable, o acerca de algunas cosas no puede haber deliberación?⁴³⁰ Tal vez debamos decir que deliberable ⁵ no es [aquello] a propósito de lo cual deliberaría un necio o ²⁰

427. Es decir, cuál es su género y cuál su diferencia específica.

428. El género próximo de la elección es, por tanto, «acto voluntario» (o «espontáneo»: *hekousion*); la diferencia específica que lo opone a los otros actos «voluntarios» reside en que es precedido por una deliberación, la cual es obra del pensamiento discursivo (*diánōta*).

429. Aristóteles atiende a la composición morfológica de la palabra «*proairesis*» (= «elección»), que incluye el prefijo «*pro-*», al que ve como provisto de un contenido temporal («antes»). De eso se deduciría que la *proairesis* recae en lo «elegido» (*hairetón*) «antes (*pró*) que otras cosas (*hetérōn*)». Esas otras cosas son sin duda los medios, determinados deliberativamente, que llevan al fin (puesto antes por el hábito); cf. *a5*, «lo que antes ha sido deliberado» (*pro-bebouleuménon*).

430. «Deliberación» traduce «*boulē*» y «*bouleusis*»; el uso de una u otra palabra por Aristóteles no parece conllevar ningún matiz diferencial.

un loco, sino [aquello] acerca de lo cual [lo haría] un hombre que tiene inteligencia.

Ahora bien: nadie delibera [a] acerca de las cosas eternas;⁴³¹ por ejemplo, acerca del orden del mundo⁴³² o acerca de que la diagonal y el lado⁴³³ son inconmensurables;⁴³⁴ pero tampoco [b] acerca de las cosas que están en movimiento y se producen siempre de la misma manera, sea por necesidad, por naturaleza o por alguna otra causa, como los solsticios y los equinoccios; ni [c] acerca de las cosas que unas veces son de una manera y otras de otra,⁴³⁵ como las sequías y las lluvias; [d] tampoco acerca de las que ocurren por azar, como el hallazgo de un tesoro;⁴³⁶ [e] pero tampoco acerca de las cosas humanas todas; así, ningún espartano delibera acerca de la mejor manera en que podrían gobernarse los escitas.⁴³⁷ Pues ninguna de esas cosas [a-e] podría producirse por obra de nosotros.

Deliberamos acerca de las cosas que pueden producirse por obra de nosotros y son realizables; esas son las cosas que restaba mencionar, pues comúnmente se consideran causas la naturaleza, la necesidad y el azar, pero también la inteligencia y todo lo que es causado por el hombre.⁴³⁸ Además, cada hombre

431. Las cuales son invariables.

432. Las partes del orden del universo no son, por cierto, invariables, pero sí es invariable, y eterna, la estructura del conjunto.

433. De un cuadrado.

434. Por ser, en la visión de Aristóteles, abstracciones, las entidades matemáticas y sus propiedades son invariables y, por eso, eternas.

435. Parece tratarse aquí de la forma de accidentalidad de lo que acontece «espontáneamente» en el sentido de «*apò tautómátou*», noción que en *Phys* II vi se distingue de la de azar (*tykhē*), considerado a continuación. Cf. también *Met* VII ix.

436. Esto es, el azar (*tykhē*) como forma de la causalidad accidental en tanto afecta, de modo favorable o desfavorable, fines humanos. Cf. los lugares de *Phys* y de *Met* mencionados en la nota precedente.

437. Algunos editores trasladan estas líneas (1112a29-30) a a33, a continuación de «todo lo que es causado por el hombre».

438. Aristóteles cita en forma parecida esa clasificación de las cau-

delibera acerca de las cosas que él mismo puede realizar.

Y no puede haber deliberación en las ciencias⁴³⁹ precisas⁴⁴⁰ y autónomas;⁴⁴¹ por ejemplo, en las letras⁴⁴² (no vacilamos, en efecto, acerca de cómo deben escribirse); en cambio, deliberamos acerca de las cosas que se producen por obra de nosotros aunque no siempre del mismo modo;⁴⁴³ por ejemplo, en las cuestiones de medicina o crematística; y [deliberamos] más en la navegación que en la gimnástica, en s

sas también en otros textos; cf. por ejemplo, *Met* VII vii 1032a12-13 (donde en lugar del azar figura «*táutomaton*»; cf. la nota 435). – Del campo de lo deliberable se ha excluido, en las líneas precedentes, todo cuanto depende de la naturaleza, de la necesidad y de la casualidad; lo deliberable se sitúa entonces en el ámbito de lo que depende de «la inteligencia y todo lo que es causado por el hombre» (esto abarca la acción y la producción; cf. *An Post* II xi 94b34-95a9.); más abajo (1112b3) precisa que ello solo en tanto la actividad humana se desenvuelve en el marco de una regularidad relativa.

439. La palabra «ciencia» (*epistēmē*) tiene aquí el sentido amplio señalado en la nota 5.

440. Acerca del grado de precisión o exactitud (*akribēia*) de las ciencias, cf. «Introducción», 4, en particular la nota 25.

441. Aristóteles no habla en ningún otro lugar del *corpus* acerca de la condición de autónoma (*autarkes*, cf. la nota 104) de una disciplina, si acaso se trata de algo diferente de la precisión (*akribēia*) que en ella es posible. Del contexto parece desprenderse que una disciplina es tanto más autónoma cuanto más libre está su ejercicio de la incidencia de factores contingentes; en esa medida sus reglas permiten prever mejor las situaciones de aplicación, de modo que el grado de incertidumbre o de vacilación es menor.

442. Esto es, en la *tékhnē grammatikē*; cf. la nota 290, y la nota 86 de la «Introducción».

443. No se producen siempre del mismo modo (*mē hosautós aei*), aunque tampoco de una manera enteramente aleatoria, pues poco más arriba (a26-27) se han excluido las dos formas de la causalidad accidental. Se trata, por tanto, del ámbito de la regularidad relativa, en el que si bien hay siempre un grado de incertidumbre, es posible, no obstante, atender a lo que ocurre en la mayoría de los casos (*tò hōs epì tò polý*), como se precisa poco más abajo (b8-9).

la medida en que su precisión es menor; y del mismo modo en las restantes, pero más en las artes⁴⁴⁴ que en las ciencias, pues en aquellas dudamos más.

La deliberación [se da] en [el ámbito de] las cosas que ocurren las más de las veces [de determinado modo]⁴⁴⁵ pero es incierto cómo resultarán y en las que [eso]⁴⁴⁶ es indeterminado. Y para asuntos de importancia recurrimos a consejeros cuando no confiamos en que nosotros mismos seamos capaces de discernir.

Y no deliberamos acerca de los fines sino acerca de las cosas que llevan a los fines,⁴⁴⁷ pues ni el médico delibera acerca de si ha de curar ni el orador acerca de si ha de persuadir ni el político acerca de si ha de producir una buena legislación; ni ninguno de los demás [lo hace] acerca del fin, sino que, una vez que han puesto el fin, miran cómo y por medio de qué cosas se dará, y si parece que a través de muchas, examinan por cuál [se dará] más fácilmente y mejor; y si se lo alcanza a través de una sola, cómo se dará a través de ella, y esta [a su vez] por cuál, hasta que llegan a la causa primera, que es la última en el descubrimiento.⁴⁴⁸

Pues el que delibera parece buscar y analizar del modo dicho, como en [la construcción de] una figura geométrica⁴⁴⁹ (es

444. Algunos editores prefieren leer «*dóxas*» (= «opiniones») en lugar de «*tékhnas*» (= «artes») porque en el contexto ya la palabra «*epistēmē*» es usada en un sentido amplio, que incluye a las artes.

445. «Las cosas que ocurren las más de las veces» = «*tā hōs epí to polýs*»; la expresión ha sido empleada para caracterizar la índole de la materia de la reflexión ética; cf. *supra*, I iii 1094b21.

446. El sujeto tácito puede ser «el resultado». Rassow supone «*tō hōs deĩ*» = «cómo se debe [proceder]». —En la línea siguiente, «consejeros» = «*syboulōi*», cognado de «*boulē*» y «*bouleusis*» = «deliberación».

447. Esto es, acerca de los medios. Como se señala en las líneas que siguen, para la deliberación el fin tiene el carácter de un punto de partida dado.

448. Acerca del razonamiento deliberativo en la actividad productiva y práctica, cf. «Introducción», 8.

449. Esto es, dado el fin de construir una figura geométrica, el geo-

claro que no toda búsqueda es deliberación; por ejemplo, [en el caso de] las matemáticas;⁴⁵⁰ pero toda deliberación es búsqueda, y lo que es último en el análisis [del géometra] es lo primero en la generación. Y [los que deliberan,] si tropiezan con algo imposible, se detienen; por ejemplo, si hace falta dinero y no es posible obtenerlo; pero si parece posible, emprenden la acción.

Son posibles las cosas que podrían ser hechas por nosotros; las [que pueden ser hechas] por nuestros amigos en cierto modo pueden ser hechas por nosotros, pues el principio está en nosotros.

A veces lo que se busca son los instrumentos y a veces su uso; del mismo modo en los restantes casos:⁴⁵¹ a veces se busca el medio, a veces el modo o mediante qué.⁴⁵²

Parece, por tanto, que, como hemos dicho,⁴⁵³ el hombre es el principio de las acciones; y la deliberación se refiere a las cosas que él mismo puede realizar, y las acciones [se cumplen] con vistas a otras cosas, pues no se podría deliberar acerca del fin sino acerca de las cosas que llevan a los fines;⁴⁵⁴ tampoco, por cierto, acerca de las cosas particulares; por ejemplo, si esto es pan o si está cocido como se debe, pues esas cosas son propias de la percepción; y si se deliberara siempre, se iría al infinito.⁴⁵⁵

metra analiza sus propiedades y define así los pasos que debe dar en el trazado. Cf. *Met* IX ix 1051a21-29.

450. Las matemáticas son una ciencia «precisa» y «autónoma» (cf. las notas 440 y 441) en la que no hay espacio para la contingencia ni, por tanto, para la deliberación.

451. Todo ello parece concernir a las artes; el caso que se pasa a considerar parece ser el de la acción.

452. Algunos editores leen «*dē*» (= «por tanto») en lugar de «*ē*» (= «o»): «el modo en que, por tanto, [se lo puede obtener] por medio de qué cosa».

453. Poco más arriba, en b28.

454. Esto es, los medios.

455. Cf. *supra*, I ii 1094a20-21. — Ya se ha dicho (1112b19) que el razonamiento deliberativo se detiene en una «causa primera», dada, sin duda, inmediatamente a la percepción.

Lo que se delibera y lo que se elige son lo mismo, excepto que lo que se elige está ya delimitado, pues lo que se elige es lo decidido tras la deliberación.⁴⁵⁶

⁵ Pues todos nos detenemos en la búsqueda de cómo hemos de actuar tan pronto como hemos hecho remontar el principio hasta nosotros mismos, esto es, a la parte de nosotros que es la directiva,⁴⁵⁷ pues es ella la que elige. Eso es evidente también por las antiguas formas de gobierno que Homero representó: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían elegido.⁴⁵⁸

¹⁰ Y como lo que se elige es lo que se apetece y se delibera entre las cosas que dependen de nosotros, la elección será un apetito deliberado de las cosas que dependen de nosotros, pues, al decidir después de deliberar, apetece de acuerdo con la deliberación.⁴⁵⁹

Queda explicada, pues, en líneas generales, la elección, la clase de cosas a que se refiere y que [lo es] de las cosas que conducen a los fines.

IV

⁶ Hemos dicho⁴⁶⁰ que el querer⁴⁶¹ recae en el fin, pero unos opinan que [recae] en el bien,⁴⁶² y otros que en el bien apa-

456. Cf. *supra*, ii 1112a17-18.

457. La «parte» directiva (*tò hēgōūmenon*) es el intelecto (*noûs*) práctico movido por el apetito (*ōrexis*); cf. *infra* VI ii 1139a35-b5; IX viii 1169a17.

458. Es claro que los reyes corresponden a la parte directiva (*tò hēgōūmenon*).

459. El apetito (*ōrexis*) es siempre el apetito del fin, pero una vez que la deliberación ha mostrado la secuencia de medios que llevan a él y el agente se ha decidido por ellos, el apetito, que por eso es ya «querer» (*boulēsis*), recae en el conjunto de medios y fin.

460. *Supra*, en iii 1111b26-30.

461. «El querer» = *boulēsis*; cf. la nota 417.

462. Cf. Platón, *Gorgias*, 468a-e.

rente. Los que dicen que lo que se quiere es el bien, se ven llevados a la conclusión de que no es querible lo que quiere el que no elige bien (pues si fuera querible, también sería bueno; pero si fuera aquel el caso,⁴⁶³ sería malo); y los que dicen que lo que se quiere es el bien aparente, [se ven llevados a] que no hay nada que por naturaleza sea querible, sino que para cada uno [lo es] lo que le parece tal;⁴⁶⁴ y a uno le parece [serlo] una cosa, y a otro, otra, y, llegado el caso, [les pueden parecer buenas] cosas contrarias.

Pero si esas [consecuencias] no nos satisfacen, ¿no se deberá decir que lo que es querible en verdad y en sentido absoluto es el bien, pero que para cada cual [lo es] el bien aparente? Por tanto, para el bueno, [lo es] el bien de verdad, pero para el malo [es bueno] lo que fuere (a la manera en que, en el caso de los cuerpos, para los que se hallan en buen estado [físico] son saludables las cosas que de verdad son tales, pero para los enfermizos lo son otras; lo mismo [en el caso de] las cosas amargas, las dulces, las calientes, las pesadas y cada una de las demás).

En efecto, el bueno juzga bien de cada cosa, y en cada una de ellas se le manifiesta la verdad. Pues para cada hábito hay cosas bellas y agradables que le son propias, y tal vez el virtuoso se distingue más que nada por ver la verdad en cada cosa, como si fuera norma y medida de ellas.⁴⁶⁵ En el común de los hombres el engaño se origina, a lo que parece, a causa del placer, pues [el placer] se muestra como un bien, aunque no lo es; eligen, pues, lo agradable como si fuera un bien, y evitan el dolor como un mal.

463. Esto es, si se tratara de lo que quiere el que no elige bien.

464. Lo que le parece querible; cf. *infra*, V ix 1136b7-8.

465. La medida no es, pues, el hombre sin más, lo que llevaría a la doctrina protagórica del *homo mensura* (a la que parece que se hace alusión aquí) sino el hombre virtuoso.

V

7 Puesto que lo querido es el fin, y lo que se delibera y elige son los [medios] que llevan al fin, [habrá que decir que] las acciones referidas a estos estarán en conformidad con la elección y serán voluntarias; el ejercicio de las virtudes se refiere a ellos; por tanto, también la virtud depende de nosotros,⁴⁶⁶ y asimismo la maldad, pues en los casos en que depende de nosotros el actuar, también depende de nosotros el no actuar, y donde está el *no*, también está el *sí*. De modo que si el actuar, cuando es noble, depende de nosotros, también el no actuar, cuando es vergonzoso, dependerá de nosotros; y si depende de nosotros el no actuar cuando es noble, depende de nosotros también el actuar cuando es vergonzoso; y si depende de nosotros realizar las acciones nobles y las vergonzosas, y asimismo [depende de nosotros] no realizarlas (y en eso consistía ser bueno y ser malo),⁴⁶⁷ de nosotros dependerá, entonces, ser [hombres] buenos o malos.

La afirmación de que

15 nadie es voluntariamente malvado ni feliz involuntariamente⁴⁶⁸

parece en parte falsa y en parte verdadera; en efecto, nadie es feliz involuntariamente, pero la maldad es voluntaria. Si no, habría que poner en tela de juicio lo que acabamos de decir y negar que el hombre es principio y progenitor de sus acciones como [lo es] también de sus hijos.

Pero si ello es claro y no podemos remontarnos a otros

466. Esto es: como las acciones que recaen en los medios son voluntarias, y la actividad virtuosa recae en los medios, entonces la actividad virtuosa es voluntaria.

467. El uso del imperfecto parece implicar la referencia a un lugar, difícil de precisar, de lo que precede. Podría tratarse de una remisión a lo que se da a entender a lo largo de los capítulos ii y iv del libro II.

468. Verso de un autor desconocido que podría ser Epicarmo. Es citado en el diálogo pseudoplatónico *Acerca de lo justo*, 374a.

principios⁴⁶⁹ que no sean los que están en nosotros, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán de nosotros y serán voluntarias.

Parece atestiguar todo eso cada uno en el ámbito privado y los propios legisladores, pues castigan y penan a los que cometen acciones malas si no ha sido por la fuerza o por una ignorancia de la que no eran causantes;⁴⁷⁰ y honran a los que realizan acciones buenas, y ello a fin de alentar a estos y refrenar a los otros. Desde luego, nadie alienta a realizar acciones que ni dependen de nosotros ni son voluntarias, como que sería vano intentar disuadirnos de que experimentemos calor, dolor, hambre o cualquier otra cosa así, pues no por eso las padeceremos menos. Y se castiga aun por el propio hecho de ignorar si se cree que se es causante de la ignorancia; así, para los ebrios la pena es doble,⁴⁷¹ pues el principio [está] en uno, ya que [se es] dueño de no embriagarse, y eso⁴⁷² es la causa de la ignorancia. También se castiga a los que ignoran alguna de las cosas que las leyes establecen, y que se deben conocer y no son arduas.⁴⁷³

Y lo mismo en todas las demás cosas que se considera que 1114a

469. Quizás Aristóteles piense en los mencionados *supra*, en iii 1112a31-33: la necesidad, la naturaleza y el azar.

470. Puesto que en ese caso no corresponde el reproche; cf. *supra*, i, en particular, 1110b18-1111a21. – Aquí y en las ulteriores ocurrencias, «causante» traduce «*aitios*», palabra que también podría verterse por «responsable», pero parece mejor evitar las connotaciones modernas de este adjetivo.

471. Eso establecía la legislación de Pítaco de Mitilene. La pena para quien cometía un delito estando ebrio era doble: por un lado, porque estaba ebrio, y por otro, porque la ebriedad, decidida por él, lo había hecho delinquir. Cf. *Rhet* II xxv 1402b9-12; *Pol* II xii 1274b18-23, donde Aristóteles le reprocha a Pítaco falta de indulgencia hacia los ebrios.

472. «Eso» = el estado de ebriedad. – Cf. *supra*, i 1110b24-27.

473. Seguramente no debe entenderse que se castigue el solo hecho de ignorar, sino el delito cometido a causa de la ignorancia de la ley.

se ignoran por negligencia, y eso porque se supone que depende de ellos no ignorarlas, pues son dueños de poner atención.

Pero acaso se trata de [un hombre] de índole tal que no presta atención.⁴⁷⁴ Mas ellos mismos⁴⁷⁵ son causantes de haber
5 llegado a ser tales por vivir en la dejadez, y de ser injustos o intemperantes unos por actuar mal y otros por pasar el tiempo dedicados a la bebida y a cosas así: es, en efecto, el ejercicio de la respectiva clase de acciones lo que los hace tales.⁴⁷⁶ Eso resulta claro en los que se preparan para una competencia o para la acción que fuere, pues pasan el tiempo ejercitándose.
10 Por tanto, ignorar que los hábitos nacen de las prácticas respectivas es propio de un [hombre] completamente necio.

Además, es ilógico [pensar] que el que comete injusticia no quiera ser injusto, ni intemperante el que vive en la intemperancia. Si alguien, sin ignorarlo, realiza [actos] por los que se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero por más que lo quiera, no dejará de ser injusto y se volverá justo; tampoco
15 el enfermo [podrá estar] sano [con solo quererlo], y, llegado el caso, estará enfermo voluntariamente, por vivir de manera incontinente y desobedecer a los médicos: en cierto momento le era posible no enfermar, pero ya no le es posible una vez que se abandonó, tal como al que arrojó una piedra tampoco le es posible ya recuperarla pese a que dependía de él tomarla <y arrojarla>,⁴⁷⁷ pues el principio [estaba] en él. Así, aun al
20 injusto y al intemperante al principio les era posible no llegar a ser tales, y por eso lo son voluntariamente; mas una vez que llegaron a serlo, ya no les es posible no serlo.

Y no solamente los males del alma son voluntarios, sino

474. Objeción posible a lo que se acaba de decir, según la cual el modo de ser podría excusar la falta.

475. Debe entenderse sin duda que se trata de «los hombres de esa índole».

476. De acuerdo con la doctrina, reiteradamente expuesta, de que son las acciones las que forman el *ethos*, el modo de ser, de un hombre.

477. Eliminado por Bywater.

que en algunos [hombres] lo son también los del cuerpo, por lo que también se los censura.⁴⁷⁸ Pues a los que son feos por naturaleza nadie los censura, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y de cuidado. Lo mismo [ocurre] con la debilidad y los defectos físicos, pues nadie le haría reproches al que es
ciego de nacimiento o a causa de una enfermedad o de un golpe, sino que más bien sentiría conmiseración por él; pero todos censurarán al que lo es a causa de la ebriedad o de alguna otra clase de intemperancia. Por tanto, entre los males del cuerpo se censuran los que han dependido de nosotros, pero no los que no han dependido de nosotros. Y si es así,
pero también en los otros casos, las maldades censuradas serán las que dependen de nosotros.

Si alguien dijera⁴⁷⁹ que todos tienden al que se les aparece como bien⁴⁸⁰ y que no son dueños de la manera en que las cosas se les aparecen,⁴⁸¹ sino que, según como es cada uno, tal se le aparece el fin,⁴⁸² [cabe responder:] pues bien, si cada uno es,
en cierto modo, causante del hábito que tiene,⁴⁸³ también será, en cierto modo, causante él mismo de la manera en que se le aparecen las cosas; si no, nadie sería el causante de su propio mal obrar, sino que realizaría esos [actos] por ignorancia del

478. Como en otros casos, y según se señala expresamente poco más abajo, la censura es prueba de que tácitamente se imputa una responsabilidad.

479. La estructura del párrafo que se inicia aquí, es discutida. Aristóteles parece considerar en él dos objeciones posibles a lo que acaba de sustentar: una es expuesta en 1114a-31-b1 y respondida en 1114b1-5; la otra es expuesta en 1114b5-12 y respondida en b12-25.

480. Cf. *supra*, I i 1094a1-3.

481. En este párrafo, el giro «la manera en que las cosas se les aparecen» traduce «*phantasia*», palabra cuyo sentido no es aquí, por cierto, «imaginación», sino aquel en que se lo emplea en *De an* III iii 428b18-30 y cuya expresión en castellano reclama, según creo, tal perífrasis.

482. Cf. *supra*, iv 1113a22-33.

483. Puesto que los hábitos que constituyen el modo de ser se forman a través de acciones voluntarias.

fin,⁴⁸⁴ pensando que mediante ellos obtendrá el máximo bien.

5 Y [podría decirse también]⁴⁸⁵ que la tendencia hacia el fin no es elegida por uno, sino que uno debe haber nacido poseyendo, por así decirlo, un «ojo» mediante el cual juzgar acertadamente y elegir el bien verdadero; y que estará naturalmente bien dotado el que por naturaleza posea eso bien, pues es lo
10 más grande y más bello, y no puede ser tomado ni aprendido de otro, sino que, como se lo ha recibido de nacimiento, tal se lo conservará, y que estar bien y bellamente dotado de nacimiento en eso, es la índole natural completa y verdadera.⁴⁸⁶ Por cierto, si eso fuera verdad, ¿por qué ha de ser la virtud más voluntaria que la maldad? Pues a ambos por igual, al bueno y al malo, el fin se les aparece y les es puesto por la naturaleza,
15 o de cualquier otro modo, y actúan, del modo en que sea, refiriendo las demás cosas a aquel.⁴⁸⁷

Entonces, sea que el fin no se le presente naturalmente a cada uno del modo que sea, sino que en algo dependa de él, o que el fin sea natural, de todas maneras, como el virtuoso realiza voluntariamente las demás acciones,⁴⁸⁸ la virtud es voluntaria, y no es menos voluntaria la maldad, pues asimismo al malo le es dado ser causa en las acciones,⁴⁸⁹ aun cuando no lo sea en el fin. Entonces, si, como decimos, las virtudes son voluntarias (somos, en efecto, concausas de nuestros hábitos en

484. Por ignorancia del fin o del bien verdaderos.

485. Una nueva objeción posible, que no es del todo clara en sus detalles, como no lo es tampoco la respuesta que se le da.

486. La objeción, supone, en contraste con la visión aristotélica (cf. II i 1103a18-19), que la virtud es natural y no adquirida.

487. Esto es, refiriendo los medios al fin, lo cual parece implicar, a los ojos de Aristóteles, el carácter voluntario de la acción. Así que, aun cuando la visión del bien fuera natural, las acciones regidas por esa visión serían, sin embargo, voluntarias, en la medida en que para alcanzar el fin es menester apelar a medios.

488. Al parecer, las referidas a los medios.

489. También estas acciones parecen ser las relacionadas con los medios.

cierto modo, y por ser de determinada cualidad nos proponemos un fin de determinada cualidad), también los vicios serán voluntarios, pues el caso es igual.⁴⁹⁰

25 Acerca de las virtudes en general hemos señalado, pues, en líneas generales su género; que son medianías y que [son] hábitos; que de por sí propenden al ejercicio de los actos de los que se han originado; que dependen de nosotros y son voluntarias, y que [obran] como la razón correcta lo manda.⁴⁹¹

Pero las acciones no son voluntarias de igual modo que los hábitos, pues de las acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las [circunstancias] particulares;⁴⁹² en cambio, de los hábitos, somos dueños solo del principio, pero su crecimiento en particular⁴⁹³ no es cognoscible, como [ocurre] en las enfermedades;⁴⁹⁴ pero como dependía de nosotros ejercerlos de esta o de aquella manera, por eso son voluntarios. 1115a

Retomemos [el tratamiento de] cada una de las virtudes⁴⁹⁵ y digamos qué son, la clase de las cosas a que se refieren y cómo. A la vez se hará manifiesto también cuántas son. Y primero [hablaremos] de la valentía. 9

VI

Ya ha quedado claro,⁴⁹⁶ pues, que [la valentía] es una medianía entre el temor y la osadía.⁴⁹⁷ Y es evidente que

490. Algunos editores ponen a continuación de esto las líneas 1114b31-1115a3 con que se cierra el capítulo.

491. Algunos editores consideran que la última frase está fuera de lugar o es inauténtica.

492. Esto es, si no se trata de acciones realizadas en ignorancia, punto discutido *supra*, i 1110b31-1111a21.

493. Seguramente, su crecimiento en cada acto particular.

494. En las enfermedades cuyo progreso pasa inadvertido.

495. Se trata siempre de las virtudes éticas.

496. Se lo dijo en II vii 1107a33-b4.

497. El temor (*phóbos*) es «un pesar o una inquietud que deriva de

tememos las cosas temibles, y estas son, para hablar genéricamente, los males. Por eso también se define el temor como
 10 «expectativa de un mal». ⁴⁹⁸ Tememos, pues, todos los males; por ejemplo, la mala fama, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte. Pero no se piensa que el valiente lo sea en relación con todos ellos, pues algunos males *deben* ser temidos, y es noble, y no vergonzoso, hacerlo; por ejemplo, la mala fama. En efecto, el que la teme es hombre honrado y vergonzoso, y el que no la teme, desvergonzado. A este al-
 15 gunos lo llaman «valiente» de manera metafórica, pues tiene un elemento de semejanza con el valiente, pues tampoco el valiente tiene temor. Acaso no deban temerse la pobreza ni la enfermedad ni en general las cosas que no derivan de la maldad ni son causadas por uno. Mas tampoco el que no teme esas cosas es valiente; también a ese lo llamamos así
 20 por similitud, pues algunos, a pesar de ser cobardes en los peligros de la guerra, son generosos, y ante la pérdida de dinero tienen entereza. Por cierto, tampoco se es cobarde si se teme un acto de violencia contra los hijos y la esposa, o la envidia o alguna otra cosa de esa clase. Tampoco es valiente [un hombre] por mostrarse osado cuando se lo está por castigar.

¿Cuáles son, entonces, las cosas temibles con que se relaciona el valiente? ¿No serán acaso las más grandes? Nadie soporta, en efecto, las cosas terribles mejor que el valiente. Ahora bien: la más temible es la muerte, pues es un límite, y, según se cree, para el muerto no hay ya ni bien ni mal alguno. ⁴⁹⁹ Mas se creería también que el valiente no lo es ante la

la imaginación de un mal futuro que puede causar destrucción o dolor»; en particular, destrucciones o dolores grandes e inminentes (*Rhet* II v 1382a21-22; 22-25). La osadía (*thárrē*) es lo opuesto al temor; la confianza que le es propia deriva de la representación de que los factores de salvación están cerca, y las cosas temibles no existen o están lejos (*Rhet* III v 1383a16-18).

498. Cf. Platón, *Protágoras* 358d; *Laques* 198b.

499. Cf. la nota 180.

muerte en cualquier [situación]; por ejemplo, [ante la muerte] en el mar o a causa de enfermedades. ⁵⁰⁰ ¿[Ante la muerte] en qué situaciones [se es valiente], entonces? ¿No será acaso en las más nobles? Tales son las que se dan en la guerra, esto es, ³⁰ en el peligro más grande y más noble. Concuerdan con esto los honores públicos que [se tributan] tanto en las ciudades cuanto junto a los monarcas.

Por tanto, en sentido propio se llamará «valiente» al que no tiene miedo ante la muerte noble y todos los riesgos súbitos que acarreen muerte, y tales son sobre todo los [riesgos] ³⁵ de la guerra. Aunque el valiente tampoco siente miedo en el mar y en las enfermedades, mas no a la manera en que [no lo sienten] los marinos, pues aquel desecha la salvación y tolera mal una muerte así; ⁵⁰¹ estos, en cambio, a causa de su experiencia, conservan la esperanza. Al mismo tiempo, [el valiente] se comporta virilmente en [situaciones] en las que es posible defenderse o en las que morir es noble, pero en los desastres ⁵ de aquella clase ⁵⁰² no se da ni lo uno ni lo otro.

VII

Lo temible no es lo mismo para todos; pero decimos ⁵⁰³ ¹⁰ también que [hay] algo [temible que está] por encima del hombre; eso es, por tanto, temible para cualquiera; al menos para cualquiera que tenga sensatez. Pero las cosas [temibles] que están en los límites de lo humano difieren en magnitud y en el más y el menos; de igual modo las cosas que pueden ¹⁰ suscitar osadía. El valiente es impertérrito como [un] hombre

500. Cf. Platón, *Laques* 191d-e.

501. Una muerte que no es noble y carece de gloria, como se subraya más abajo, porque no es posible actuar y no hay una causa.

502. Como las enfermedades o los naufragios.

503. Cf. *supra*, i 1110a23-25.

[puede serlo]. Por tanto, temerá aun tales cosas,⁵⁰⁴ pero las resistirá como se debe y como la razón [lo dice], con vistas a lo noble,⁵⁰⁵ porque ese es el fin de la virtud.

Pero se pueden temer esas cosas más o menos, y aun temer las cosas que no son temibles como si fueran tales. Los errores se dan o porque [se teme] lo que no se debe o porque no [se teme] como se debe o porque no [se teme] cuando [se debe] o por alguna cosa de esa clase; de igual modo en cuanto a las cosas que suscitan osadía.

Así pues, el que soporta y teme lo que se debe y con el fin que se debe, y [lo hace] como [se debe] y cuando se debe, y se siente osado de igual manera, es valiente.

(Pues el valiente padece y actúa como [la situación] lo merece y como la razón lo indica. Y el fin de toda actividad se ajusta al hábito, <y para el valiente la valentía es algo noble>;⁵⁰⁶ y también el fin es tal, pues cada cosa se define por el fin; por tanto, con vistas a lo noble soporta y realiza el valiente los actos conformes a la valentía.)⁵⁰⁷

De los que incurren en el exceso, el que [lo hace] por falta de temor, carece de denominación (ya hemos dicho antes⁵⁰⁸ que [en este terreno] muchas cosas carecen de denominación), pero sería una especie de insano o un ser insensible al dolor si nada temiera, «ni un terremoto ni una tempestad», como se dice de los celtas.⁵⁰⁹

504. Las que están dentro de los lindes de lo humano (aparte de las que están por encima de la resistencia humana).

505. O «a lo bello» (= «*kalón*») del acto. En el valiente parece interesar el valor de la acción en sí misma, y no por el deseo de una recompensa o el temor a un castigo, etcétera, como en las formas de valentía consideradas en el capítulo que sigue, las cuales implicarían una suerte de heteronomía que Aristóteles ve como extraña a la verdadera virtud.

506. Frase dudosa.

507. Esto es —simplificando el razonamiento— la forma se corresponde con el fin; la valentía es noble; por consiguiente, el fin de la valentía es noble.

508. *Supra*, en II vii 1107b1-2.

509. Aristóteles habría tomado de la *Historia* de Éforo la noticia, refleja-

El que se excede en osadía ante lo temible, es osado. El osado es tenido también por jactancioso y simulador de valentía: al menos, quiere mostrarse tal como el valiente en su relación con las cosas temibles, y por eso lo imita en las [situaciones] en que puede;⁵¹⁰ por eso la mayoría de ellos son osados y cobardes a la vez,⁵¹¹ pues en esas [situaciones] se sienten primero animosos, pero después no soportan las cosas temibles.

El que se excede en el temor es el cobarde; en efecto, va con él el temer las cosas que no se deben temer, de la manera en que no se debe [temer] y todas las demás [especificaciones] de esa clase. Y se queda atrás en osadía, pero es notorio más que nada por los excesos [de temor que manifiesta] en las [situaciones] dolorosas. Así pues, el cobarde es propenso a la desesperación, pues teme todas las cosas. El valiente al contrario, pues sentir osadía es propio del esperanzado.⁵¹²

El cobarde, el osado y el valiente se refieren, pues, a las mismas cosas, pero se comportan respecto de ellas de diferente manera, pues los primeros incurren en exceso y en defecto, y el otro está en el medio y como es debido. Los osados son precipitados y dispuestos antes de los peligros, pero cuando están en medio de ellos retroceden; en cambio, los valientes son persistentes en las acciones y, antes de ellas, calmos.

Como hemos dicho, pues, la valentía es una medianía respecto de las cosas que suscitan osadía y temor, [y ello] en las situaciones dichas;⁵¹³ y [el valiente] elige [actuar] y soporta [el peligro] porque es noble [hacerlo] y vergonzoso no [hacerlo]. Pero morir porque se huye de la pobreza, de la pena amorosa o de alguna [otra] cosa penosa, no es propio del valiente sino más bien del cobarde, porque es debilidad huir de las cosas

da en la *Geografía* de Estrabón VII ii, de que los celtas, a fin de acostumbrarse a no tener miedo, dejarían que las aguas inundasen sus casas.

510. Esto es, en las situaciones en las que no hay verdadero riesgo.

511. La expresión traduce un solo adjetivo (compuesto): «*thrasýdeilois*».

512. Cf. la nota 497.

513. Probablemente las mencionadas *supra*, en I 115a29-35.

- 15 que acarrean dolor y enfrentar la muerte no porque [hacerlo] sea noble sino porque se huye de un mal.⁵¹⁴

VIII

La valentía es, pues, una cosa tal; pero también se llaman [así] otras cinco modalidades.

- [1] En primer lugar, la [valentía] civil, pues es la que más se asemeja.⁵¹⁵ Se admite, en efecto, que los ciudadanos enfrentan los peligros a causa de los castigos que las leyes establecen, y de las censuras, y por los honores.⁵¹⁶ Por eso se tiene por más valientes a aquellos [pueblos] en los cuales se deshonra a los cobardes y se honra a los valientes.⁵¹⁷ Y Homero representa también como tales, por ejemplo, a Diomedes y a Héctor:

Polidamante será el primero en hacerme reproches;⁵¹⁸
y <Diomedes:>⁵¹⁹

- 25 Pues Héctor dirá alguna vez, arengando a los troyanos:
«Por mí el hijo de Tideo».⁵²⁰

Esta [forma de valentía] es la que más se parece a la señalada antes, porque se da a causa de una virtud; es, en efecto,

514. Aristóteles condena, pues, el suicidio.

515. La que más se asemeja a la valentía en sentido propio, caracterizada en el capítulo precedente.

516. Esto es, por temor a los castigos y a la censura en caso de comportarse cobardemente, y por el deseo de alcanzar los honores que en las ciudades se les rinden a los valientes.

517. Cf. *Pol* VII ii 1324b9-22, donde se mencionan varios ejemplos.

518. *Iliada* XXII 100.

519. Eliminado por Bywater.

520. *Iliada* VIII 148-149. El segundo verso se completa con: «huyó para refugiarse en las naves».

por vergüenza⁵²¹ y por un deseo de lo noble (esto es, del honor), y por huir de la infamia porque es algo vergonzoso. En la misma [clase] se podría colocar a los que son obligados por sus gobernantes [a mostrarse valientes], pero [en realidad les] son inferiores,⁵²² por cuanto no lo hacen por vergüenza sino por temor, y no huyen de la vergüenza sino del dolor; pues los señores los obligan, como [lo hace] Héctor al decir:

aquel al que yo sorprenda huyendo asustado de la lucha difícilmente podrá huir de los perros.⁵²³

Y los que fijan [a sus hombres] puestos en la primera línea y los golpean si retroceden,⁵²⁴ hacen lo mismo; y también los que los forman delante de las trincheras o de cosas semejantes, pues todos ellos fuerzan. Ahora bien: no se debe ser valiente por la fuerza, sino porque es noble [serlo].

[2] También la experiencia en cada clase de cosas es tenida por valentía. De ahí que Sócrates pensase que la valentía es ciencia.⁵²⁵ Y tienen esa cualidad unos en unas cosas y otros en otras, pero en las guerreras, los soldados.⁵²⁶ Es sabido que en la guerra hay muchas falsas alarmas, que aquellos

521. Acerca de la vergüenza (*aidōs*), cf. IV ix. Como se ha visto (II vii 1108a31-32), para el propio Aristóteles la vergüenza no es estrictamente una virtud; cf. *infra* IV ix 1128b10.

522. Inferiores a los que son valientes en el sentido que se acaba de comentar.

523. *Iliada*, II 391, 393; el que allí habla es en realidad Agamenón; pero en XV 348-351 Héctor dice algo parecido, lo cual debe de explicar el error de Aristóteles, que, como es sabido, cita los versos homéricos de memoria.

524. Como según Herodoto (VII ccxxiii) procedieron los persas en la batalla de las Termópilas.

525. Cf. Jenofonte, *Memorabilia*, III ix 1-3; pero Aristóteles debe de estar pensando más bien en lugares como Platón, *Laques*, 199a; *Protagoras* 350a; 360d.

526. Los soldados profesionales, sin duda, esto es, los mercenarios, a los que las ciudades griegas recurrían a menudo en el siglo IV a. C.

conocen mejor que nadie; aparecen entonces como valientes porque los demás no saben cuáles son. Además, en virtud de la experiencia, son los que mejor pueden atacar y defenderse, porque son capaces de usar las armas y están provistos de las más eficaces que hay para atacar y para defenderse. Combaten, pues, como [hombres] armados contra [hombres] inermes o como atletas contra aficionados. Pues también en los certámenes de esa clase⁵²⁷ los más aptos para la lucha no son los más valientes sino los más fuertes y los que tienen los cuerpos mejores. Pero los soldados [profesionales] se acobardan cuando el peligro es demasiado grande y son superados en número y en pertrechos; son, en efecto, los primeros en batirse en retirada, mientras que los contingentes de ciudadanos resisten hasta morir, que es precisamente lo que ocurrió en el [combate del] templo de Hermes,⁵²⁸ pues para los unos huir es vergonzoso, y [es] preferible la muerte a semejante salvación; los otros, en cambio, al comienzo enfrentaban el peligro por creerse más fuertes, pero al advertir [cuál es la situación] huyen, porque le temen más a la muerte que a la vergüenza. Pero el valiente no es así.

[3] Aun la impulsividad⁵²⁹ se incluye en la valentía, pues se tiene por valientes también a los que por impulsividad [actúan] como las bestias que se lanzan contra los que las hirieron, [y ello] porque también los valientes son impulsivos; la impulsividad es, en efecto, lo más impetuoso contra los peligros; de ahí que Homero [diga]:

527. Los certámenes atléticos.

528. En el 353 a. C. los ciudadanos de Coronea intentaron, con la ayuda de mercenarios, expulsar a Onomarco, que se había adueñado de la acrópolis de la ciudad; los mercenarios huyeron, pero los ciudadanos murieron en el combate.

529. «Impulsividad» traduce, en este párrafo en particular, «*thymós*», palabra que regularmente hemos vertido como «impulso»; cf. la nota 60 de la «Introducción».

infundió fuerza a su impetuosidad,⁵³⁰
despertó su ánimo y su impetuosidad,⁵³¹
le subió áspero furor a las narices,⁵³²

y le hirvió la sangre;⁵³³

Todas las expresiones de esa clase parecen significar, en 30 efecto, la excitación y la fuerza de la impulsividad. Ahora bien: los valientes actúan a causa de la nobleza, y la impulsividad colabora con ellos; en cambio, las bestias [obran] a causa del dolor, esto es, porque se las ha herido, o por temor, puesto que cuando están en el bosque <o en el pantano>,⁵³⁴ no se acercan. No son, pues, valientes, porque se lanzan ha- 35 cia el peligro a causa del dolor y de la impulsividad, sin prever nada terrible, pues en ese caso hasta los asnos serían valientes cuando tienen hambre, pues no se apartan del forraje aunque se los golpee.⁵³⁵ Y también los adúlteros, a causa del deseo, realizan muchos actos audaces. <No son valientes los empujados al peligro por el dolor o la impulsividad.>⁵³⁶ La [valentía] causada por la impulsividad parece ser la más 5 natural, y ser valentía cuando se le añaden elección y finalidad.⁵³⁷ Por cierto, también los hombres experimentan dolor

530. En la cita se mezclan dos lugares: *Iliada* XIV 151 y XVI 529.

531. Combinación de *Iliada* V 470, XV 232 y 594.

532. La cita concuerda parcialmente con *Odisea* XXIV 318, verso que no se refiere, sin embargo, a la impulsividad.

533. La expresión no se encuentra en el texto homérico que nos ha llegado, aunque sí en Teócrito XX 15.

534. Palabras puestas en duda por Bywater y por otros editores.

535. Reminiscencia de Homero, *Iliada* XI 558-562. Cf. Platón, *Laques* 196e-197a.

536. Bywater y otros editores consideran, no sin razón, que la frase ha sido interpolada.

537. La impulsividad parece representar, por tanto, la forma natural (*physiké*) de la virtud que es la valentía; cf. VI xiii 1144b1-9.

cuando están irritados y placer cuando se vengan,⁵³⁸ pero los que luchan por esas razones, aunque son combativos, no son valientes, porque no [actúan] a causa de la nobleza ni como [lo indica] la razón, sino a causa de la pasión. Con todo, tienen algo muy cercano [a aquellos].

10 [4] Por cierto, tampoco son valientes los confiados,⁵³⁹ pues si se muestran osados en los peligros, es porque han vencido muchas veces y a muchos. Pero tienen gran semejanza [con aquellos], porque unos y otros son osados; pero los valientes lo son por las razones mencionadas;⁵⁴⁰ estos, en cambio, por creer que son los más fuertes y que nada podrían sufrir. (Una
15 cosa así hacen también los ebrios, pues se vuelven confiados.)⁵⁴¹ Pero cuando no les ocurren cosas así,⁵⁴² huyen. En cambio, es propio del valiente, como hemos visto,⁵⁴³ soportar las cosas que son y que parecen temibles para un hombre, y porque es noble [hacerlo] y vergonzoso no [hacerlo]. Por eso también se considera propio del valiente estar más libre de temores y de inquietud en los peligros repentinos que en los manifestos de antemano, pues [eso deriva] más del hábito,
20 porque depende menos de la preparación. En efecto, los [actos] previsibles también podrán decidirse mediante el cálculo y la razón, pero los repentinos [se deciden] según el hábito.

[5] También aparecen como valientes los que ignoran,⁵⁴⁴ y no están lejos de los confiados, pero [les] son inferiores, por cuanto no tienen ningún mérito, mientras que aquellos, sí⁵⁴⁵ y

538. Cf. *Reth* II ii 1378b1-2; 8-10.

539. Esto es, los *euélpides* (literalmente, «los que tienen buena esperanza»): los animosos y optimistas que creen que lo que les va a ocurrir no puede ser sino algo bueno.

540. *Supra*, en vii 1115b11-24.

541. Cf. *Reth* II xii 1389a18-19.

542. Esto es, como ellos esperaban.

543. *Supra*, en vii 1115b11-24. El «como hemos visto» está implicado en el tiempo verbal empleado por Aristóteles.

544. Los que ignoran el peligro.

545. Cf. poco más arriba, 1117a10-11.

por eso también resisten cierto tiempo; pero los que están engañados,⁵⁴⁶ si advierten que [la situación] es distinta de lo que ²⁵ sospechaban, huyen. Eso es precisamente lo que les pasó a los argivos cuando atacaron a los espartanos en la creencia de que eran sicionios.⁵⁴⁷

Hemos señalado, pues, las cualidades de los valientes y de los tenidos por valientes.

IX

La valentía se refiere a la osadía y al temor, pero no de ¹² la misma manera a ambos, sino sobre todo a las cosas que ³⁰ suscitan temor, pues el que no se inquieta en medio de ellas y se comporta respecto de ellas como se debe, es más valiente que el que [lo hace] respecto de las que suscitan osadía. Se los llama «valientes», entonces, por soportar, como se ha dicho,⁵⁴⁸ las cosas dolorosas. Por eso la valentía es también penosa, y se la elogia con justicia, porque es más difícil soportar las cosas dolorosas que apartarse de las placenteras. ³⁵ ^{1117b}

Con todo, cabría creer que el fin de la valentía es placentero, pero que lo que lo rodea lo oscurece, como pasa en los certámenes gimnásticos, pues para los púgiles el fin por el cual [combaten] —la corona y los honores— es placentero, pero ser golpeado es doloroso, puesto que son de carne, y ⁵ penoso, como todo su esfuerzo; y por ser muchas esas cosas, e insignificante el fin, no parecen tener nada de placentero.

Así pues, si también lo que concierne a la valentía es así, la muerte y las heridas serán dolorosas para el valiente, y

546. Los que están engañados acerca de la situación real y suponen que no hay riesgos.

547. Alusión a un episodio de la batalla de Corinto en el 395 a. C., narrado por Jenofonte (*Helénicas*, IV iv 10). Los espartanos usaban escudos con la sigma de los de Sición.

548. *Supra*, en vii 1115b7-13.

contra su voluntad, pero las soportará porque [hacerlo] es noble o porque es vergonzoso no [hacerlo]. Y cuanto más posea la virtud toda y más dichoso sea, tanto más lo apesadumbrará la muerte, pues para un hombre así, más que para nadie, la vida es valiosa, y precisamente él se desprenderá, a sabiendas, de los bienes más grandes, y eso es doloroso. Pero no será menos valiente, sino acaso más, porque en lugar de aquellos [bienes] elige lo que en la guerra hay de noble. Así pues, no en todas las virtudes es dado un ejercicio agradable, salvo en la medida en que se toca al fin.⁵⁴⁹

Tal vez nada impida que los mejores soldados no sean los de esa clase sino los que son menos valientes pero no tienen ningún otro bien, pues están dispuestos a ir al encuentro de los peligros, y truecan la vida por pequeñas ganancias.⁵⁵⁰

Hasta aquí cabe hablar de la valentía. A partir de lo expuesto no es difícil comprender, al menos en líneas generales, lo que [la valentía] es.

X

Después de ella hablemos de la moderación, pues se admite que esas son las virtudes de las partes irracionales [del alma].⁵⁵¹ Ahora bien, hemos dicho⁵⁵² que la moderación es una medianía en relación con los placeres, y en menor medida, y no de la misma manera, en relación con los dolores; y en las mismas cosas se manifiesta la intemperancia. Determinemos ahora la índole de los placeres a los que se refieren.

549. También *infra*, IX viii 1169a18-26 se alude al pesar que puede acompañar a la actividad virtuosa, pese a la insistencia paralela en su carácter en principio placentero.

550. Se trata sin duda de los mercenarios.

551. Esto es, las dos que componen la parte «apetitiva» (*tò orektikón*); la valentía corresponde a la subparte «impulsiva» (*tò thymikón*) y la moderación a la «desiderativa» (*epithymētikón*).

552. *Supra*, en II vii 1107b4-8.

Distingamos, entonces, los del alma y los del cuerpo; por ejemplo, el amor a los honores y el amor al aprendizaje [son placeres del alma], pues cada uno de ellos⁵⁵³ se complace en eso de lo que es amante sin que el cuerpo sea afectado en nada, sino más bien el pensamiento. Pero a los que se dedican a placeres así no se los llama «moderados» ni «intemperantes»; tampoco a los que se dedican a los demás placeres que no son corporales, pues a los aficionados a historias y relatos, y a los que pasan los días dedicados a hablar acerca de lo que fuere, se los llama «charlatanes», pero no «intemperantes»; ni tampoco a los que se duelen por el dinero o por los amigos.

Por tanto,⁵⁵⁴ la moderación se referirá a los [placeres] del cuerpo; pero tampoco a todos ellos,⁵⁵⁵ porque a los que se complacen con lo que nos llega a través de la vista, como los colores y las figuras, esto es, la pintura, no se los llama «moderados» ni «intemperantes». Con todo, se podría pensar que hay también una forma debida de complacerse en esas cosas, y un exceso y un defecto.

Lo mismo en los relacionados con la audición, pues a los que se complacen exageradamente en la música y en la actuación actoral nadie los llama «intemperantes», ni «moderados» a los que lo hacen como se debe.

Tampoco los relacionados con el olfato, excepto por accidente,⁵⁵⁶ pues a los que se complacen con los aromas de las manzanas, las rosas o los incienso no los llamamos «intemperantes», sino más bien a los que [lo hacen] con los de perfumes⁵⁵⁷ o de manjares, pues los intemperantes se complacen

553. El amante de los honores y el amante del aprendizaje. – En la línea anterior, «amor a los honores» = «*philotimía*», que en otro contexto (II vii 1107b-1108a1) hemos traducido por «ambición».

554. Leo, con Susemihl, *de* en lugar de *de*.

555. En relación con lo que sigue, cf. Platón, *Filebo* 51a-52a.

556. Pues, como se aclara a continuación, no se trata de un placer ligado a los rasgos olfativos en sí mismos (esto es, a los «sensibles propios») sino en virtud de su asociación contingente con otras cosas.

557. Al parecer, las cortesanas eran muy aficionadas a los perfumes.

en esas cosas, porque a través de ellas les viene el recuerdo de las cosas deseadas. Se podrá ver que aun los demás, cuando tienen hambre, se complacen con los aromas de las comidas, pero complacerse <siempre>⁵⁵⁸ con ellos es propio del intemperante, pues las cosas deseadas son para él esas.

Tampoco en los demás animales se da placer en esos sentidos, excepto por accidente. En efecto, las perras no se complacen en el olor de las liebres, sino en su ingestión: el olor hace que las perciban; tampoco el león [se complace] en el mugido del buey, sino en devorarlo; a través del mugido percibe que está cerca, y por eso parece que se complace en él; de igual modo, tampoco tras ver o <encontrar> un ciervo o una cabra salvaje,⁵⁵⁹ sino porque tendrá una presa.

La moderación y la intemperancia se refieren a tales placeres, de los que participan también los demás animales, por lo que se muestran como propios de esclavos y de bestias. Ellos son el tacto y el gusto. Pero es claro que del gusto se sirven⁵⁶⁰ poco o nada, pues es propio del gusto el discernimiento de los sabores (eso hacen los que catan vinos y sazonan manjares); pero no se complacen demasiado en ellos, o, por lo menos, no los intemperantes, pero sí en el goce, que se produce solo por medio del tacto, en las comidas, las bebidas y las llamadas cosas de Afrodita. Es esa la razón por la que una vez un devorador de manjares⁵⁶¹ rogó [a los dioses] que la garganta se le volviera más larga que la de una grulla,

558. Conjetura acaso oportuna de Susemihl, puesto que en los que no son intemperantes, eso ocurre solo ocasionalmente.

559. *Iliada* III 24. La palabra «*heurōn*» [«[tras] encontrar»], que está en el texto homérico; parece haber sido agregada para completarlo. El hexámetro incluye también el adjetivo «*keraós*», («cornífero»), referido a «*elaphrōs*» («ciervo»).

560. El sujeto, tácito, parece ser «los intemperantes».

561. Al parecer, un personaje de comedia llamado Filoxeno, mencionado por su nombre en *EE* III ii 1231a16-17.

con lo que daba a entender que hallaba placer en el tacto.⁵⁶²

Así pues, la intemperancia se liga con el sentido más común,⁵⁶³ y cabe pensar que se la reprueba con justicia, porque no se da en nosotros en tanto somos hombres sino en tanto animales. El complacerse en cosas de esa índole y apreciarlas por sobre todo, tiene, por tanto, algo de bestial. Deben ponerse aparte los placeres más nobles obtenidos a través del tacto, como los que se producen en los gimnasios mediante los masajes y el calor, pues no es el tacto de todo el cuerpo el del intemperante, sino el de ciertas partes.

XI

[1] De los deseos, [a] unos se consideran comunes⁵⁶⁴ y [b] otros propios y adventicios. Así, el [deseo] de alimento es natural, pues todo el que lo necesita, desea alimento sólido o líquido, y a veces ambos, y «lecho», como dice Homero,⁵⁶⁵ si se es joven y fuerte; pero no todo [hombre desea] este o aquel [alimento determinado], ni [desea siempre] las mismas cosas. Por eso parecen ser algo nuestro.⁵⁶⁶ Pese a eso, tienen al menos algo de natural, pues para unos son agradables unas cosas y para otros, otras,⁵⁶⁷ y algunas son para todos más agradables que otras cualesquiera.

[a] Ahora bien: en los deseos naturales pocos yerran, y ¹⁵

562. Cf. *PA* IV xi 690b26-691a5.

563. Más común con los animales en razón de que es el sentido más elemental. Cf. *De an* III xiii, en especial 435b4-7.

564. Comunes a todos los hombres. Poco más abajo (b15) se los caracteriza como «naturales» (*physikai*).

565. Cf. *Iliada* XXIV 130.

566. «Algo nuestro» por ser variable y, al parecer, opuesto a lo natural; cf. *supra*, I iii 1094b14-16, e *infra*, V vii 1134b24-27.

567. Pareciera que la variación de los placeres naturales no es sencillamente aleatoria, sino que depende de la naturaleza de cada cual.

[ello] en un solo sentido, a saber, en el del exceso, pues comer o beber lo que fuere hasta que se está más que satisfecho, es exceder en cantidad lo que es natural, pues el deseo natural es [solo] la satisfacción de la necesidad. Por ello a esos⁵⁶⁸ se los llama «estómagos voraces», porque los llenan más de lo que es necesario. Y son así los de índole demasiado servil.

[b] En cambio, en los placeres propios muchos yerran, y [ello] de muchas maneras. Pues si los «amantes de tal o cual cosa» son llamados así o por complacerse en las cosas en que no se debe, o más de lo que [lo hace] el común de los hombres, o no como se debe, los intemperantes se exceden en todos esos sentidos. Pues se complacen en algunas cosas en las que no se debe (pues son aborrecibles), y si en algunas uno debe complacerse, entonces o se complacen más de lo debido o más que como lo hace el común de los hombres. Es evidente, pues, que el exceso en los placeres es la intemperancia y que es algo reprochable.

[2] En lo que se refiere a los dolores, no se dice de alguien que sea moderado porque los soporte, como en la valentía,⁵⁶⁹ ni que sea intemperante porque no [lo haga], sino que el intemperante [lo es] porque se duele más de lo que se debe por no obtener los placeres (pues es el placer el que le produce el dolor),⁵⁷⁰ mientras que el moderado [lo es] porque no se duele a causa de la ausencia del placer <y por apartarse de él>.⁵⁷¹

¹⁴
^{1119a} El intemperante desea, pues, todas las cosas placenteras o las que lo son más, y el deseo lo lleva a preferirlas a las otras. Por eso se duele no solo cuando no las obtiene sino también

568. A los que comen y beben hasta más allá de la saciedad.

569. Como en la valentía se trata de soportar las cosas temibles; cf. *supra* vii 1115b17-19.

570. Porque está ausente o no está al alcance de él, como se señala poco más abajo.

571. Esta expresión no figura en algunos manuscritos y acaso se la debiera eliminar.

cuando las desea, pues el deseo se acompaña de dolor, por paradójico que parezca sentir dolor a causa del placer.⁵⁷²

Es difícil que haya quien incurra en defecto en materia⁵ de placeres y se complazca en ellos menos de lo que debiera, pues una insensibilidad así no es humana.⁵⁷³ En efecto, aun los demás animales discernen los alimentos y se complacen con unos y con otros no,⁵⁷⁴ y si alguien nada hallara placentero ni distinguiese una cosa de otra, estaría lejos de ser hombre; y un ser de esa clase no ha recibido ninguna denominación, pues¹⁰ difícilmente se dé.

El moderado está en el lugar intermedio en relación con ello, pues no encuentra agrado en las cosas en que más [lo hace] el intemperante, sino que más bien le molestan, ni, en general, en las que no se debe; ni [encuentra agrado] intenso¹⁵ en ninguna cosa de esa clase, ni se duele ni las desea cuando están ausentes, o [lo hace] mesuradamente y no más de lo que se debe ni [las desea] cuando no se debe, ni, en general, [hace] nada de esa clase. Pero apetecerá mesuradamente y como se debe cuanto es placentero y conduce a la salud y a la buena condición del cuerpo; también [apetecerá] los demás placeres que no sean un obstáculo para aquellas ni contrarios a lo noble o que estén por encima de sus recursos, pues el que se conduce de ese modo aprecia tales placeres en más de lo que valen; pero el moderado no es así, sino que [actúa] como la razón correcta [lo indica].²⁰

572. Cf. *infra* VII xii 1152b36-1153a7 y xiv 1154b15-20.

573. Cf. *supra*, II vii 1107b6-8, donde se les dio el nombre de «insensibles» (*anaisthētoi*).

574. La capacidad de distinguir espontáneamente lo placentero de lo doloroso y, con ello lo benéfico de lo dañino, está presente, en efecto, según Aristóteles, en todo animal como algo concomitante de la capacidad perceptiva, al menos de la del tacto, que es la esfera propia de la moderación y la intemperancia. Cf. *De an* III xiii 435b22-24.

XII

15 La intemperancia parece más voluntaria que la cobardía, pues aquella tiene como causa el placer, y esta el dolor, cosas de las cuales la una se elige y la otra se rehuye. Además, el dolor altera y destruye la naturaleza del que lo experimenta, en tanto que el placer no produce algo semejante. Por tanto,
25 [la intemperancia] es más voluntaria y, por eso, también es más reprochable. En realidad, es más fácil habituarse a esas cosas, porque en la vida abundan, y la habituación no se acompaña de peligros; pero en el caso de las cosas terribles es a la inversa.⁵⁷⁵

Y cabría pensar que la cobardía no es voluntaria en el mismo sentido que los [actos] particulares,⁵⁷⁶ pues en sí misma no es dolorosa, pero aquellos [actos], a causa del dolor, nos ponen
30 fuera de nosotros, al punto de arrojar las armas y cometer otros actos vergonzosos; y por eso se los ve como forzados;⁵⁷⁷ mientras que, a la inversa, en el intemperante los [actos] particulares son voluntarios (pues los desea y apetece), más [considerada] en general [la intemperancia] lo es menos, porque nadie desea ser intemperante.

Extendemos el nombre de «intemperancia»⁵⁷⁸ aun a las faltas de los niños, porque presentan cierta semejanza.⁵⁷⁹

575. El sentido preciso de estas líneas no es muy claro. La intención de Aristóteles pareciera ser la de afirmar que las ocasiones que se ofrecen en la existencia para llegar a ser moderado son más frecuentes que las que se ofrecen para llegar a ser valiente, y que por eso la cobardía es más disculpable que la intemperancia.

576. Esto es, los actos particulares y concretos de cobardía.

577. Por tanto, como actos involuntarios; cf. *supra*, i 1110 1-4.

578. En lo que sigue, Aristóteles tiene en cuenta que la palabra «*akolasía*» (traducida como «intemperancia») está formada a partir del verbo «*kolázein*» = «castigar», y contiene una «*a*» privativa, así que el «*akólastos*» («intemperante») es «el no corregido», como un niño mal criado o «incorregible».

579. Cierta semejanza con los actos del intemperante adulto, que es el intemperante en sentido propio.

Para lo que ahora [tratamos] no importa cuál de las dos co- 1119b
sas tomó el nombre de cuál, pero es evidente que el posterior [lo tomó] del anterior.⁵⁸⁰ Y la metáfora no parece estar mal, porque hay que *castigar*⁵⁸¹ a lo que apetece cosas vergonzosas y tiene gran desarrollo, y son una cosa así sobre todo el deseo y el niño, pues también los niños viven según el deseo, y sobre todo en ellos [se da] el apetito de lo placentero.

Por tanto, si no es dócil y no se somete a lo que gobierna,⁵⁸² irá muy lejos, pues el apetito de lo placentero es insaciable, y en el que no tiene inteligencia [surge] de todas partes; y el ejercicio del apetito acrecentará lo que es congénito. Y si [los apetitos] son poderosos e intensos, expulsan al 10 razonamiento.

Por eso [los apetitos] deben ser moderados y pocos, y no oponerse en nada a la razón. A eso llamamos ser obediente y «castigado»;⁵⁸³ y tal como el niño debe vivir de acuerdo con los preceptos del pedagogo, de igual modo la [parte] desiderativa [debe vivir] de acuerdo con la razón. Por eso en el moderado la [parte] desiderativa debe estar en consonancia con la 15 razón, pues lo que está en la mira de ambas es lo bueno, y el moderado desea lo que debe, como se debe y cuando [se debe]. Así lo ordena la razón.

Estas cosas cabe decir, pues, acerca de la moderación.

580. Pareciera, entonces, que la intemperancia adulta recibió su nombre de la infantil.

581. «Castigar» = *kolázein*; cf. la nota 578.

582. El sujeto tácito parece ser «el deseo de lo placentero».

583. «Castigado» = «*kekolasménos*», participio del verbo *kolázein*; Cf. la nota 578.

LIBRO IV

I

Hablemos a continuación acerca de la generosidad.⁵⁸⁴ Se 1
la considera la medianía en relación con la riqueza. En efec-
to, no se elogia al generoso en las cosas de la guerra ni [en
las] que [se elogia] al moderado ni tampoco en los juicios,⁵⁸⁵
sino en relación con el dar⁵⁸⁶ y el recibir riqueza, y sobre 25
todo en el dar. Por «riqueza» entendemos todo aquello cuyo
valor se puede medir en moneda.

También la prodigalidad y la tacañería son excesos y
defectos que se refieren a la riqueza. Les imputamos siempre
tacañería a los que ponen en las riquezas más empeño que el
que se debe; y cuando aplicamos la palabra «prodigalidad» 30
solemos incluir otras cosas, pues llamamos «pródigos» a los
que son intemperantes y derrochan dinero en su intempe-
rancia. Por eso se los ve como particularmente malos, pues

584. O «liberalidad»: la *eleutheriōtēs*, que traducimos por «generosi-
dad», es la *liberalitas*, esto es, la actitud considerada característica del
hombre libre (*eleútheros*), por oposición al esclavo, respecto del dinero.

585. Esto es, por los actos de impartir justicia.

586. El dar (o la dación) = «*dósis*». En *Tóp* IV iv 125a16-18 se señala
la diferencia entre «*dósis*» y «*doreá*»: la primera es el género y la se-
gunda la especie, cuya diferencia específica reside en que no supone
una devolución o una reciprocidad (*hē gār doreà dósis estin anapódotos*,
a18), como en cambio, según se entiende comúnmente, es siempre
el caso en la *dósis*.

tienen varias maldades a la vez. Pero⁵⁸⁷ no se los denomina así de manera propia, ya que «pródigo» es más bien el que
 1120a tiene una única cosa mala: arruinar su propiedad, pues el pródigo es el que se destruye por obra de sí mismo;⁵⁸⁸ y en la destrucción de la propiedad se ve una forma de ruina de uno mismo,⁵⁸⁹ por cuanto el vivir depende de ella. De ese modo entendemos, por tanto, la prodigalidad.

De las cosas de que hay un uso,⁵⁹⁰ se puede hacer un uso bueno y un uso malo, y la riqueza se cuenta entre las cosas
 5 útiles.⁵⁹¹ Y hace de cada cosa el uso óptimo el que tiene la virtud referente a ella. También de la riqueza, por tanto, hará el uso óptimo el que tiene la virtud referente al dinero, y precisamente ese es el generoso.

Mas el uso del dinero consiste, según se admite, en gastarlo y en darlo; recibirlo y guardarlo son más bien posesión.
 10 Por eso es propio del generoso dar a quienes se debe, más que tomar de donde se debe, y no recibir de donde no se debe. Pues es más propio de la virtud el hacer el bien que recibir el bien, y realizar las acciones nobles más que abstenerse de las vergonzosas. Y no es incierto que el dar acompaña⁵⁹² al hacer el bien y al realizar acciones nobles, y el tomar [acompaña]
 15 al recibir el bien o al no realizar acciones vergonzosas. Y el

587. Leo, con Susemihl, *dé* en lugar de *dē*.

588. Aristóteles lee ese significado en la palabra, pues «*ásōtos*» (que en su sentido usual es «pródigo») = *á-sōtos* («a-» privativa más «*sō-*» de *sōō* o *sōizō* = «salvar»), esto es, «sin salvación» y, por tanto, «perdido».

589. «Propiedad» traduce «*ousia*». Aristóteles debe de jugar con los dos sentidos posibles de «*hē tēs ousias phthorā*» = «la destrucción de la propiedad» de uno y «la destrucción de la substancia (o el ser)» de uno. Parece difícil que aquella expresión pasase por su mente solo con el valor que tenía en el griego general y sin que le evocase su significado filosófico técnico.

590. «Uso» = «*khresis*»; la palabra connota «actividad», tal como «*ktēsis*» (= «posesión»), empleada más abajo (a9), «hábito».

591. Cf. *supra* I v 1096a6-7.

592. «Acompaña» (*hépetai*) = «es conceptualmente solidario de».

agradecimiento es para el que da, no para el que no toma, y [también para él] el elogio [es] mayor. Y es más fácil no tomar que dar, pues se está menos dispuesto a separarse de lo propio que a no tomar de lo ajeno. Y se llama «generosos» a los que dan, mientras que los que no toman no son elogiados por su generosidad, sino, más bien, por su justicia; y a los que toman²⁰ no se los elogia en absoluto. Los generosos son acaso los más amados entre los que [lo son] por su virtud, pues son benéficos, y eso [reside] en el dar.

Las acciones conformes a la virtud son nobles y con vistas a lo noble.⁵⁹³ El generoso dará, entonces, con vistas a lo noble y de la manera correcta, esto es, a los que se debe,⁵⁹⁴ 25 cuanto y cuando [se debe dar], más todo lo que acompaña al dar correcto. Y ello con agrado y sin dolerse, pues lo que se ajusta a la virtud es agradable o no doloroso, pero en modo alguno penoso.⁵⁹⁵

Pero al que da a quienes no debe darles, o no [da] con vistas a lo noble sino por alguna otra causa, no se lo llamará «generoso» sino de otra manera.⁵⁹⁶ Tampoco al que [da] con pesar, pues preferirá el dinero a la acción noble, y eso no es 30 propio del generoso.

[El hombre generoso] tampoco tomará de donde no debe, pues esa forma de tomar no es propia del que no aprecia el dinero. Ni será inclinado a pedir, pues tampoco es rasgo del que hace el bien dejarse beneficiar así como así. Tomará, en cambio, de donde debe; por ejemplo, de sus bienes propios,⁵⁹⁷ no porque [eso sea] noble sino porque es 1120b

593. Cf. *supra*, III vii 1115b20-24.

594. Aristóteles no aclara quiénes son aquellos a los que se debe dar, pero a juzgar por la observación hecha incidentalmente poco más adelante, en 1122a11, se trataría de los amigos de uno.

595. Cf. *supra* II iii 1104b3-8.

596. Cf. el comienzo del capítulo, 1119b32-1120a3.

597. Tomar «de los bienes propios» (*apò tòn idíon ktemátōn*), probablemente por oposición a tomar «de los bienes comunes» (*apò tòn koinōn*); cf. *infra* VIII xiv 1163b5-9.

necesario, a fin de poder dar. Ni descuidará tampoco los bienes propios, porque con ellos quiere ayudar a otros. Ni les dará a cualesquiera, [y ello] a fin de poder dar a los que debe [dar], cuando y donde [es] noble [hacerlo]. También es muy propio del generoso excederse en el dar, al punto de dejar para sí una parte más pequeña, pues también es propio del generoso no mirar por sí mismo.

La aplicación de la palabra «generosidad» atiende a los bienes que se poseen, pues la condición de generoso no depende de la cantidad de lo que se da, sino del hábito del que da, y este da según lo que posee. Nada impide, pues, que sea más generoso el que da menos si lo da de una suma escasa.

Se considera más generosos a los que no han adquirido ellos mismos sus bienes sino que los han heredado, pues no tienen experiencia de la necesidad; además, todos aman más las cosas que son obra suya, como los padres y los poetas.⁵⁹⁸

No es fácil que el generoso sea rico, porque no es propenso a recibir ni a guardar [el dinero], sino a ser desprendido, y no aprecia el dinero por sí mismo sino con el fin de dar. Por eso también al azar se le reprocha que sean menos ricos los más dignos de serlo. Pero eso no acontece sin razón, pues, lo mismo que en las demás cosas, no se puede tener dinero cuando uno no se inquieta por tenerlo.

Con todo, [el generoso] no les dará ni a los que no debe [darles], ni [dará] cuando no debe, y las demás [especificaciones] de esa clase, pues [en ese caso] ya no obraría según la generosidad y, después de gastar en esas cosas, ya no podría hacerlo en las que se debe. En efecto, es generoso, como hemos dicho, el que hace gastos según sus bienes y en las cosas que debe, mientras que el que se excede, es pródigo. Por eso no decimos que los tiranos sean pródigos, pues se considera que no es fácil que lo que dan y lo que gastan exceda la cantidad de sus posesiones.

598. Cf. *infra*, IX vi 1167b34-1168a3, y Platón, *República* I 330c.

Puesto que la generosidad es, como se ha visto, la medianía en relación con el dar y el recibir dinero, el generoso dará y gastará en las cosas que debe y cuanto debe, lo mismo en las pequeñas cosas que en las grandes,⁵⁹⁹ y ello con agrado; y tomará de donde debe y cuanto debe, pues como la virtud es una medianía respecto de ambas cosas, hará ambas como se debe, pues al dar honesto acompaña⁶⁰⁰ el tomar que es de esa misma índole, y el [tomar] que no es así, es el contrario.⁶⁰¹ Así pues, las cosas que se acompañan entre sí, se dan al mismo tiempo en el mismo [hombre], pero las contrarias⁶⁰² es evidente que no.

1121a

Si le llega a ocurrir que gaste en contra de lo debido y de lo que está bien, se dolerá, pero moderadamente y como se debe, pues es propio de la virtud complacerse y dolerse por las cosas por las que se [lo] debe [hacer], y [hacerlo] como se debe.

Además, es particularmente fácil asociarse con el generoso en cuestiones de dinero, pues está expuesto a que se sea injusto con él, ya que no aprecia el dinero. Y por no gastar en lo que debía [gastar] se molesta más de lo que se irrita por gastar en algo en que no debía [hacerlo], no dejando satisfecho [con ello] a Simónides.⁶⁰³

El pródigo yerra en esas mismas cosas, pues ni se complace ni se duele ni por lo que se [lo] debe [hacer] ni como se debe. Eso será más claro a medida que avancemos.

3

599. No muy grandes, sin embargo, pues en ese caso se produciría un deslizamiento al género de la magnificencia; cf. *infra*, ii 1122a18-22.

600. Cf. la nota 592.

601. Es decir, es el tomar deshonesto.

602. Esto es, el dar como es debido y el tomar como no es debido o el dar como no es debido y el tomar como es debido.

603. En *Rhet* II xvi 1391a8-12 Aristóteles cuenta una anécdota del poeta Simónides de Ceos (556-467 a. C.) que da a entender que el poeta prefería la riqueza a la sabiduría.

10 Hemos dicho⁶⁰⁴ que la prodigalidad y la tacañería son excesos y defectos, y [ello] en dos cosas: en el dar y en el recibir, pues hemos colocado el gastar dentro del dar. La prodigalidad se excede en el dar <y en el no recibir>,⁶⁰⁵ y se queda atrás en
15 el recibir; la tacañería, en cambio, se queda atrás en el dar y se excede en el recibir, salvo en cosas pequeñas.

Ahora bien, las [características] de la prodigalidad raramente se conjugan, pues no es fácil darles a todos si no se toma de ninguna parte (pues pronto les faltan los bienes a los particulares que dan, que son precisamente los tenidos por pródigos). Con todo, se diría que el que es así,⁶⁰⁶ es no
20 poco mejor que el tacaño, pues es fácil de curar⁶⁰⁷ por obra de la edad⁶⁰⁸ y de la falta de recursos, y puede llegar al punto medio, pues tiene los rasgos del generoso, esto es, da y no toma, aunque ni lo uno ni lo otro lo [hace] como se debe ni bien. Por tanto, si se acostumbrara a eso o cambiara de alguna otra manera, podría ser generoso, pues dará a quienes
25 debe [dar] y <no> tomará de donde <no> debe.⁶⁰⁹ Por eso tampoco se lo tiene como de carácter malo, pues excederse en el dar y en el no recibir no es rasgo de un malvado o de un innoble, sino de un insensato. El que es pródigo de ese modo es considerado mucho mejor que el tacaño, y ello por las razones dichas y porque el uno ayuda a muchos, y el otro, a nadie, ni siquiera a sí mismo.

30 Pero los más de los pródigos, como hemos dicho,⁶¹⁰ toman de donde no deben y son, desde este punto de vista,

604. Hacia el comienzo del capítulo, en 1119b27-28.

605. La frase es posiblemente una interpolación.

606. Es decir, el que da y no toma, al que se aludió antes de la digresión.

607. De curar de la prodigalidad, vista como una enfermedad.

608. Al llegar a la madurez, puesto que, según se declara más abajo (1121b13-14), la vejez hace avaros a los hombres.

609. Parece preferible la lección de los manuscritos que omiten ambos «ou» (= «no»).

610. Aristóteles piensa quizás en 1121a16-20.

tacaños. Se vuelven propensos a tomar porque quieren gastar pero no pueden hacerlo con mano fácil, pues pronto les faltan los recursos y entonces se ven obligados a procurárselos en otra parte. A la vez, como no se preocupan para nada
de lo noble, toman a la ligera y de todas partes, pues desean
1121b dar, y no les importa para nada cómo ni de dónde.⁶¹¹ Por eso sus dádivas no son generosas, pues no son nobles ni con vistas a [lo noble] ni como se debe, sino que a veces convierten a
en ricos a quienes debieran ser pobres, y nada les darían a los de carácter mesurado, pero sí mucho a los aduladores o a los que les proporcionan algún otro placer. Por eso en su
mayoría son intemperantes; como gastan a mano suelta, derrochan también en sus intemperancias, y como su vida no
se rige por lo noble, se inclinan a los placeres.

Así pues, el pródigo, cuando no tiene a alguien que lo
guíe, se encamina a esas cosas, pero si halla un cuidado, puede dirigirse al punto medio, es decir, a lo debido. En
cambio, la tacañería es incurable (pues la vejez y cualquier incapacidad hacen, según se admite, avaros a los hom-
bres)⁶¹² y más connatural a los seres humanos que la pro-
15 digalidad. Pues el común de los hombres es más codicioso que propenso a dar. Y se extiende a muchas cosas y asume una pluralidad de formas, pues, según se admite, son varias las modalidades de la tacañería.

Pues como consiste en dos cosas, la insuficiencia en el dar y el exceso en el tomar, no en todos se da completa, sino que a veces [esos dos componentes] se separan, y unos se ex-
ceden en tomar y otros se quedan atrás en dar. En efecto, los [que son puestos] bajo denominaciones como «avaro», «cicatero» o «miserable»,⁶¹³ todos se quedan atrás en el dar, pero

611. Cómo ni de dónde obtienen el dinero.

612. Cf. *Rhet* II xii 1389b27-29.

613. Las traducciones son solo aproximativas. El *pheidōlōs* («avaro») es el que ahorra en demasía; el *gliskhros* («cicatero») es aquel al que le cuesta desprenderse del dinero (la palabra griega sugiere que se le

no codician lo ajeno ni quieren hacerse de ello: unos, por cierta honradez y prevención a las cosas vergonzosas (pues algunos piensan, o al menos dicen, que ahorran para no verse obligados alguna vez a cometer un acto vergonzoso; están entre ellos «el que parte un comino»⁶¹⁴ y todo el que es así, tiene ese nombre por su exageración en no dar nada); otros se abstienen de lo ajeno por temor, en la idea de que no es fácil que él tome las cosas de otros sin que otro tome las de él; se contentan, pues, con no tomar ni dar.

Otros, por el contrario, se exceden en el tomar, pues toman de todas partes y lo toman todo, como los que se ocupan en tareas sórdidas: los rufianes y todos los de esa clase, y los usureros, que prestan sumas pequeñas a gran interés. 1122a Porque todos estos toman de donde no se debe y la cantidad que no se debe. Es claramente común a ellos la codicia vergonzante,⁶¹⁵ pues, por una ganancia, y escasa, todos soportan la infamia.

Pues a los que obtienen grandes riquezas de donde no deben y que no deben [obtener],⁶¹⁶ como los tiranos que se apropian de ciudades y saquean sus templos, no los llamamos «avaros» sino más bien «malvados», «impíos» e «injustos». En cambio, el jugador y el ladrón <y el salteador>⁶¹⁷ se cuentan entre los tacaños, pues tienen una codicia vergonzosa, ya que es por una ganancia por lo que unos y otros ejercen esas ocupaciones y soportan la infamia: por el botín [arrostran] los unos los peligros más grandes y los otros sacan ganancias de sus amigos, a quienes debieran dar.

«pega»); el *kímbix* («miserable») es el avaro detallista, que se fija en pequeñeces. Cf. *EE* III iv 1232a12-14.

614. Por avaricia, desde luego. Cf. Teofrasto, *Caracteres* x.

615. Acerca de la «codicia vergonzante» (*aishkrokérdeia*), cf. Teofrasto, *Caracteres* xxx.

616. Sería un caso de *pleonexia*; cf. V i 1229a32; b 9-10.

617. Algunos editores ponen en duda estas palabras. En lo que sigue Aristóteles parece hablar de dos tipos de tacaños únicamente.

Por tanto, por querer lograr ganancias de donde no se debe, unos y otros tienen una codicia vergonzante. Y todas esas formas de obtener [dinero] son formas de la tacañería.

Acertadamente se dice que la tacañería es lo contrario de la generosidad, pues es un mal mayor que la prodigalidad, y se yerra más por ella que por la llamada prodigalidad.

Hasta aquí lo que cabía decir acerca de la generosidad y los males contrarios.

II

Al parecer, corresponde tratar de la magnificencia, pues también ella es, según se admite, una virtud referente a las riquezas, pero no abarca, como la generosidad, todas las acciones relacionadas con dinero, sino solamente los gastos. En ellos supera en magnitud a la generosidad, pues, como ya su nombre lo indica, es un gasto «apropiado en magnitud».⁶¹⁸

Pero la magnitud es relativa, pues no es el mismo el gasto del que equipa un trirreme y el del que patrocina una embajada religiosa.⁶¹⁹ Lo apropiado se ajusta, por tanto, a la persona, al momento y al propósito. Pues no se llama «magnificante» al que en cosas pequeñas o módicas hace el gasto

618. Referencia a lo que «*megaloprépeia*» (= «magnificencia») sugiere literalmente, esto es, «apropiado (*prépon*) en magnitud (*en megéthei*)».

619. Ambas son «liturgias» (*leitourgiai*), esto es, cargas públicas impuestas a ciudadanos ricos y que suponían erogaciones considerables. La «trierarquía» (*triērarkhía*), consistía en pagar el equipamiento de un trirreme, y la «arquiteoría» (*arkhithōría*) en proveer a una embajada religiosa o peregrinación oficial a lugares sagrados como Delos u Olimpia. Poco más adelante, en este mismo capítulo (1123a25 y 1122b22-23), se mencionan la «coreguía» (*chorēgia*), es decir, el pago de los gastos que suponía la representación trágica, y la «hestiasis» (*hestiasis*), esto es, la organización de un banquete público. Es claro que tales «liturgias» eran ocasión para poner de manifiesto la virtud ahora considerada por Aristóteles.

que la situación exige —como [el de] «muchas veces di al vagabundo»—,⁶²⁰ sino al que [hace gastos] en grandes cosas. Pues el magnífico es generoso, pero el generoso no es, sin más, magnífico.

³⁰ La deficiencia en tal hábito se llama «mezquindad», y la exageración, «vulgaridad», «chabacanería»⁶²¹ y cosas así, no por excederse en la magnitud en lo que se debe, sino [por excederse] en el brillo allí donde no debe [haberlo] y del modo que no debe [ser]. Pero más adelante hablaremos de ello.⁶²²

³⁵ El magnífico se parece a un conocedor, pues puede conocer lo apropiado y hacer grandes gastos en armonía ^{1122b} [con ello], pues, como dijimos al comienzo,⁶²³ el hábito se define por las actividades y por las cosas a que se refiere. Así, los gastos del magnífico son grandes y apropiados, y las obras, por tanto, también lo son, pues de ese modo el gasto será grande y apropiado a la obra; por consiguiente, la ⁵ obra debe ser digna del gasto y el gasto ser digno de la obra, o aun superarla.

El magnífico hará tales gastos en razón de 'lo noble (pues eso es común a [todas] las virtudes); además, los hará con placer y desprendimiento, pues la parsimonia en los gastos es algo mezquino. Y examinará cómo podría la obra ser ¹⁰ más bella y apropiada, antes que su costo y cómo su precio podría ser el menor.

Por tanto, el magnífico necesariamente es generoso, pues también el generoso gasta en las cosas que debe y como debe,⁶²⁴ pero en ellas [reside] la grandeza del magnífico.

620. *Odisea* XVII 420.

621. La *banauσία* («vulgaridad») alude literalmente a lo que es propio del artesano e indigno de un hombre libre, en tanto que la *apeirokeia* («chabacanería») es literalmente «falta de experiencia en la belleza».

622. En el último segmento del capítulo, 1123a19-33.

623. Cf. *supra*, II i 1103b21-23 y ii 1104a27-29.

624. La interpretación y, por tanto, la traducción de las líneas que

cente, por así decir, su magnitud.⁶²⁵ si bien la generosidad se refiere a ellas,⁶²⁶ a partir de igual gasto hará la obra más magnífica.⁶²⁷ Pues la virtud de la posesión y la de la obra no ¹⁵ es la misma; la posesión más estimable es la de lo que más vale; por ejemplo, el oro; pero la obra [más estimada es] la grande y bella (pues la contemplación de una cosa tal causa admiración, y lo magnífico causa admiración), y la virtud de la obra, esto es, la magnificencia, reside en su magnitud.

Hay, entre los gastos,⁶²⁸ los que llamamos honrosos, ⁵ como los referentes a los dioses (las ofrendas, los edificios ²⁰ y los sacrificios); de igual modo, los referentes a todo lo divino y cuantos se hacen en favor de la comunidad; así, si se cree que hay que patrocinar con esplendidez un coro, un trirreme o aun organizar un banquete para la ciudad.⁶²⁹ Y como hemos dicho,⁶³⁰ en todas esas cosas [los gastos] están referidos al que actúa: quién es y de qué recursos dispone, ²⁵ pues deben ser dignos de estos y ser adecuados no solo a la obra sino también al que la hace. Por eso un pobre no puede ser magnífico, porque no cuenta con medios para hacer

siguen (b12-14) son discutidas, sobre todo las del giro «*hoion mégethos*» (vertido arriba como «por así decir, su magnitud») y la puntuación que debe acompañarlo.

625. No es posible reflejar en la traducción la paronomasia de «*lò méga*» («la grandeza»), «*megaloprepoûs*» («del magnífico») y «*mégethos*» («magnitud»).

626. Esto es, también el generoso, como se ha recordado poco más arriba, gasta «en las cosas que debe y como debe», pero en cantidades menores y, por tanto, sin el componente de grandeza o de magnitud del magnífico.

627. Más magnífico de como lo haría el que carece de esta virtud.

628. Como el sentido de la frase no es del todo satisfactorio Ramsauer ha conjeturado una laguna, quizá la desaparición del sujeto «*hē magaloprépeia*» = «la magnificencia», con lo que se tendría: «Y, entre los gastos, la magnificencia está en los que llamamos honrosos», etcétera.

629. Cf. la nota 619.

630. Al comienzo del capítulo, en 1122a24-26.

muchos gastos de modo conveniente. El que lo intenta es un insensato, pues [va] en contra de la conveniencia y de lo debido, mientras que es conforme a la virtud lo [que se hace] correctamente. Cuadra a los que ya cuentan con tales [recursos], sea por obra de ellos mismos o de sus antepasados o de aquellos con que están relacionados, y a los de familia noble, a los notables o a los de [situación] parecida, pues todas [esas condiciones] tienen grandeza y dignidad.

Tal [es], pues, ante todo, el magnificante, y en los gastos así [consiste], como hemos dicho,⁶³¹ la magnificencia, por ser los más grandes y honrosos.

³⁵ Y, entre los [gastos] privados [la magnificencia consiste
^{1123a} en] los que se hacen una sola vez, como una boda y los que haya de esa clase; o en lo que es de interés para la ciudad toda o para los de mejor posición; y en el recibimiento y la despedida de huéspedes extranjeros, o en los regalos y en la retribución de los regalos que se han recibido, pues el magnificante no es aficionado a gastar en beneficio propio sino ⁵ en el de la comunidad, y sus regalos tienen un cierto parecido con las ofrendas votivas.

También es propio del magnificante amueblar su casa en forma apropiada a su riqueza (pues también eso es una forma de decoro). Y prefiere gastar en obras duraderas (pues son las más bellas), y en cada caso lo que es apropiado, pues no son las mismas las [obras] que convienen a los dioses y ¹⁰ a los hombres, ni en un templo y en una tumba. Y como cada clase de gasto [puede ser] grande en su género, y el más magnificante <en general>⁶³² es el [gasto] grande en una cosa grande,⁶³³ y allí [el más grande es] el que en esas cosas

631. Poco más arriba, en 1122b19-23.

632. «haplō» = «en general» (o «en sentido absoluto»), es añadido de Bywater.

633. O: «en un [género] grande».

es grande,⁶³⁴ y [como] la grandeza que reside en la obra no es la misma que la que reside en el gasto (pues la pelota más bella o el jarrón más bello es magnificante como regalo ¹⁵ para un niño, aun cuando su valor es poco y mezquino); por eso⁶³⁵ es propio del magnificante obrar con magnificencia en el género [de cosas] en que lo haga (pues una cosa así no es fácil de sobrepasar) y en proporción con el valor del gasto.

Tal es, pues, el magnificante. El que, en cambio, se excede ⁶ y es vulgar, se excede, como hemos dicho,⁶³⁶ por gastar ²⁰ más de lo debido. Pues gasta mucho en ocasiones de gasto insignificantes, y hace ostentaciones fuera de tono; así, ofrece a sus amigos banquetes como de una boda, o, si patrocina comedias, hace que el coro ingrese vestido de púrpura, como en Megara.⁶³⁷ Y no hará todas esas cosas por lo noble del fin, ²⁵ sino para hacer ostentación de su riqueza y por creer que se lo admira por ellas. Y gasta poco en lo que debe gastar mucho y mucho en lo que debe gastar poco.

En cambio, el mezquino se queda atrás en todos [los aspectos], y tras hacer los gastos más grandes, echa a perder la belleza por una pequeñez, y sea lo que fuere lo que haga, lo hará vacilando y mirando el modo de gastar lo menos posible; y aun se lamentará por ello, y creará hacerlo todo más grande de lo que se debe.

Esos hábitos son, pues, vicios; sin embargo, no acarrearán mala fama por no ser dañinos para el prójimo ni demasiado inconvenientes.

634. Texto difícil. Las expresiones «allí» y «en esas cosas» parecen remitir a «en su género» (a11).

635. El párrafo contiene un anacoluto. En este lugar parece comenzar la apódosis: el «por eso» retoma las razones consignadas en lo que precede.

636. Más arriba, en 1122a31-33.

637. La comedia requería un vestuario modesto, de manera que el fastuoso vestuario púrpura desentonaría con las características del género. — Entre los atenienses los de Megara tenían fama de provincianos faltos de gusto.

III

7 La magnanimidad⁶³⁸ se refiere, a lo que parece aun por
 35 su nombre, a cosas grandes. Pero comprendamos ante todo
 1123^b a cuáles. Es lo mismo examinar el hábito o al que [actúa] de
 acuerdo con el hábito.⁶³⁹

Se tiene por magnánimo al que se considera a sí mismo
 digno de grandes cosas⁶⁴⁰ siendo [realmente] digno [de ellas],
 pues el que lo hiciese sin [que ello esté] de acuerdo con su
 dignidad, sería un necio, y ninguno de los que se ajustan a la
 virtud es necio o insensato.

5 Es, pues, magnánimo el que hemos dicho. El que es dig-
 no de cosas pequeñas y se considera digno de ellas, es razo-
 nable pero no magnánimo, pues la magnanimidad se da en
 la grandeza (tal como la belleza se da en un cuerpo grande;
 los [cuerpos] pequeños pueden ser elegantes o proporcion-
 dos, pero no bellos).⁶⁴¹ El que se considera digno de grandes
 cosas pero es indigno de ellas, es vanidoso (aunque no es va-
 nidoso todo el que se considera digno de cosas más grandes
 que aquellas de las que es digno). El que [se considera digno
 10 de cosas] más pequeñas que [aquellas de las que es] digno,
 es pusilánime, sean esas cosas grandes o medianas, o aun
 si, siendo digno de cosas pequeñas, se considera a sí mismo
 digno de menos; pero se diría que [es pusilánime] sobre todo
 el que es digno de grandes cosas, pues ¿qué haría si no fuera
 digno de tanto?

El magnánimo es, entonces, el extremo en grandeza,
 pero ocupa el lugar medio en cuanto a lo que se debe.⁶⁴²

638. Cf. la nota 351.

639. Esto es, en este caso, al propio magnánimo. En su mayor parte
 el desarrollo consistirá, en efecto, en un retrato de él.

640. La expresión griega conlleva la idea de que se reclama o se
 exige aquello de lo que se es digno.

641. Cf. *Poet* vii 1450b35-1451a6; *Pol* VII iv 1326a33.

642. Cf. *supra* II vi 1107a6-8.

pues se considera digno de acuerdo con su dignidad; los
 otros se exceden o se quedan atrás.

Entonces, si se considera a sí mismo digno de grandes co- 15
 sas, y sobre todo de las más grandes, y es [realmente] digno
 [de ellas], [lo] será sobre todo en relación con una sola. Ha-
 blamos de «dignidad»⁶⁴³ a propósito de los bienes externos;
 se puede considerar el más grande [de ellos] el que les asig-
 namos a los dioses y al que aspiran por sobre todo los [hom-
 bres] que ocupan una posición elevada,⁶⁴⁴ y [que] es recom-
 pensa [otorgada] a las [acciones] más nobles. Tal cosa son los
 honores.⁶⁴⁵ Ellos son, por cierto, el más grande de los bienes 20
 externos. Con los honores y los deshones está, por tanto, el
 magnánimo en la relación debida. Incluso sin una argumen-
 tación es manifiesto que los magnánimos se relacionan con los
 honores, pues de lo que más se consideran a sí mismos dignos
 <los grandes>⁶⁴⁶ es de los honores, pero según su dignidad.

El pusilánime se queda atrás tanto en relación consigo
 mismo cuanto en relación con la dignidad del magnánimo;
 el vanidoso se excede en relación consigo mismo, pero no 25
 en relación con el magnánimo.

Y el magnánimo, si es digno de las cosas más grandes,
 será el óptimo; el mejor es, en efecto, siempre digno de lo
 más grande, y [es digno] de las cosas máximas el óptimo. El
 magnánimo de verdad debe ser, entonces, bueno.

643. «*Αξία*» = «dignidad»; también «valor», «mérito»; y «precio» si
 se lo aplica a cosas.

644. Literalmente, «que ocupan una dignidad» (*αξιωμα*); la palabra
 se relaciona con «*αξία*»; cf. la nota precedente.

645. «*Τιμή*» = «el honor» o, más bien, «los honores» (que es como
 traduciremos la palabra todo el tiempo), es decir, las manifestaciones
 hechas por los otros hacia uno para expresar su reconocimiento del
 valor, el mérito o la dignidad (*αξία*) que uno posee. – Cf. *supra*, I v
 1095b24-25, e *infra*, IX ii 1165a27-29.

646. Bywater elimina estas dos palabras, que parecen derivar de
 una glosa en la que se deformó la palabra «*megaloopsykhos*» (= «mag-
 nánimos»).

- 30 Y cabe pensar que es propia del magnánimo la grandeza en cada virtud.⁶⁴⁷ No cuadraría para nada al magnánimo huir a la carrera⁶⁴⁸ o cometer injusticia, pues ¿para qué podría cometer acciones vergonzosas aquel para el que nada [es] grande?⁶⁴⁹ Si examináramos cada cosa en particular, se nos mostraría completamente ridículo un magnánimo que no fuese bueno.
- 35 No podría ser digno de honores si fuese malvado, pues los honores son recompensa de la virtud, y solo les son adjudicados
- 1124a a los buenos. La magnanimidad es, pues, como una especie de ornamento de las virtudes, pues las engrandece y no se da sin ellas. Por eso es difícil ser magnánimo de verdad, pues no es posible sin la perfección moral.⁶⁵⁰
- 5 Así pues, el magnánimo se relaciona más que nada con los honores y los deshones, y se complacerá moderadamente con los grandes honores que le tributen los virtuosos,⁶⁵¹ en la convicción de que recibe lo que le es propio o aun un poco menos, pues no puede haber honores dignos de la virtud completa. De todos modos los aceptará, por no poder
- 10 ellos tributarles algo mayor. Pero despreciará por completo los honores que vienen de [hombres] cualesquiera y por cosas pequeñas, pues no es de eso de lo que es digno; y lo mismo con los deshones, pues en relación con él no serán justos.

647. Como en el caso de la magnificencia, Aristóteles destaca la relación de la magnanimidad con la grandeza, aludida en cada caso en el primer componente del nombre de una y otra virtud: «es propio del magnánimo la grandeza» = «*megalopsýkhon* [...] *méga*»: cf. *supra*, ii 1122b12 y la nota 625.

648. Se sobreentiende que en las situaciones de peligro.

649. Cf. *infra*, 1125a3 y 14-15; y Platón, *República* VI 486a.

650. «Perfección moral» (o «nobleza moral») = «*kalokagathía*» (literalmente, la condición de «bello y bueno», *kalòs kai agathós*). La palabra expresó primeramente los valores particulares de la aristocracia, y en el siglo V a. C. pasó a significar la calidad moral positiva en general. – En el presente tratado no es término técnico. Cf. *infra* X ix 1179b10.

651. Cf. *supra*, I v 1095b28-29; Platón, *República* V 475a-b.

El magnánimo se relaciona, por tanto, más que nada con los honores, como hemos dicho;⁶⁵² pero además se conducirá con moderación para con la riqueza, el poder y toda forma de buena fortuna y de mala fortuna, como quiera que se dé, y no se alegrará demasiado si es afortunado ni se ape-
nará demasiado si es desafortunado. Tampoco está dispuesto hacia los honores como si fueran lo más grande.⁶⁵³ Pues el poder y la riqueza son elegidos a causa de los honores; al menos, quienes los ostentan, desean que se los honre a causa de esas cosas. Pero para quien hasta los honores son algo pequeño, también [son pequeñas] las demás cosas. Por eso se le tiene por desdeñosos.

Se cree comúnmente también que los bienes de la fortuna⁶⁵⁴ contribuyen a la magnanimidad. En efecto, los de origen noble se consideran dignos de honores, lo mismo que los que ejercen el poder y los ricos, pues se hallan en una posición superior, y todo lo que es superior en algún bien, es más honorable. Por eso los [bienes] de esa clase⁶⁵⁵ hacen más magnánimos a los hombres, pues algunos los honran por ellos. Pero en verdad el único honorable es el bueno,²⁵ por más que los que tienen ambas cosas se consideran dignos de más honores. Pero los que sin virtud poseen bienes de esa clase, ni con justicia se consideran a sí mismos dignos de grandes cosas, ni es acertado que se los llame «magnánimos», pues sin la virtud completa esas cosas no pueden ser.³⁰ Y los que poseen bienes de esa clase se vuelven desdeñosos y soberbios, pues sin virtud no es fácil sobrellevar convenientemente los bienes de la fortuna. Como son incapaces

652. Poco más arriba, en 1123b22-23.

653. Ramsauer, y otros después de él, eliminan el «*hōs*» (b17) y le dan a la construcción un sentido concesivo: «a pesar de que son lo más grande».

654. «Los bienes de la fortuna» = «*tà eutykhémata*»: la palabra implica que se trata de bienes que le llegan a uno en forma azarosa o accidental.

655. Esto es, los arriba mencionados bienes de la fortuna.

1124b de comportarse y creen que están por encima de los demás, los desprecian, y obran a su antojo; imitan al magnánimo sin ser semejantes a él, y lo hacen en todo lo que pueden; por cierto, no obran de acuerdo con la virtud, pero desprecian a los demás. El magnánimo desprecia de manera justa (pues su opinión es verdadera), pero el común de los hombres [lo hace] al azar.⁶⁵⁶

[El magnánimo] no se expone a los peligros por cosas menudas, ni ama los peligros, porque son pocas las cosas que aprecia, pero enfrenta los peligros por cosas de importancia, y cuando se halla en ellos, no se cuida de su vida, en la idea de que no es digno vivir a toda costa.

Y es capaz de hacer beneficios, pero se avergüenza de 10 recibirlos, pues lo primero es propio del que es superior, y lo segundo, de quien es inferior. Y devuelve los beneficios con creces, pues de esa manera el primero [en beneficiar]⁶⁵⁷ tendrá una deuda con él y será el beneficiado. Además, según se admite, [el magnánimo] recuerda los beneficios que ha hecho pero no los que ha recibido (pues el que los recibe es inferior al que los hace, y él quiere ser superior), y escucha con agrado [hablar] de los unos y sin agrado de los otros. Por 15 eso Tetis no le menciona a Zeus los beneficios,⁶⁵⁸ y tampoco los espartanos al dirigirse a los atenienses,⁶⁵⁹ sino los que habían recibido.

656. Como se ha destacado desde el comienzo del capítulo, el magnánimo tiene conciencia de la grandeza de la virtud; frente a eso todo le resulta, con razón, más o menos pequeño y desdeñable; el resto de los hombres desdeña sin contar con ese criterio.

657. Literalmente, el que «tomó la iniciativa» (y benefició al magnánimo, y al que este le retribuye los beneficios con creces).

658. Que ella le había hecho a Zeus: su hijo Aquiles le había sugerido que lo hiciera (*Ilíada* I 394-406), pero cuando está ante Zeus, Tetis alude a ellos muy rápida y genéricamente (I 503-504).

659. Al parecer, en el 370 a. C., cuando les pidieron ayuda contra los tebanos.

Es también propio del magnánimo no necesitar de nadie, o solo de mala gana, pero servir [a otro] con buena disposición; y ser altivo con los poderosos y prósperos, pero moderado con los de condición media, pues ser superior a aquellos es difícil y respetable, pero a estos, fácil. Y mostrarse grave ante aquellos no es innoble, pero es vulgar hacerlo entre los humildes, lo mismo que manifestar fuerza con los débiles.

Y no ir a los lugares de honor o donde otros son los primeros; y ser indolente y tardo, salvo donde [se trata de] un honor o un hecho de importancia; y ser de pocas acciones, 25 pero grandes y renombradas. Le es necesario manifestar su odio y su amistad (pues ocultarlos es característico del que teme, y [es también característico del que teme] descuidar la verdad más que la opinión).⁶⁶⁰ Habla y obra abiertamente (habla con libertad, pues es desdeñoso, y es veraz, salvo en 30 las cosas en que por ironía no [lo es]⁶⁶¹ al dirigirse al común de los hombres).⁶⁶² Y le es imposible vivir sometido a otro⁶⁶³ que no sea su amigo, pues [eso] es de esclavos (por eso todos 1125a los aduladores son serviles, y los humildes, aduladores.) Ni es inclinado a la admiración, pues para él nada es grande. Ni es rencoroso, pues no es de un magnánimo recordar las cosas, sobre todo si son malas, sino más bien desdeñarlas. Tampoco habla acerca de los hombres, pues no hablará ni s

660. Ese es el texto si se lee, con Bywater, «*amelein*», pero también es posible leer «*mēlein*» («preocuparse»), en cuyo caso el paréntesis debiera cerrarse después de «teme» y entenderse que el sujeto es el magnánimo: «se preocupa por la verdad más que por la opinión».

661. Bywater elimina las palabras «*eirōneia de*» (= «y la ironía») que aparecen en este lugar. Se puede leer también «*eirōna de [pròs tous polloùs]*», en cuyo caso se tiene: «pero es irónico al dirigirse al común de los hombres».

662. Acerca de la veracidad y la ironía, cf. *infra*, vii.

663. Ese parece ser el sentido más probable de «*pròs allon mè dýnasthai zēn*».

acerca de sí mismo ni de otro, pues no le preocupa ni que se lo elogie ni que se censure a los demás. Tampoco es inclinado al elogio. Por eso tampoco es maledicente, ni siquiera respecto de los enemigos, salvo por insolencia.⁶⁶⁴

En relación con las cosas necesarias o insignificantes es el
10 menos propenso al lamento y a la súplica, pues comportarse de esa manera es propio del que se afana por ellas; y es tal que más bien posee cosas bellas e improductivas que útiles y provechosas, pues [eso] es más propio del [hombre] independiente.⁶⁶⁵

Se acepta que es propio del magnánimo el movimiento pausado, la voz grave, y el habla calma, pues el que pone
15 afán en pocas cosas no es apresurado, ni vehemente el que piensa que nada es grande. La voz aguda y la precipitación derivan de eso.⁶⁶⁶

9 Tal es, entonces, el magnánimo. El que se queda atrás es pusilánime, y el que se excede, vanidoso. Ahora bien, tampoco estos⁶⁶⁷ son tenidos por malos (pues no hacen ningún mal) sino por equivocados. En efecto, el pusilánime, a pesar de que es digno de bienes, se priva a sí mismo de aquellos
20 [bienes] de los que es digno, y causa la impresión de que hay algo malo en él por no considerarse digno de ellos y por desconocerse a sí mismo, pues [si se conociese,] apetecería las cosas de que es digno, puesto que se trata de bienes. Con todo, no se los considera necios sino más bien temerosos. Pero se cree que esa opinión⁶⁶⁸ los hace peores, pues cada

664. Esto es, probablemente, en presencia del enemigo y no en su ausencia como es el caso del maledicente.

665. «Independiente» = «*autárkēs*»; cf. la nota 104.

666. La expresión de Aristóteles es un tanto elíptica: el tono de voz elevado y la precipitación al caminar derivan de rasgos de carácter opuestos a los del magnánimo. - Cf. *GA V* vii 786b35-787a2.

667. Es decir, como tampoco era el caso de los mezquinos y los vulgares; cf. *supra*, ii 1123a31-33.

668. La que el pusilánime tiene de sí mismo.

clase [de hombres] aspira a las cosas que corresponden a su ²⁵ dignidad, y [los pusilánimes] se abstienen de las acciones y de los cometidos nobles en la idea de que son indignos [de ellos]; y lo mismo de los bienes externos.

En cambio, los vanidosos son necios y no se conocen a sí mismos, y eso es manifiesto, pues se empeñan en cosas honrosas aunque no son dignos,⁶⁶⁹ y en seguida son desmentidos. Y se adornan en la vestimenta, en la figura y en cosas ³⁰ así. Y quieren que sus bienes de fortuna⁶⁷⁰ sean manifiestos, y hablan acerca de [esos bienes] en la idea de que por ellos se los honrará.

Pero la pusilanimidad se contrapone más a la magnanimidad que la vanidad, pues está más difundida y es peor.

La magnanimidad se refiere, pues, a los grandes honores, como hemos dicho.⁶⁷¹

35

IV

También en relación con ellos⁶⁷² hay, a lo que parece, ¹⁰ cierta virtud, como dijimos en las primeras secciones,⁶⁷³ ^{1125b} que se diría que guarda con la magnanimidad una relación de vecindad como la que mantiene la generosidad con la magnificencia. En efecto, estas dos⁶⁷⁴ están alejadas de lo que es grande y nos disponen como es debido hacia las cosas ⁵ moderadas y pequeñas. Tal como en el tomar y dar dinero

669. Así según el texto de Bywater; es posible leer también «*hōs*» (= «como») en lugar de «*ou*» (= «no»), en cuyo caso se tiene: «como si fueran dignos».

670. Cf. la nota 654.

671. *Supra*, a lo largo de 1123a34-b24.

672. Con los honores, mencionados en la línea precedente.

673. Cf. *supra*, II vii 1107b21-1008a4.

674. La generosidad y la virtud de la que se ha comenzado a hablar.

hay una medianía, un exceso y un defecto, así también en el apetito de honores hay un más y un menos de lo que se debe, y un de donde se debe y un como se debe. En efecto, censuramos al ambicioso⁶⁷⁵ en la idea de que aspira a los honores más de lo que se debe y donde no se debe, y al falto de ambiciones porque prefiere no ser honrado ni aun por los [actos] nobles.

A veces elogiamos, en cambio, al ambicioso por ser viril y amante de lo noble, y al falto de ambición por ser mesurado y prudente, como dijimos también en las primeras secciones.⁶⁷⁶ Y es evidente que, por ser multívoca la expresión «amante de tal o cual cosa», no siempre aplicamos «ambicioso»⁶⁷⁷ al mismo, sino que cuando elogiamos [lo aplicamos] al que [lo es] más que el común de los hombres, y cuando censuramos, al que [lo es] más de lo que se debe. Y como la medianía carece de denominación, los extremos parecen disputarse el lugar como si estuviera abandonado.⁶⁷⁸

Pero en lo que hay exceso y defecto, hay también punto medio; y se desean los honores más y menos [de lo que se debe]; también es posible, por tanto, [hacerlo] como se debe. El hábito que se elogia es, pues, ese, que es la medianía, sin denominación, respecto de los honores. En relación con la ambición, aparece como falta de ambición, y en relación con la falta de ambición, aparece como ambición, y en relación con ambas cosas, [aparece] en cierto modo como ambas a la vez.

Eso se da, a lo que parece, aun en las otras virtudes. Pero en este caso es manifiesto que los extremos se contraponen porque el medio no recibió una denominación.

675. Como ya hemos señalado, «ambicioso» traduce «*philótimos*» = «amante de los honores».

676. *Supra*, en II vii 1107b33-1108a4.

677. Téngase en cuenta lo señalado en la nota 675.

678. Cf. *supra*, II vii 1107b32-1108a2.

V

La apacibilidad es la medianía en relación con la ira.⁶⁷⁹ Como el punto medio carece de denominación, y prácticamente también los extremos, aplicamos al punto medio [la denominación de] «apacibilidad» a pesar de que se inclina hacia el defecto, el cual carece de denominación.

Se podría llamar al exceso «irascibilidad», pues el afecto es la ira, y las cosas que la producen, muchas y diferentes.⁶⁸⁰

Así pues, el que se aíra por las cosas por las que se debe y contra los que se debe, y como se debe, cuando y durante el tiempo que se debe, es elogiado. Ese sería, pues, apacible si [es] en efecto la apacibilidad [lo que] se elogia. Pues el apacible quiere estar libre de inquietud y no dejarse llevar por el afecto, sino irritarse del modo, y por las causas y durante el tiempo que la razón mande. Pero causa más bien la impresión de que yerra por defecto, pues el apacible no es vengativo, sino más bien indulgente.

El defecto (sea una especie de incapacidad de airarse o lo que fuere) es censurado. Pues los que no se aíran por las cosas por las que se debe son tenidos por necios, como los que no lo hacen como se debe ni cuando se debe ni contra quienes se debe, pues dan la impresión de que no sienten ni se duelen, y de que, como no se aíran, son incapaces de defenderse; y soportar que a uno se lo insulte y contemplar con indiferencia que [se insulte] a los suyos es, en la opinión de todos,⁶⁸¹ servil.

679. Aristóteles emplea el plural («*orgás*» = «iras»), lo cual sugiere que acaso esté pensando en las diversas manifestaciones o formas de este afecto. — La ira (*orgê*) es definida en *Rhet* II ii 1378a30-32 como «apetito penoso de venganza manifiesta a causa de una ofensa manifiesta hacia uno o hacia alguno de los nuestros, no estando la ofensa justificada». Cf. *Top* IV v 127b30 y *De an* II vii 1378a30-32.

680. Cf. *Rhet* II ii 1378b10-1379a10.

681. «Dan la impresión» y «en la opinión de todos» traducen los dos

El exceso se da en todos [los aspectos mencionados] (esto es, contra quienes no se debe, por las cosas por las que no se debe, más de lo que se debe, más rápido y por más tiempo [de lo que se debe]); sin embargo, no se da [en] todos [esos aspectos] a la vez en un mismo [hombre], pues no es posible, porque el mal se destruye aun a sí mismo, y, si se da entero, es intolerable.

Así pues, los *irascibles* se aíran pronto y contra los que no se debe, por las cosas por las que no se debe y más de lo que se debe; pero se calman pronto, lo cual es lo mejor que tienen. Eso les pasa porque no contienen la ira, sino que, por su vehemencia, reaccionan abiertamente, y a continuación se apaciguan. Los *coléricos* son extremadamente vehementes e irascibles contra todo y por todo; de ahí su nombre.⁶⁸² Los *amargados* son difíciles de apaciguar, y permanecen airados mucho tiempo porque contienen su impulso; el reposo les llega cuando se desquitan, pues la venganza hace que la ira cese, porque produce placer en lugar de dolor; mientras eso no ocurre, mantienen la pesadumbre, y como esta no se hace manifiesta, tampoco nadie intenta disuadirlos; y digerir la ira que se tiene consigo requiere tiempo. Los de esa clase son los más molestos para sí mismos y para sus amigos más cercanos. Y llamamos *difíciles* a los que se irritan por las cosas por las que no se debe, más de lo que se debe y por más tiempo, y no cambian su estado sin una venganza o un castigo.

A la apacibilidad contraponemos más el exceso, porque es más frecuente (pues desquitarse es más humano) y los «difíciles» son peores para la convivencia.⁶⁸³

valores que en estas líneas parece tener al mismo tiempo el «*dokein*» de *a6*. – Cf. *Gorgias* 483b.

682. «*Akrókholois*», de «*ákrōs*» = «extremo», y «*khólos*» = «cólera».

683. Peores que los que incurren en el defecto, el cual no hace que el que lo padece no pueda convivir con los demás.

Pero también por lo que decimos [ahora] es evidente lo que hemos dicho en las secciones precedentes,⁶⁸⁴ esto es, que no es fácil determinar cómo, contra quiénes, por qué cosas y cuánto tiempo hay que airarse, ni hasta qué punto se lo hace correctamente o se yerra. Pues el que se desvía un poco, para más o para menos, no es censurado, y a veces elogiamos a los que se quedan atrás y decimos que son «apacibles», y llamamos «viriles» a los que se irritan, en la idea de que son capaces de mandar. No es fácil, por tanto, indicar en una definición cuánto y cómo debe uno desviarse para ser censurado, pues el juicio depende de las [circunstancias] particulares y de la percepción.⁶⁸⁵ Pero al menos es evidente que es elogiable el hábito medio, según el cual nos airamos contra los que se debe, por las cosas por las que se debe, como se debe (más las restantes [precisiones] de este tipo); y que los excesos y los defectos son, en cambio, censurables: poco, si son leves; más, si son mayores; y mucho, si son graves. Es claro, pues, que hay que atenerse al hábito medio.

Hemos tratado, pues, de los hábitos referentes a la ira. 10

VI

En el trato, es decir, en la vida en común y el intercambio de palabras y de acciones, a unos se los tiene por obsesivos: son los que, para complacer, lo aprueban todo y en nada contrarían, sino que piensan que no deben causar ningún pesar en aquellos con quienes se encuentran; a otros, que, por el contrario, se oponen en todo y no sienten la menor inquietud si causan pesar, se los llama «intratables» y «pendencieros». 12

684. Cf. *supra*, II ix 1109b14-26, párrafos de los que lo que sigue es reiteración en parte literal.

685. «Percepción» = «*aisthēsis*»; cf. *supra*, II ix 1109b23 y la nota 378.

No es incierto que los hábitos mencionados son censurables y que el que debe elogiarse es el que está en el medio de ambos, de acuerdo con el cual se aprueban y se reprueban las cosas que se debe y como se debe. [A ese hábito] no se le ha dado denominación alguna, aunque se asemeja más que a nada a la amistad,⁶⁸⁶ pues el que se ajusta a ese hábito medio es, si se añadiera el aprecio, tal como ese al que llamamos «un buen amigo». Pero [el hábito en cuestión] difiere de la amistad, porque se da sin afecto y sin aprecio hacia aquellos con quienes se trata, pues [el que lo posee] acoge cada cosa como es debido, no por amor o por odio, sino por ser tal ²⁰ [como es]. Pues lo hará del mismo modo con desconocidos y con conocidos, con allegados y con extraños, con la salvedad de que en cada caso lo hará como conviene, pues no corresponde mostrarse solícito del mismo modo para con los allegados que para con los extraños, ni tampoco molesto.

Hemos dicho, pues, en general, que tratará con los demás como se debe, y tendrá en la mira no⁶⁸⁷ causar pesar o causar agrado en relación con lo [que es] noble y conveniente. ³⁰ Pues, a lo que parece, [este hábito] se refiere a los placeres y los pesares que se dan en el trato con los demás.⁶⁸⁸ [El que posee tal hábito] desaprobará, de esos [placeres y pesares], todos los que para él no es bueno o es dañino compartir, y preferirá causar pesar;⁶⁸⁹ y si [alguno de aquellos placeres y pesares] le causa al que actúa un descrédito, y no pequeño, o un daño, y la oposición [de parte del hombre amable], en ³⁵ cambio, un pequeño pesar, [el amable] no [lo] admitirá, sino que [lo] desaprobará.

Su trato será diferente con los poderosos y con el común o con personas que le son más o le son menos conocidas; lo

686. Cf. la nota 361.

687. Algunos editores leen «é» (= «o») en lugar «mé» (= «no»), con lo que se tiene: «o causar pesar o causar agrado».

688. Es decir, ese es su ámbito o esfera específica.

689. Causar pesar, con el eventual rechazo, a la persona con la cual trata.

mismo según las demás diferencias, dándole a cada clase [de ^{1127a} hombres] lo que es conveniente y, en principio, eligiendo causar agrado y evitando causar pesar; pero atendiendo a las consecuencias si son de más importancia; me refiero a lo bueno y a lo útil. Y causará pequeños pesares con vistas a un ⁵ placer posterior más grande.

Tal es, entonces, el que ocupa el lugar medio; no ha recibido, empero, una denominación. De los complacientes, el que mira al agrado sin ninguna otra causa, es el obsequioso; el que [lo hace] para obtener algún provecho en dinero o en lo que [se consigue] mediante el dinero, es el adulador, y hemos dicho⁶⁹⁰ que el que todo lo contradice es intratable ¹⁰ y pendenciero. Es claro que los extremos se contraponen el uno al otro por carecer de denominación el punto medio.

VII

Más o menos con las mismas cosas⁶⁹¹ se relaciona la medianía de la jactancia <y la ironía>,⁶⁹² y también ella carece de denominación. No [estará] mal examinar también los ¹⁵ [hábitos] de esta clase, porque después de pasar revista a [los casos] particulares conoceremos mejor lo concerniente al carácter; y nos convenceremos de que las virtudes son medianías tras haber visto que es así en todos los casos.

Hemos hablado,⁶⁹³ pues, de los que en la convivencia tratan [con los demás de diversas maneras] en lo que concierne al placer y el pesar. Hablemos [ahora] acerca de los

690. Al comienzo del capítulo, en 1126b14-16.

691. Las mismas cosas que forman el dominio de la virtud anterior y han sido señaladas *supra*, vi 1126b11-12: «el trato, es decir, la vida en común y el intercambio de palabras y de acciones».

692. Añadido admitido por casi todos los editores. – Acerca de la ironía, cf. la nota 357.

693. A lo largo del capítulo precedente.

que dicen la verdad y de los que mienten, [y ello] asimismo
 20 en sus palabras y en sus acciones, es decir, en la forma en
 que se muestran.⁶⁹⁴

Pues bien, se considera que es jactancioso el que finge
 [cualidades] prestigiosas que no tiene, o [finge] que son más
 grandes que las que tiene. El irónico, al contrario, niega las
 que tiene o las empequeñece. El que ocupa el lugar medio
 es uno que se muestra tal como es,⁶⁹⁵ veraz en la vida y en
 25 los dichos, y admite los [atributos] que tiene, [y no finge que
 son] ni más grandes ni más pequeños.

Se puede hacer cada una de esas cosas⁶⁹⁶ con vistas a algo
 o no. Y a no ser que actúe con algún fin, cada uno dice y
 hace cosas tales cual él es, y vive así.⁶⁹⁷ Mas de por sí la men-
 tira es baja y censurable, y la verdad noble y elogiada. De
 30 igual modo, el veraz, que ocupa el lugar medio, es digno de
 elogio, y los dos que mienten, censurables, pero más el jac-
 tancioso. Hablemos de uno y otro, pero primero del veraz.

No hablamos del [hombre] que dice la verdad en los
 contratos ni en las cosas que conciernen a la justicia y la in-
 1127b justicia (pues esto pertenecería a otra virtud),⁶⁹⁸ sino del que,

694. Literalmente «en el fingimiento» (*tôi prospoiēmati*), pero el sentido parece verse mejor reflejado en el giro que hemos empleado arriba. No obstante, en lo que resta del capítulo hemos traducido el verbo «*prospoioūmai*» como «fingir».

695. El giro «que se muestra tal como es» es la traducción tal vez más atinada de «*authékastos*». Otras traducciones posibles son «franco», «simple», «sincero».

696. Decir la verdad o mentir acerca de sí mismo.

697. La observación parece referirse al mentiroso: en principio dice y hace las cosas que corresponden a su carácter de mentiroso, es decir, miente, pero, si tiene una segunda intención, puede ser que, llegado el caso, diga la verdad, esto es, que sea veraz por accidente. Cf. *Met V* xxix 1025a1-14.

698. Precisamente a la virtud de la justicia, de la que se trata en el siguiente libro V.

en cosas en que nada de esa índole tiene importancia,⁶⁹⁹ es
 veraz tanto en sus palabras cuanto en su vida porque por há-
 bito es tal. Cabe admitir que el que es así, es honrado, pues
 el amigo de la verdad, si dice la verdad aun en las cosas en
 las que no tiene importancia [hacerlo], con más razón dirá la
 verdad en las cosas en las que [eso] tiene importancia, pues
 se guardará de la mentira como de una cosa vergonzosa, de 5
 la cual se guardaba ya por lo que ella es. El que es de esa
 clase, es digno de elogio. Y se inclina más bien a atenuar la
 verdad; eso es manifestamente más atinado, porque las exa-
 geraciones son desagradables.

El que, sin tener en vista otra cosa, finge [atributos]
 más grandes que los que tiene, causa la impresión de ser 10
 [un hombre] despreciable (pues de otro modo no hallaría
 placer en la mentira); pero es claro que es más vanidoso
 que malo. Pero si es con vistas a otra cosa, el que [lo hace
 con vistas] al prestigio o a los honores, no es <como el
 jactancioso>⁷⁰⁰ demasiado censurable; pero [el que lo hace
 con vistas al] dinero o a lo que atañe al dinero, es más in-
 decoroso (el jactancioso no está en la capacidad sino en la
 elección, pues se es jactancioso por el hábito y porque se es
 de esa índole),⁷⁰¹ tal como también es embustero el que se
 complace en la mentira misma y el que apetece prestigio o 15
 ganancia. Ahora bien, los que se jactan para obtener presti-
 gio, fingen cosas por las que se elogia o se felicita; en cam-
 bio, los que [lo hacen] para obtener ganancia, fingen cosas
 de las que el prójimo puede sacar provecho y cuya falsedad
 puede ocultarse; por ejemplo, que se es adivino, sabio o 20

699. Esto es, según parece, en los casos en que mentir no supone transgredir ninguna ley.

700. Estas palabras son dudosas.

701. La frase, aunque auténtica, parece estar fuera de lugar. — Es la elección, o la intención, de mentir lo que define al jactancioso o, en general, al mentiroso. Cf. *Top IV* v 126a30-b2; *Met IV* ii 1004b22-26; *Rhet I* i 1355b17-21.

médico. Por eso la mayoría finge cosas así y se jacta de ellas; en ellas se da, en efecto, lo que hemos mencionado.⁷⁰²

Los irónicos, que hablan empujando sus cosas, se muestran como de carácter más agradable, pues se considera que no hablan para obtener ganancia sino que evitan la ostentación. Estos disimulan más que nada las cosas que dan prestigio, como hacía Sócrates. A los <que fingen>⁷⁰³ cosas insignificantes y notorias, se los llama «afectados», y son más despreciables. A veces eso aparece como jactancia, como la vestimenta de los espartanos,⁷⁰⁴ pues no solo es jactancioso el exceso sino también el quedarse demasiado atrás. Pero los que hacen de la ironía un uso moderado y la aplican a cosas que no son demasiado comunes y notorias, se muestran agradables.

Al veraz parece contraponerse el jactancioso, pues es peor.⁷⁰⁵

VIII

14 Como en la vida hay pausas para el descanso, y en ellas esparcimiento acompañado de diversión, se admite que también allí hay un modo de trato conveniente en cuanto a la clase de cosas que se deben decir y al modo [de hacerlo]; lo mismo vale para el escuchar.⁷⁰⁶ Y habrá una diferencia también según la cualidad de aquellos a quienes se dirige

702. Es decir, que pueden ser beneficiosas para el otro y su falsedad puede pasar inadvertida.

703. Vahlen propuso eliminar el «*prospoioúmenoî*» (= «que fingen»), que traen los manuscritos y suponer un «*aparnóúmenoî*» (= «que disimulan», del mismo verbo de la oración anterior) tácito, lo cual da un sentido quizá más aceptable.

704. Cuya ostensible sencillez denotaba orgullo.

705. Peor que el irónico.

706. «Escuchar» tiene en este contexto el sentido de «admitir que se diga de uno».

la palabra y de aquellos a quienes se escucha. Y es evidente que también en esas cosas hay un exceso y un defecto del punto medio.

Pues bien, los que se exceden en lo risible son tenidos por bufones y vulgares, pues desean a toda costa lo risible y se proponen más suscitar risa que decir cosas decentes y no causar pesar al que es objeto de la burla. En cambio, los que no dicen por su parte nada risible y se irritan con quienes lo hacen, son tenidos por rústicos y rígidos. A los que bromean de manera conveniente se los llama «graciosos», como [si se dijera] «versátiles»,⁷⁰⁷ pues se considera que tales movimientos lo son del carácter, y como los cuerpos se juzgan por sus movimientos, de igual modo [se juzgan] los caracteres. Pero como lo risible es cosa difundida y los más se regocijan con la broma y la burla más de lo que se debe, también a los bufones se los llama «graciosos», en la suposición de que son de buen gusto. Pero es claro, por lo que hemos dicho, que difieren, y no poco.

También es propio del hábito medio el tacto,⁷⁰⁸ y del [hombre] de tacto, decir y escuchar cosas que cuadran al que es honesto y libre, pues hay ciertas cosas que son apropiadas para que un [hombre] así diga y escuche en tono de broma, pero la broma del hombre libre difiere de la del servil, y la del educado de la del que no lo es. Se lo puede ver aun en las comedias antiguas y en las nuevas,⁷⁰⁹ en efecto, para los

707. En la línea precedente, «gracioso» traduce «*eutrápelos*», esto es, literalmente, «ágil», «que se vuelve con facilidad»; en uno de sus sentidos derivados, y figurados, con que se la emplea en este contexto, la palabra tiene el significado de «de espíritu flexible y versátil», «ingenioso». Aristóteles destaca ahora su sentido primitivo mediante el término «*eútropos*» (= «versátil»), del mismo origen (esto es, de «*eîs*» = «bien», y «*trépo*» = «girar», «volver»). Cf. *infra*, X vi 1176b12-16, y *Rhet* II xii 1389b11-12.

708. «Tacto» = «*epidexiôfê*»; cf. *Reth* II iv 1381a32-35.

709. La distinción no se corresponde con la hoy usual entre la comedia «antigua» y la «nueva» (esta es posterior a Aristóteles), sino

[autores de las comedias antiguas] era gracioso el lenguaje obsceno, mientras que para los [de la nueva] lo es más bien la insinuación, y la diferencia entre estas cosas no es pequeña en relación con la decencia.

25 ¿Se debe definir, entonces, al que bromea de manera correcta, por [el rasgo de] decir cosas que para el hombre libre no son inconvenientes, o por [el de] no causar pesar al oyente y aun agradarle? ¿O también una cosa tal⁷¹⁰ es indeterminada, porque lo detestable y lo placentero difieren de una persona a otra? Y son también cosas de esa clase⁷¹¹ las que escuchará [el hombre libre], pues las cosas que tolera escuchar son, según se admite, las mismas que hace. Desde luego, no hará todas [las bromas], pues la burla es una forma
30 de insulto, y los legisladores prohíben que se digan ciertos insultos, y acaso también debieran [prohibir] hacer [ciertas] bromas. Ahora bien, el hombre de buen gusto y libre se comportará como si él fuera una ley para sí mismo.

Tal es, pues, el que ocupa la posición media, ya sea que se lo llame «[hombre] de tacto» o «gracioso». El bufón es dominado por lo risible, y no prescinde ni de sí mismo ni
35 de los demás si va a causar risa, y [ello] diciendo cosas que el hombre de buen gusto no diría, y algunas que ni siquiera
1128b escucharía.⁷¹² En cambio, el rústico es inapropiado para conversaciones así, pues no aporta nada y se disgusta por

entre la antigua y la media. De *Poet* v 1449b6-9 parece desprenderse que para Aristóteles es la producción de Crates, a mediados del siglo V a. C., la que marca un cambio en la forma de contruir comedias, el abandono de un estilo de comicidad agresiva, directa y, como se destaca aquí, obscena, y, con ello, el inicio de la comedia que aquí se llama «nueva».

710. Esto es, el rasgo expresado en la segunda alternativa. Para Aristóteles, la definición correcta es la primera.

711. Es decir, cosas que tampoco son inconvenientes para un hombre libre y de buen gusto.

712. Cf. la nota 706.

todo. Y se considera que la pausa y la diversión son necesarias de la vida.

Hemos mencionado, pues, tres medianías de la vida;⁷¹³ todas se refieren al intercambio de palabras y de acciones; 5 difieren en que una se relaciona con la verdad y las otras con el placer; y de las que se relacionan con el placer, una se da en la diversión, y la otra en el trato que corresponde a [un aspecto] diferente de la vida.⁷¹⁴

IX

No cabe hablar del pudor⁷¹⁵ como de una forma de la
10 virtud, pues se asemeja más a un afecto que a un hábito.⁷¹⁶ En todo caso, se lo define⁷¹⁷ como un temor a la mala reputación, y se produce de manera muy parecida al temor por las cosas terribles; en efecto, los que se avergüenzan, se sonrojan, y los

713. De la vida privada y cotidiana: la amabilidad, la veracidad y la gracia.

714. Esto es, al aspecto serio. La medianía correspondiente es la amabilidad.

715. Aristóteles emplea de manera al parecer indistinta los términos «*aidōs*» («pudor») y «*aiskhýnē*» («vergüenza»); cf. *a21*, 22; 28, 29, y los cognados de ambos («*aidēmōn*», «*aiskhýnomai*», etc.). «*Aidōs*» parece haber estado asociada primero al temor al descrédito (*adoxía*) que una acción posible podía acarrear al agente, mas, a juzgar por la definición de «*aiskhýnē*» que se lee en *Rhet* II vi 1383b12-14, esta noción parece haber absorbido a la de «*aidōs*» para abarcar tanto las acciones posibles o futuras cuanto las presentes y las pasadas: «Entendamos por vergüenza un pesar o inquietud referente a los [actos] malos, presentes, pasados o futuros, que parecen llevar al descrédito». – Solo *infra*, en X ix 1179b11-12 pareciera insinuarse un matiz diferencial entre «pudor» y «vergüenza».

716. En II v 1105b28-1106a13 se ha establecido que la virtud es hábito (*héxis*), y no un afecto (*páthos*).

717. Cf. Platón, *Leyes* 646e, y *Top* IV v 126a5-12.

que temen a la muerte, empalidecen.⁷¹⁸ Las dos cosas se presentan, por tanto, como corporales en cierto sentido,⁷¹⁹ lo cual
15 se tiene por más propio del afecto que del hábito.

Ese afecto no armoniza con toda edad sino con la juventud. En efecto, pensamos que las [personas] de esa edad deben ser pudorosos, pues, por vivir según la pasión, cometen muchos errores, pero el pudor se lo impide. Y, de los jóvenes, elogiamos a los pudorosos, pero nadie elogiará a uno de
20 más edad por [ser] vergonzoso, pues pensamos que no debe realizar ninguna acción por la que [se sienta] vergüenza. La vergüenza tampoco es propia del [hombre] bueno si en efecto surge a causa de los [actos] malos (pues no se deben realizar [actos] así; no importa si unos son en verdad vergonzosos y otros [lo son] según la opinión, pues no se deben realizar ni
25 unos ni otros, de modo que no haya que avergonzarse).

En cambio, es propio del malvado ser de índole tal de realizar un acto vergonzoso. Pero es absurdo pensar que se es bueno por hallarse en una disposición tal de avergonzarse en caso de realizar un acto de esa clase, pues el pudor es por
30 los [actos] voluntarios, y el [hombre] bueno nunca cometerá voluntariamente [actos] malos. [Solo] hipotéticamente podría la vergüenza ser algo virtuoso, esto es, [el hombre bueno], si realizara [un acto malo], se avergonzaría; pero en relación con las virtudes eso no es válido. Y si la desvergüenza, esto es, no sentir vergüenza por realizar [actos] vergonzosos, es una cosa mala, no por eso es virtuoso avergonzarse por
35 realizar [actos] así. Tampoco la continencia es una virtud, sino una especie de mezcla; pero [eso] se mostrará más adelante.⁷²⁰ ahora hablemos de la justicia.⁷²¹

718. Cf. *Cat* viii 9b11-33; 9b35-10a5, y *Reth* II vi 1384a33-36.

719. Cf. *De an* I i 403a16-19.

720. «Una especie de mezcla» porque en la continencia coexisten el saber de lo que es correcto y la propensión a hacer lo contrario; cf. *infra*, VII i-x.

721. Se echa de menos el tratamiento de la indignación (*némesis*),

LIBRO V

I

1129a

A propósito de la justicia y la injusticia debemos investigar a qué clase de acciones se refieren de hecho, qué clase de medianía es la justicia, y de qué [extremos] es punto medio
5 lo justo. Nuestra investigación se ha de atener al mismo método que las precedentes.⁷²²

Pues bien: vemos que con «justicia» todos quieren decir un hábito por el cual [los hombres] están dispuestos a realizar [actos] justos, realizan actos justos, y quieren las cosas justas; del mismo modo, a propósito de la injusticia: [se admite que es el hábito] por el cual [los hombres] cometen injusticia y quieren las cosas injustas.

Demos por válido, pues, en primer lugar, también nosotros eso como esbozo general.

No es, en efecto, el mismo el caso de las ciencias y el de las capacidades que el del hábito, pues, según admitimos, la capacidad y la ciencia de los contrarios es la misma, mientras que el hábito de uno de los contrarios no lo es del otro;⁷²³

que figura en el anticipo general de II vii 1108a35b6.

722. Esto es, al parecer, el método, de sesgo dialéctico, que parte de las suposiciones comunes; cf. «Introducción», 4; al menos, en lo que sigue inmediatamente, el punto de partida es la noción de justicia corrientemente admitida.

723. El hábito (género en el cual, como se probó *supra* en II v, cae

15 así, a partir de la salud no se hacen cosas contrarias [a ella] sino solo las sanas, pues decimos que [un hombre] camina sanamente cuando camina como [camina] el que está sano.

Por cierto, muchas veces el hábito contrario se conoce por su contrario,⁷²⁴ y muchas veces los hábitos se conocen por los sustratos;⁷²⁵ en efecto, si el buen estado [del cuerpo] es mani-
 20 fiesto, también su mal estado se hace manifiesto; y a partir de [las cosas] en buen estado, [se conoce] el buen estado, y a partir de este, las cosas que se hallan en buen estado. Si el buen estado es la dureza de la carne, el mal estado necesariamente será la flojedad de la carne, y lo que causa el buen estado, lo que causa la dureza en la carne. [De ello] se sigue, en la mayoría de los casos,⁷²⁶ que si uno de los dos [miembros de un par]
 25 es multívoco,⁷²⁷ también el otro es multívoco; así, si «justo» [es multívoco], también «injusto» [lo es].

2 A lo que parece, «justicia» e «injusticia» son [términos] multívocos, pero por la vecindad [de sus sentidos], la homoni-

la virtud) es monovalente, de manera que la justicia es el hábito de realizar solo actos justos: si tuviera la bivalencia de la ciencia o de la capacidad (*dýnamis*), el justo sería el que en mejores condiciones está de realizar no solo actos justos sino también actos injustos.

724. Acerca de la investigación basada en los contrarios (*epi tón enantíōn*), cf. *Top* II viii 113b27-114a7, donde uno de los ejemplos de *akolouthēsis*, esto es, de correspondencia o solidaridad entre ellos, es, como en lo que sigue arriba, la del par que forman el «buen estado»: «mal estado» (del cuerpo).

725. «Sustrato» = «*hypokeimenon*»; el hábito se conoce, pues, por los sujetos o los individuos en que el hábito en cuestión se da, y de los que este se predica como cualidad. Cf. *Top* VI ix 147a12-15. – Esta posibilidad y la señalada precedentemente suponen la monovalencia del hábito, y legitiman el paso del acto particular al hábito y a la inversa.

726. Cf. *Top* I xv 106a9-23.

727. «Es multívoco» = «*pleonakhōs légetai*» (literalmente, «se dice [o se aplica] de muchas maneras»); las cosas designadas por un término de aplicación multívoca son, por consiguiente, «homónimas»; cf. las notas 89 y 91.

mia⁷²⁸ pasa inadvertida, y no es manifiesta como [lo es] en [el caso de] los [homónimos] muy distantes [el uno del otro] (pues la diferencia en la figura⁷²⁹ es grande); por ejemplo, el que se llame homonímicamente «llave» la que [está] bajo el cuello de 30 los animales y [aquella] con que se abren las puertas.⁷³⁰

Comprendamos, entonces, en cuántos sentidos se dice «injusto». ⁷³¹ Pues bien: se considera injusto [a] al que se aparta de la ley⁷³² y [b] al que toma para sí de más⁷³³ y [es] inequitativo;⁷³⁴ de

728. «Homonimia» en el sentido aristotélico del término, esto es, la multivocidad; cf. la nota precedente. – La vecindad a que se acaba de aludir es la vecindad semántica existente entre los distintos sentidos en que la palabra se aplica, o la vecindad conceptual entre las clases de cosas que comparten el nombre.

729. «Figura» = «*idéa*»; el sentido de «concepto» es mucho menos probable en este contexto.

730. Puesto que en griego «*kleí*» significa tanto «clavícula» cuanto «llave». (También en castellano las dos palabras están relacionadas entre sí etimológicamente.) Una homonimia como la de «*kleis*», motivada por la semejanza perceptiva, es manifiesta porque la definición de la clavícula y la de la llave son distintas y no caen bajo ningún género común.

731. Las distinciones que siguen, sugeridas por la lengua griega o implícitas en ella, parecen fijarse conceptualmente aquí por primera vez.

732. «Que se aparta de la ley» = «*paránomos*», que más literalmente podría traducirse por «ilegal», como de hecho lo hacemos más adelante en otro uso del término; en el presente contexto parece preferible, sin embargo, traducirlo con aquella perífrasis.

733. Más que lo debido y en materia de bienes. – Me parece inevitable recurrir a una perífrasis como esta, de seis palabras, para traducir una sola, a saber, «*pleonéktēs*», a fin de mantener el sentido del comparativo «*pléon*» incluido en ella y que es aquí esencial y no se vería reflejado en «ambicioso», «codicioso» o «avaro», palabras a las que se ha recurrido en otras traducciones, pero que son conceptualmente poco fieles a la griega y resultarían muy equivocadas en el marco de esta obra.

734. El inequitativo (= «*ánisos*», literalmente, «desigual») es el que quebranta la igualdad; esta noción complementa aquí la de «*pleonéktēs*», pues, como se verá, el inequitativo es el que quiere para sí menos en materia de males. Cf. la nota precedente. – La expresión «y [es] inequitativo» ha sido puesta en duda por algunos

manera que⁷³⁵ es evidente que <el>⁷³⁶ justo será [a] el que se atiene a la ley⁷³⁷ y [b] [el que] es equitativo.⁷³⁸ Lo justo es, por tanto,⁷³⁹ [a] lo que se atiene a la ley y [b] lo equitativo; y lo injusto, [a] lo que se aparta de la ley y [b] lo inequitativo.

Puesto que toma para sí más [de lo debido], el injusto [lo] será en relación con los bienes; pero no con todos, sino con cuantos se refieren a la prosperidad y al infortunio,⁷⁴⁰ que son siempre bienes en sentido absoluto, aunque no [lo sean] siempre para un individuo.⁷⁴¹ Sin embargo, los hombres piden con sus ruegos [a los dioses] esos bienes, y los persiguen; no debieran hacerlo, empero, sino pedir que los bienes en sentido absoluto sean bienes también para ellos, y preferir los que son bienes para ellos.⁷⁴²

Pero el injusto no siempre toma para sí *de más*, sino que también toma *de menos* cuando se trata de males en sentido

editores, pero no parece superflua, pues, según se verá, «ániso» designa tanto el género de la inequidad (el del que quebranta la igualdad en general) cuanto una de sus especies (la del que la quebranta tomando una cantidad menor de males).

735. Inferencia inmediata basada en lo establecido poco más arriba, en 1129a18, acerca de la solidaridad (*akolouthesis*) de los contrarios.

736. Palabra eliminado por Bywater.

737. «Que se atiene a la ley» = «*nóminos*», palabra que más literalmente podría traducirse por «legal», lo cual resultaría, sin embargo, inapropiado en este contexto. Es el opuesto de «*paránomos*»; cf. la nota 732.

738. «Equitativo» = «*isos*» (literalmente, «igual»). Como se verá más abajo, la condición de «*isos*» se opone, a la vez, a la del que toma para sí más de lo debido en materia de bienes (el *pleonéktēs*) y a la del que toma para sí menos de lo debido en materia de males (el *ánisos*).

739. Paso del sujeto a la noción, inferencia autorizada por lo establecido poco más arriba, en 1129a18.

740. Esto es, los bienes materiales o externos. – «Prosperidad» = «*eutykhia*»; «infortunio» = «*kakotykhiá*».

741. Porque los bienes exteriores pueden ser eventualmente nocivos si el uso que se hace de ellos no es bueno. Cf. *supra*, I iii 1094b16-19.

742. En la visión de Aristóteles el bien depende, sin embargo, exclusivamente del hombre. Cf. *supra* I ix 1099b9-25.

absoluto;⁷⁴³ pero como se considera que el mal menor es en cierto sentido un bien (y el tomar para sí más [de lo debido]⁷⁴⁴ concierne a lo bueno), por eso se considera que [el 10 injusto] es el que toma para sí de más; es, empero, «inequitativo», pues esto [los] comprende [a ambos] y es común.⁷⁴⁵

Puesto que el que se aparta de la ley es, según dijimos,⁷⁴⁶ injusto, y el que se atiene a la ley, justo, es evidente que todo lo que se atiene a la ley es, en cierto sentido,⁷⁴⁷ justo, pues las cosas establecidas por la legislación son legales,⁷⁴⁸ y de cada una de ellas decimos que es justa. Las leyes se promulgan acerca de la totalidad de las cosas y tienen en la mira la 15 conveniencia común, ya sea de todos o de los mejores o de los que dominan <por su virtud>⁷⁴⁹ o por algún otro criterio semejante;⁷⁵⁰ de modo que, en un sentido, llamamos «justos»

743. A este segundo aspecto corresponde la noción de «ániso»; cf. la nota 734.

744. «Tomar para sí más [de lo debido]» es la *pleonexia*, esto es, la condición de *pleonéktēs*; cf. la nota 733.

745. Esto es, la inequitatividad (*tò ánison*) comprende genéricamente ambas formas: (a) la de tomar para sí más de lo que se debe en materia de bienes, y (b) la de tomar para sí menos de lo que se debe en materia de males; a la vez, es denominación específica de la segunda, lo que lo convierte en un término homónimo. En resumen, el género de lo «ániso» incluye dos especies: (a) la «*pleonexia*» y (b) lo «ániso».

746. El «según dijimos» está implícito en el tiempo verbal empleado por Aristóteles. La remisión es a 1129a32-b1, en este mismo capítulo.

747. En un sentido relativo, puesto que es justo en virtud de una ley positiva. Además, la justicia abarca la equitatividad.

748. «Legal» = «*nóminos*», que aquí es imprescindible traducir así, pero que en lo que precede de este capítulo hemos traducido por «que se atiene a la ley». Como en otros casos, no parece posible la constancia que sería deseable en la versión de los términos técnicos.

749. Expresión omitida en algunos manuscritos.

750. Alusión a distintas constituciones: la democrática («de todos») y la aristocrática («de los mejores») o a sus desviaciones: la demagogia y oligarquía («de los que dominan», sea que se los escoja «<por su virtud> o por alguna otro criterio semejante [= la riqueza, la con-

a los [actos] que producen o preservan la dicha y sus partes para la comunidad política.

20 La ley ordena también realizar las obras propias del valiente (por ejemplo, no abandonar la fila, no emprender la huida y no arrojar las armas), las del moderado (por ejemplo, no cometer adulterio ni ultraje) y las del apacible (por ejemplo, no golpear a otro ni calumniarlo), y de igual modo en relación con las restantes virtudes y maldades, ordenando las unas y
25 prohibiendo las otras, [y lo hace] bien la [ley] que ha sido bien establecida y no tan bien la que ha sido improvisada.

Esa forma de la justicia⁷⁵¹ es, por tanto, la virtud completa, pero no en sentido absoluto, sino en relación con el otro. Y por eso muchas veces la justicia es considerada la más valiosa de las virtudes, y que

ni el lucero de la tarde ni el de la aurora son tan admirables;⁷⁵²

y empleando un proverbio solemos decir:

En la justicia están resumidas todas las virtudes.⁷⁵³

30 Y es virtud completa en el más alto grado, porque es ejercicio de la virtud completa; y es completa porque el que la posee puede ejercer la virtud también en relación con el otro y no solo consigo mismo. Pues muchos pueden ejercer la virtud en las cosas que les son propias, pero no pueden [hacerlo] en las relacionadas con otro.

Por eso se considera que está bien lo de Biante,⁷⁵⁴ que «el

dición de libre, etc.].» La justicia legal depende, pues, de la constitución vigente, razón por la cual se señaló poco más arriba, 1129b12, que es «en cierto sentido» justa.

751. La justicia legal, que manda realizar los actos de las virtudes particulares.

752. Línea que al parecer procede de *Melanipa*, una tragedia perdida de Eurípides.

753. Teognis 147. La expresión ha sido atribuida también a Focílides.

754. Biante (s. VI a. C.) fue uno de los siete sabios de Grecia. La fra-

poder mostrará al hombre», pues el gobernante lo es en relación con otro, y está en la comunidad. 1130a

Por eso mismo la justicia es la única entre las virtudes que es tenida asimismo como un «bien ajeno»,⁷⁵⁵ porque es en relación con otro, es decir, realiza lo que le conviene a otro, sea [este] el gobernante u otro miembro de la comunidad.

Por tanto, el peor [de los hombres] es el que ejerce la maldad tanto en relación consigo mismo cuanto en relación con sus amigos; y el mejor, no el que ejerce la virtud en relación consigo mismo, sino en relación con otro, pues esa es tarea difícil.

Esta forma de la justicia⁷⁵⁶ no es, pues, una parte de la virtud sino la virtud toda; ni la injusticia contraria a ella es una parte de la maldad, sino la maldad toda.

A partir de lo dicho es claro en qué difieren la virtud y 10 esta forma de la justicia: se identifican, pero su ser⁷⁵⁷ no es el mismo, sino que, en tanto es en relación con otro, es justicia, y en tanto es tal especie de hábito, considerado absolutamente, es virtud.

II

4 Pero investigamos la justicia que es parte de la virtud,⁷⁵⁸ pues hay una [justicia] así, como decimos; e [investigamos]

se también les es atribuida a Pítaco de Mitilene y a Solón.

755. Cf. Platón, *República* I xvi 343c, III v 392b.

756. La justicia «legal» o «general»

757. Su ser (*einaí*) en el sentido de su esencia (*tò tí ên einaí*); cf. la nota 338. La definición de la esencia de la justicia incluirá el rasgo de ser «en relación con otro» (*pròs hétéron*), es decir, que se la ejerce en favor del otro y no de sí mismo. Ese rasgo la diferencia de la virtud sin más, cuyo ámbito inmediato no es, por tanto, el público o comunitario.

758. Es decir, la justicia particular, que es una de las virtudes éticas, y que, como se acaba de ver, se distingue de la justicia general o legal, equivalente a la virtud completa.

15 también la injusticia que es parte [de la maldad].⁷⁵⁹

[1] [He aquí un] indicio de que la hay: en las demás formas de la maldad, el que actúa comete injusticia, por cierto, pero no toma para sí más [de lo debido]⁷⁶⁰ (por ejemplo, el que arroja el escudo por cobardía, o el que por ser de carácter difícil, injuria, o no presta ayuda con dinero por tacañería); pero cuando se toma más [de lo debido], muchas veces
20 no se lo hace a causa de ninguna de tales formas de maldad, y menos aún por todas ellas; se lo hace, no obstante, por una forma de maldad (pues lo censuramos), esto es, por injusticia. Existe, por tanto, una forma de injusticia que es parte de la total, y una forma de lo injusto que es parte del todo de lo injusto que consiste en apartarse de la ley.

[2] Además, si un [hombre] comete adulterio para lograr
25 una ganancia, y la obtiene, y otro [hombre lo hace] después de pagar [para poder hacerlo] y sufriendo castigo a causa del deseo, este será tenido por intemperante más bien que por uno que toma para sí más [de lo debido], y aquel, por injusto, pero no por intemperante; es claro, pues, que [es injusto] por lograr ganancia.⁷⁶¹

[3] Además, todos los demás actos de injusticia son referidos siempre a una maldad; por ejemplo, si cometió
30 adulterio, a la intemperancia; si abandonó al compañero, a

759. Esto es, la injusticia particular, la cual, como se verá a continuación, corresponde a la *pleonexía*, es decir, al hábito de tomar para sí más de lo debido. Las demás formas particulares de la maldad son faltas contra la justicia general, esto es, contra la observancia de la ley. – En lo que sigue, Aristóteles razona de acuerdo con lo establecido *supra*, en 1129a17-21.

760. «Toma para sí más [de lo debido]» (= «*pleonektein*»), esto es, incurre en *pleonexía*.

761. El rasgo diferencial de la acción injusta en el sentido de la injusticia «particular» es, por tanto, el propósito de obtener ganancia de manera indebida, cosa que puede hacerse a la vez que se realiza una acción que, por lo demás, no se discierne de la de un acto de maldad (*kakía*) «particular».

la cobardía; si golpeó, a la ira; en cambio, si obtenía una ganancia, no [se lo refiere] a una forma particular de maldad, sino a la injusticia.⁷⁶²

Es manifiesto, por tanto, que al lado de la injusticia total hay otra [forma de injusticia], que es una parte de aquella, con la que mantiene una relación de sinonimia,⁷⁶³ porque la definición se sitúa en el mismo género, pues el significado⁷⁶⁴ 1130b de ambas radica en [el género de] *la relación con el otro*; pero la una⁷⁶⁵ se relaciona con los honores, el dinero, la seguridad personal (o el nombre único con que se pudiera abarcar todas las cosas de esa clase)⁷⁶⁶ y tiene su causa en el placer que deriva de la ganancia; la otra⁷⁶⁷ se relaciona con la totalidad de las cosas con que se relaciona el [hombre] virtuoso. 5

Así pues, es evidente que hay más de una forma de justicia, y que al lado de la virtud total hay una forma distinta de virtud. Debemos comprender en qué consiste y qué cualidades tiene.⁷⁶⁸ 5

Lo injusto abarca, como se ha visto,⁷⁶⁹ [a] lo que se aparta 10 de la ley y [b] lo inequitativo, y lo justo, [a] lo que se atiene a la ley y [b] lo equitativo. Ahora bien, la injusticia de que hemos hablado primero es [injusticia] [a] en el sentido de lo que se

762. A la injusticia particular.

763. Una relación de sinonimia en sentido aristotélico, esto es, como se señala a continuación, comparten un rasgo genérico y por tanto pueden recibir por igual la denominación del género; cf. *De int.* i 1a1-16. Hoy diríamos que los liga una relación semántica de cohiponimia.

764. Entiendo «*dýnamis*» (b1) como *vis significandi*.

765. La injusticia particular.

766. Un nombre genérico que abarcara todo cuanto se relaciona con la prosperidad y el infortunio; cf. *infra* 1129b2-3.

767. La injusticia general o legal.

768. Esto es, determinar su género próximo y su diferencia específica. – Algunos detalles del texto del párrafo que sigue son muy discutidos.

769. *Supra*, en i 1129a33-b1.

aparta de la ley, y puesto que lo inequitativo y lo que se aparta de la ley no son lo mismo, sino cosas distintas, como [lo es] la parte en relación con el todo (pues todo lo inequitativo se aparta de la ley, pero no todo lo que se aparta de la ley es inequitativo), tampoco lo injusto y la injusticia [b] son las mismas cosas [que [a]], sino diferentes de aquellas, las unas como partes y las otras como todos. Pues esta injusticia [b] es una parte de la injusticia total [a]; de la misma manera la justicia [b] [lo es] de la justicia [a]. Así que debemos hablar acerca de la justicia que es parte [de la virtud] y de la injusticia que es parte [de la maldad], y asimismo de lo justo y de lo injusto.

Hagamos a un lado, pues, la justicia [a] que corresponde a la virtud total y la injusticia [a], pues son, respectivamente, el ejercicio de la virtud total y el de la maldad [total] en relación con el otro. Y es claro que lo justo y lo injusto han de definirse según ellas, pues la gran mayoría de las cosas que la ley fija son las ordenadas por la virtud total; la ley ordena, en efecto, vivir de acuerdo con las virtudes particulares y prohíbe [hacerlo] de acuerdo con las formas particulares de la maldad. Y lo que produce la virtud total es lo que la ley establece para la educación de la comunidad.⁷⁷⁰ Más adelante⁷⁷¹ deberemos determinar si la educación individual por la que un hombre es bueno en sentido absoluto, es propia de la política o de otra disciplina, pues tal vez no sea lo mismo ser bueno como individuo y como ciudadano en general.⁷⁷²

De la justicia que es parte [de la virtud] y de lo justo que corresponde a ella, una especie es la que se da en la distribución de honores, de dinero y de cuanto se divide entre los miembros de una comunidad política (pues en ellas es posible que uno reciba [una parte] igual o desigual a [la que recibe]

770. Educación destinada a hacer de los individuos buenos ciudadanos, esto es, observantes de las leyes.

771. Cf. *infra*, X ix 1179b20-1181b12.

772. Cf. *Pol* III iv 1276b16-1277b32.

otro); otra [especie] es la que cumple una función correctiva^{1131a} en las transacciones.⁷⁷³ Esta comprende dos formas, pues algunas transacciones son voluntarias y otras son involuntarias.⁷⁷⁴ 5 Son voluntarias, por ejemplo, la compra, la venta, el préstamo de dinero, la garantía, el uso, el depósito, el alquiler. (Se las llama voluntarias pues el principio de esas transacciones lo es.) De las involuntarias, unas son clandestinas, como el hurto, el adulterio, el envenenamiento, la prostitución, la corrupción de esclavos, el asesinato y el falso testimonio; otras son forzadas, como los malos tratos, el confinamiento, el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto.

III

Y puesto que el [hombre] injusto es inequitativo, y lo¹⁰ 6 injusto, inequitativo,⁷⁷⁵ es evidente que también hay un punto medio de lo desigual,⁷⁷⁶ y eso es lo igual. Pues en cuanto acción es posible lo más y lo menos, es posible también lo igual. Por tanto, si lo injusto es desigual, lo justo es lo igual.⁷⁷⁷ Eso es admitido por todos aun sin el apoyo de una argumentación. Y como lo igual es un punto medio, lo justo será un cierto punto medio.

773. La llamada «justicia distributiva» rige, pues, el reparto de los bienes comunes entre los ciudadanos, y la «correctiva» el intercambio de los bienes individuales entre particulares.

774. Las voluntarias suponen el consentimiento de ambas partes, mientras que en las involuntarias no hay consentimiento de una de ellas.

775. Cf. *supra*, i 1129a32-b4.

776. En lo que sigue, «desigual» traduce «*ánison*», vertido en lo que precede (incluso en su ocurrencia inmediatamente anterior en esta misma frase) por «inequitativo»; e «igual», «*íson*», vertido antes como «equitativo». Cf. las notas 734 y 738.

777. Cf. *Pol* III xii 1282b18, donde se presenta esa idea como una opinión corriente, tal como se lo hace arriba a continuación.

15 Ahora bien, lo igual se da por lo menos entre dos cosas. Así pues, lo justo ha de ser necesariamente un punto medio, igual, y relativo, esto es, para algunos [hombres];⁷⁷⁸ y en tanto punto medio, lo es de ciertos [extremos] (estos son lo más y lo menos);⁷⁷⁹ en tanto igual, lo es entre dos cosas,⁷⁸⁰ y, en tanto justo, lo es para algunos [hombres].⁷⁸¹

Necesariamente lo justo se da, entonces, por lo menos entre cuatro [términos], pues aquellos [hombres] para los que de hecho es justo, son dos, y las cosas en las que se da,⁷⁸² son dos. Y la igualdad será la misma para aquellos [hombres] y en las cosas, pues como estén relacionadas estas, las cosas, lo estarán también aquellos;⁷⁸³ pues si no son iguales, no tendrán partes iguales, sino que surgen disputas y litigios cuando los que son iguales no tienen o no reciben partes iguales o los que no son iguales tienen o reciben partes iguales.⁷⁸⁴

25 Además, eso es evidente por el [criterio del] mérito,⁷⁸⁵ pues todos están de acuerdo en que en las distribuciones lo justo debe atenerse a alguna forma de mérito, pese a que no todos

778. Entiendo que el «*kaí*» (a15) es apositivo. El «para algunos [hombres]» corresponde al «en relación con nosotros» (*pròs hēmas*) opuesto al «según la cosa misma» (*kat' autò tò prágma*) *supra* en II vi 1106a25-34.

779. Lo justo es, por tanto, una medianía en tanto punto de referencia de los desvíos hacia el más o hacia el menos, que son grados de lo injusto.

780. Según se verá, entre el mérito y lo que se recibe.

781. Hombres determinados y con determinado mérito.

782. Las partes por distribuir.

783. Esto es, si *X* e *Y* son las personas, y *x* e *y* las partes, la distribución debe ajustarse a la fórmula *X* : *Y* :: *x* : *y*.

784. El hecho de que se formule un reclamo implica que tácitamente se advierte que no se ha respetado la proporción en que, según procura mostrar aquí Aristóteles, consiste la justicia en este terreno.

785. «Mérito» = *axiō*. Mediante ese criterio se determina la condición o categoría de cada ciudadano, lo cual, como se señala a continuación, varía según la constitución política que rige.

dicen que el mérito [consista en] lo mismo, sino que los demócratas dicen que es la condición de libre, los oligárquicos que es la riqueza o el nacimiento, y los aristocráticos, la virtud.

Lo justo es, por consiguiente, una cierta proporción,³⁰ pues la proporción no es propiedad solo del número como unidad sino del número en general.⁷⁸⁶ La proporción es una igualdad de relaciones, y [se da] entre por lo menos cuatro [términos]. Que la [proporción] discreta se da entre cuatro [términos], es, por cierto, evidente; pero también la [proporción] continua, pues se sirve de un [término] como [si fueran] dos y lo menciona dos veces;⁷⁸⁷ por ejemplo:⁷⁸⁸ tal como 1131b la [línea] A se relaciona con la [línea] B, del mismo modo se relaciona la [línea] B con la [línea] C. La [línea] B ha sido mencionada dos veces. Por tanto, si la [línea] B se pone dos veces, los términos de la proporción serán cuatro.

También lo justo se da entre por lo menos cuatro [términos], y la relación [entre ellos] es la misma, pues se dividen de manera semejante personas y cosas.⁷⁸⁹ Esto es: tal como 5 A se relaciona con B, C se relaciona con D; por tanto, cambiando los lugares, tal como A se relaciona con C, B se relaciona con D; así que también el total se relaciona con el [otro] total [de igual modo].⁷⁹⁰ Es eso lo que la distribución hace corresponder, y si lo reúne de ese modo, lo hace corresponder en forma justa.

786. Esto es, no solo del número como abstracción sino de todo lo concreto que pueda ser medido o contado. Cf. *Met X* i 1052b20-24; *XIV* vi 1092b19-20.

787. Esto es, no *A* : *B* :: *C* : *D* (proporción discreta) sino *A* : *B* :: *B* : *C*.

788. Las líneas que siguen parecen suponer un diagrama con el que se ilustraría la explicación, y que se ha perdido.

789. Cf. *Pol III* ix 1280a16-18, donde se remite a este lugar.

790. Esto es, si *A* (= persona *X*) : *B* (= persona *Y*) = *C* (parte *x*) : *D* (= parte *y*), entonces, («cambiando los lugares», esto es, mediante una permutación) *A* : *C* = *B* : *D*; por tanto, (*A* + *C*) : (*B* + *D*) = *A* : *B*. Se dará, entonces, a *X* la parte *x* y a *Y* la parte *y*, y *X* (*A* + *C*) e *Y* (*B* + *D*) quedan en la misma relación *A* : *B* que antes.

7 Por tanto, la reunión del término A con C y la de B con
 10 D es lo justo en la distribución; y lo justo en ese sentido es
 un punto medio, <y lo injusto> [es] lo que contraría a la propo-
 rción, pues la proporción es un punto medio, y lo justo,
 proporción.

Los matemáticos llaman «geométrica» a la proporción
 de esa clase, pues en la [proporción] geométrica se da que la
 suma se relaciona con la suma como un [término] con otro.⁷⁹¹
 15 Y esa proporción no es continua, pues no hay un término nu-
 méricamente uno para una persona y para una cosa.⁷⁹²

Por tanto, lo justo es eso, la proporción, mientras que lo
 injusto es lo que contraría a la proporción. [Lo injusto] es,
 por tanto, lo más o lo menos, que es precisamente lo que
 ocurre en la realidad, pues el que comete injusticia tiene,
 de un bien, de más, y el que la padece, de menos.⁷⁹³ En el
 20 caso del mal es a la inversa, pues el mal menor está, en re-
 lación con el mal mayor, en el concepto de un bien, pues el
 mal menor es preferible al [mal] mayor, y lo preferible es
 un bien; y cuanto más [digno de preferencia, un bien tanto]
 mayor.

Esa es, pues, la primera especie de lo justo.

IV

25 La [especie] restante es la correctiva, que se da tanto en
 las transacciones voluntarias cuanto en las involuntarias.⁷⁹⁴

791. Como se ha mostrado *supra*, 1131b5-9; cf. la nota 787.

792. Dos cosas que fueran «numéricamente una» (*heis arithmōi*) serían un mismo individuo; cf. *Met* III iv 999b33-34; y es menester, como se ha destacado *supra*, 1131a33, que los términos sean cuatro.

793. Es decir, $(A + C) : (B + D)$ es mayor o menor que $A : B$. Cf. la nota 787.

794. Cf. *supra*, ii 1131a1-9.

Lo justo en este sentido tiene una forma diferente de la
 de [la tratada] antes. Pues lo justo distributivo de las cosas
 comunes⁷⁹⁵ es siempre según la proporción mencionada.⁷⁹⁶
 En efecto, si la distribución se hace de dineros comunes, será
 según la misma proporción que guardan entre sí los apor-
 tes,⁷⁹⁷ y lo injusto que se contrapone a lo justo en este sentido
 es lo que contraría a esa proporción.

Pero lo justo en las transacciones, si bien es una forma
 de la igualdad, y lo injusto una desigualdad, no es, con todo,
 según aquella proporción sino según la aritmética. Pues no
 importa si es el bueno el que robó al malo o el malo al bue-
 no, o si cometió adulterio el bueno o el malo, sino que la ley
 mira solo a la diferencia del daño⁷⁹⁸ y trata [a las dos partes] s
 como iguales; y [atiende a] si uno comete injusticia y otro la
 padece, y si uno causó daño y otro lo ha sufrido.⁷⁹⁹

Es, entonces, lo injusto en ese sentido, que es una des-
 igualdad, lo que el juez intenta igualar. En efecto, cuando el
 uno hiere y el otro es herido, o uno mata y el otro muere,
 padecimiento y acción⁸⁰⁰ están divididos en partes desigua-
 les, y el juez intenta igualarlos con una pena, quitando de
 la «ganancia». (Pues en los casos así se habla, sin más, de
 «ganancia», pese a que a veces no es la palabra propia, por
 ejemplo, para el que hirió; y de «pérdida», para el que fue

795. Cf. *supra* ii 1130b30-1131a1.

796. La proporción geométrica.

797. Pareciera no tratarse en este caso de la distribución de los bienes públicos sino del reparto de las ganancias de una asociación particular.

798. El sentido de la expresión «la diferencia del daño» (*toû blâbous ên diaphorân, a4*) no es claro. Podría tratarse de la diferencia que eventualmente haya entre las partes (cf. *infra*, v 1132b28-30) o tan solo de gravedad del daño.

799. Esto es, en este caso se considera a las partes tan solo como agresor y víctima, no siendo relevante ninguna diferencia que emane del mérito de una y otra de ellas.

800. Esto es, el daño y el acto que lo causa.

herido; de todos modos, cuando se mide el daño, se dice «pérdida» en un caso y «ganancia» en el otro.)⁸⁰¹

De manera que lo igual es punto medio de lo más y lo menos; y la ganancia y la pérdida son respectivamente, y en forma opuesta, lo más y lo menos: más de bien y menos de mal, la ganancia; y lo contrario, la pérdida; el punto medio de los cuales es, como vimos,⁸⁰² lo igual, que decimos que es lo justo. De manera que lo justo en sentido correctivo será el punto medio entre la pérdida y la ganancia.

Por eso,⁸⁰³ cada vez que se disputa, se recurre al juez. E ir al juez es ir a lo justo, pues el juez quiere ser, por decirlo así, lo justo dotado de vida. Se busca al juez como punto medio, y algunos lo llaman «mediador», en la idea de que cuando alcanzan lo justo, alcanzan el punto medio. Por tanto, lo justo es cierto punto medio, si en efecto también lo es el juez.

El juez restituye la igualdad, y [ello] como si de una línea dividida en dos segmentos desiguales quitara la parte en que el más grande excede de la mitad, y se lo añadiera al segmento más pequeño. Y cuando el todo ha sido dividido en dos partes, entonces [los hombres] dicen que tienen lo suyo si reciben lo igual.

Y lo igual es punto medio entre lo más grande y lo más pequeño de acuerdo con la proporción aritmética. Por eso también [al medio] se lo llama «justo» [*dikaion*], porque es una división en dos [*dikha*], como si se dijera «*dikhaion*», y al juez [*dikastés*] se lo llamara «*dikhastés*».⁸⁰⁴

En efecto, cuando de dos cosas iguales a una se le quita [algo] y se lo agrega a la otra, esta excede a aquella en dos

801. Cf. *infra*, 1132b11-18.

802. El «como vimos» está implicado en el tiempo verbal usado por Aristóteles.

803. Porque se trata de hallar el justo medio.

804. Juego y creación de palabras intraducibles (no pretende ser una etimología; en todo caso, no es la aceptada): «*dikhaion*» sugiere «dividido en dos partes», y «*dikhastés*», «divisor en dos».

[partes]; pues si se le quitara a la una pero no se le agregara a la otra, esta superaría [a la primera] solo en una [parte]. Por tanto, excede al punto medio en una [parte], y el punto medio [excede] a aquella, de la cual se quitó, en una [parte]. Con eso sabremos, por tanto, a la vez, qué se le debe quitar al que tiene más y qué se le debe agregar al que tiene menos, a saber, al que tiene menos se le debe agregar la [parte] en que el punto medio [la] excede, y al que tiene más se le debe quitar [la parte] en que excede al punto medio.⁸⁰⁵ [Sean las líneas] AA', BB' y CC' iguales entre sí; quítese de AA' [el segmento] AE y añádase a CC' como CD, de manera que el total DCC' supere a EA' en CD y en CF; por tanto superará a BB' en CD.^{806 807}

Esas denominaciones, «pérdida» y «ganancia»,⁸⁰⁸ han venido del intercambio voluntario, pues se llama «ganar» a tener más que lo suyo, y a tener menos que al comienzo, «perder», como en la compra y en la venta, y en todas las demás cosas a que la ley hace lugar; y cuando a través de ellas no se tiene ni más ni menos, sino lo mismo, se dice que se tiene «lo suyo», y que ni se pierde ni se gana.⁸⁰⁹

De modo que en las transacciones no voluntarias lo justo es el punto medio entre la «ganancia» y la «pérdida»: tener lo mismo antes y después.

20

805. Cf. la nota 128 de la «Introducción».

806. Esto es:

$$\begin{array}{rcl} A & \text{---} & E \text{---} \text{---} \text{---} A' \\ B & \text{---} \text{---} \text{---} & B' \\ D & \text{---} & C \text{---} \text{---} F \text{---} \text{---} C' \end{array}$$

807. Omito las líneas 1132b9-11, que se reiteran literalmente más adelante (1133a14-16).

808. Cf. *supra*, 1132a10-14.

809. Si el comprador ha pagado lo que la mercancía vale y el vendedor ha dado una mercancía que vale lo que se paga, vendedor y comprador tienen, al cabo de la operación, lo mismo que antes.

V

8 Algunos opinan también que la reciprocidad⁸¹⁰ es lo justo sin más. Así lo enseñaban los pitagóricos, pues definían lo justo sin más como reciprocidad.⁸¹¹ La reciprocidad no armoniza, empero, ni con la justicia distributiva ni con la
25 justicia correctiva –con todo, pretenden que declara eso la justicia de Radamanto.⁸¹²

Si padeciera lo que hizo, habría una justicia correcta–

pues en muchos puntos están en desacuerdo. Por ejemplo, si el que golpeó [a un particular] es una autoridad pública, no debe a su vez recibir un golpe; pero si [un particular] golpeó
30 a una autoridad pública, no solo debe ser golpeado sino también recibir un castigo.⁸¹³ Además, entre el [acto] voluntario y el involuntario hay una gran diferencia.⁸¹⁴

Con todo, lo que vincula [a los hombres] unos con otros en las asociaciones de intercambio es esa forma de lo justo, la reciprocidad, pero [la reciprocidad] de proporción y no de igualdad.⁸¹⁵ Pues la ciudad se mantiene unida en razón

810. «Reciprocidad» = «*tò antipeponthós*». La palabra encierra la idea de que la justicia no se diferencia del mero desquite: padecer el mismo daño que se ha causado.

811. DK 45 B 4. – Omíto el «*allōi*» (b23) que Bywater admite tras «*antipeponthós*» («reciprocidad»), pero que aparece solo en algunos manuscritos y varios comentaristas rechazan.

812. Radamanto, hermano de Minos, el legendario rey de Creta, es la figura mítica del juez ideal. – El verso que sigue procede, al parecer, de una obra perdida de Hesíodo.

813. La condición de magistrado del que recibe el daño hace que el hecho sea más grave.

814. La simple idea de reciprocidad llevaría a considerar solo el hecho, al margen de la responsabilidad del agente, pero en III i se ha establecido que el carácter forzado de una acción o el que se la lleve a cabo en ignorancia mitiga o anula la responsabilidad.

815. Con esa reserva, la idea de reciprocidad es aplicable en la es-

de una reciprocidad proporcional.⁸¹⁶ en efecto, [los ciudadanos] procuran o [devolver] mal [por mal], y si no [pueden], creen que es esclavitud,⁸¹⁷ o [devolver] bien [por bien] y, si 1133a no [pueden], no hay intercambio; y [es] por el intercambio [por lo que] se mantienen unidos. Por eso también levantan en lugar destacado el templo de las Gracias, para que haya retribución, porque eso es propio de la Gracia,⁸¹⁸ pues al que nos ha hecho un favor le debemos retribuir con un servicio, y tomar la iniciativa de hacerle, a nuestra vez, un favor. 5

Ahora bien, la retribución proporcional resulta de una unión en diagonal.⁸¹⁹ Supongamos que A es un constructor, B un zapatero, C la casa y D el calzado: el constructor debe recibir del zapatero el trabajo de este y retribuirle con el 10 suyo. Si primero se da la igualdad proporcional y después la reciprocidad, se producirá lo que decimos;⁸²⁰ pero si no, no hay igualdad, y [la relación] no se mantiene, pues nada impide que el trabajo de uno valga más que el del otro; por

tera de las transacciones económicas. – Aristóteles comienza a tratar de la «justicia conmutativa», que ha sido vista como una tercera forma de la justicia al lado de la «distributiva» y de la «correctiva».

816. Esta forma de justicia se sitúa, pues, en un plano aun más básico que las otras, puesto que es su vigencia lo que hace que los hombres se congreguen en una sociedad. Cf. *Pol* II ii 1261a30-31, donde se remite al presente tratado.

817. Esto es, creen que su condición es la de esclavos de los otros.

818. Las Gracias (*Khárites*) eran divinidades de la gracia y la gratitud. En la frase que sigue se destaca la relación existente entre su nombre y el verbo *kharízein* = «hacer un favor».

819. Esto es:
$$\begin{array}{ccc} A & & B \\ & \times & \\ C & & D \end{array}$$

La justicia de la transacción está presidida, pues, por la relación en diagonal de los términos de la proporción geométrica.

820. Esto es, si primero se da la igualdad entre los productos (que una casa es igual a determinado número de pares de calzado) y a continuación se hace la suma de los términos unidos por las diagonales. En ese caso, $(A + D) = (B + C) = A : B$; cf. la nota 790.

tanto, se los debe igualar.⁸²¹ Pues una asociación [de intercambio] no se da entre dos médicos, sino [, por ejemplo,] entre un médico y un agricultor o, en general, entre los que son diversos y no iguales, y se los debe igualar.⁸²²

[A] [a] Por eso todas las cosas de las que hay intercambio deben ser comparables entre sí de alguna manera. [b] Para
20 eso se introdujo la moneda, la cual en cierto modo es un término medio, pues lo mide todo, así que también [mide] el exceso y el defecto. [c] Por tanto, [mide, por ejemplo] cuántos pares de calzado son iguales a una casa o al alimento. Es necesario, pues, que entre el constructor y el zapatero haya la misma relación que entre la cantidad de calzado y la casa, o el alimento, pues si no se da eso, no habrá intercambio ni asociación; y aquello⁸²³ no se dará si las cosas⁸²⁴ no son iguales de alguna manera.

25 [B] [a] Todas las cosas deben poder ser medidas, pues, mediante una sola cosa, como dijimos antes,⁸²⁵ y esa cosa es, en verdad, la necesidad, que todo lo une, pues si [los hombres] no tuvieran necesidad de nada o no tuvieran necesidades semejantes, no habría intercambio, o [este] no sería el mismo. [b] Pero la moneda llegó a ser, por convención,⁸²⁶

821. Los manuscritos presentan a continuación las siguientes líneas, que se leían ya en 1132b8-11 y que parecen ser una clara interpolación: «Eso se da también en las demás artes, pues desaparecerían si lo que el agente produce en cierta cantidad y con cierta cualidad, no fuera recibido por el paciente en esa cantidad y con esa calidad.»

822. En lo que sigue se reconocen tres redacciones distintas, pero al parecer auténticas, [A], [B] y [C], de un desarrollo cuyo contenido básico, que comprende tres temas bien definidos, [a], [b] y [c], es en lo esencial el mismo. Las tres versiones habrían sido colocadas una tras otra en el momento de compilarse el texto del tratado.

823. La relación de proporción.

824. Los productos.

825. Poco más arriba, en b19. – Cf. la nota 822: la frase podría haber sido introducida por un compilador a fin de mitigar la reiteración.

826. Para Aristóteles la moneda es, en efecto, puramente artificial. En

una especie de sustituto de la necesidad; por eso tiene el nombre de «moneda» [*nómisma*], porque no es por naturaleza sino por ley [*nómos*],⁸²⁷ y está en nuestro poder cambiarla y volverla inútil.⁸²⁸ [c] Habrá, por tanto, reciprocidad cuando [los productos] se hayan igualado, de modo que el campesino esté con el zapatero en la misma relación en que el producto del zapatero está con el del campesino. No se les debe aplicar el esquema de la proporción⁸²⁹ cuando se produjo el intercambio (si no, uno de los extremos tendrá los dos ex-
1133b cesos),⁸³⁰ sino cuando todavía cada uno conserva su producto; de esa manera estarán en igualdad, y asociados, porque esa igualdad puede darse en ellos. Pongamos por caso, A es el agricultor, C el alimento, B el zapatero y D el producto de
5 este igualado [con C]. Si de ese modo no hubiera reciprocidad, no podría haber asociación. Que es la necesidad la que, como elemento único, reúne [a los hombres], resulta manifiesto, porque cuando no necesitan el uno del otro, ya sea ambos recíprocamente o uno solo de ellos del otro, no hacen intercambio.⁸³¹ Por tanto, se debe hacer esa igualación. 10 En cuanto a la transacción futura, si por ahora no se tiene

Pol I ix 1257a35-41 se señala que primeramente las piezas guardaban proporción con su valor material, pero con el tiempo pasaron a ser simples portadoras del signo (*sêmeion*) de su valor. El valor reposa en una regla o ley (*nómos*) fundado en una convención (*synthēkē*) tácita.

827. Acerca de la oposición *nómos* : *phýsis*, cf. *supra* I ii 1094b14-16 y la nota 22. – Por su origen la palabra «*nómisma*» está, en efecto, relacionada con «*nómos*».

828. La misma idea se halla en Pol I ix 1257b10-13.

829. Expresado *supra* en el gráfico de la nota 819.

830. Uno de los dos extremos de la diagonal, y ello, según parece, porque si A entrega su producto a B y no recibe el de B, B excede a A en dos partes; cf. *supra* 1132a32-b1.

831. Los manuscritos incluyen a continuación: «como cuando uno <no> necesita lo que otro tiene; por ejemplo, vino, y permiten la exportación de trigo» (b8-10), palabras que la mayoría de los editores razonablemente considera una interpolación.

necesidad de nada, disponemos de la moneda como garante de que la habrá cuando se tenga necesidad, pues el que la lleve deberá poder recibir.⁸³² Por cierto, a la moneda le pasa lo mismo,⁸³³ pues su valor no siempre es igual, pero de todos los modos, tiende a ser más bien estable.

[C] [a] Por eso a todo se le debe poner un precio, pues de esa manera siempre habrá intercambio, y si lo hay, habrá asociación. La moneda es, por tanto, como una medida que iguala las cosas al hacerlas conmensurables, pues si no hubiera intercambio, no habría asociación, y no habría intercambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. En rigor de verdad, es imposible que cosas tan diferentes lleguen a ser conmensurables, pero en relación con la necesidad pueden llegar a serlo lo bastante. [b] Debe haber, por tanto, un elemento único, y haber sido instituido (por eso se lo llama «moneda»[«*νόμισμα*»]),⁸³⁴ pues hace conmensurables todas las cosas, porque todas se miden con la moneda. [c] Supongamos que A es una casa; B, diez minas; C, una cama; A es la mitad de B si la casa vale cinco minas, o es igual a cinco minas; la cama, esto es, C, es una décima parte de B. Con eso es claro cuántas camas son iguales a una casa, esto es, cinco. Es evidente que la transacción era así antes de que hubiera moneda, pues es lo mismo que por una casa se den cinco camas o el valor de cinco camas.

⁹ Hemos dicho, pues, qué es lo injusto y qué es lo justo. Una vez definidas esas cosas, resulta claro que la acción justa⁸³⁵ es un

832. Deberá poder recibir, a cambio del dinero, aquello de lo que en ese momento sí tenga necesidad.

833. Lo mismo que a las mercancías.

834. Alusión a lo ya señalado *supra* 1133a30. – Al parecer, «*ex hypoteseōs*» (= «por haber sido instituido»; literalmente, «por hipótesis») equivale, en el contexto, a «*katà synthékēn*» (= «por convención»), expresión empleada *supra* en 1133a29.

835. «Acción justa» = «*dikaïopragíā*», esto es, la actividad (*enérgeia*) en que se ejerce el hábito (*héxis*) de la justicia. – En lo que sigue pa-

punto medio entre cometer injusticia y padecer injusticia, pues lo uno es tener de más, y lo otro, tener de menos.

La justicia es una forma de medianía, pero no del mismo modo que las restantes virtudes, sino porque ella es propia del punto medio, y la injusticia, de los extremos.⁸³⁶ Y la justicia es [la virtud]⁸³⁷ por la que se dice que el justo puede realizar lo justo por elección, y repartir entre él y otro, o entre otro y un tercero, no de modo tal que de lo [que es] preferible [haya] más para él y menos para el prójimo (ni a la inversa en el caso de lo dañino), sino lo que es igual según la proporción, y del mismo modo para otro en relación con un tercero.

La injusticia, por el contrario, [se refiere] a lo injusto, esto es, exceso y defecto de lo provechoso o de lo dañino en contra de la proporción.⁸³⁸ La injusticia es exceso y defecto porque [es propia] del exceso y del defecto: cuando se trata de uno mismo, de exceso de lo provechoso en términos abso- lutos y de defecto de lo dañino, y cuando se trata de los otros [es] en general del mismo modo,⁸³⁹ pero de cualquiera de las dos maneras [se da] en contra de la proporción. En el acto injusto, el menos es padecer injusticia, y el más, cometerla.

Acerca de la justicia y la injusticia queda dicho, pues, de este modo, cuál es la naturaleza de una y otra, y lo mismo acerca de lo justo y lo injusto en general.⁸⁴⁰

rece tenerse en cuenta exclusivamente la justicia distributiva.

836. No se contrapone, pues, a dos extremos, como las demás virtudes éticas, sino solamente a la injusticia, y esta implica un más y un menos al mismo tiempo.

837. O «el hábito».

838. El exceso y el defecto se dan al mismo tiempo, pues el hecho de tomar de más para sí implica dar de menos a otro, o dar de más a otro implica dar de menos a un tercero.

839. Del mismo modo que en el caso que se acaba de describir.

840. Cf. *supra* i 1129a3-5.

VI

10 Puesto que⁸⁴¹ es posible no ser todavía injusto aun cometiendo injusticia, ¿al cometer qué clase de actos injustos se es ya injusto en cada forma particular de injusticia; por ejemplo, ladrón, adúltero o bandido? ¿O no habrá ninguna
 20 diferencia [si se lo ve] así?⁸⁴² Pues [un hombre] podría tener relaciones con una mujer sabiendo con quién [lo hace], pero no por causa de una elección sino a causa de la pasión. Comete injusticia, por cierto, pero no es injusto; así, [un hombre] no es ladrón, pese a que robó, ni es adúltero, pese a que cometió adulterio. Y lo mismo en los demás casos.

Hemos dicho antes⁸⁴³ cómo se relaciona la reciprocidad
 25 con lo justo. Pero no se debe olvidar que lo que buscamos no es solo lo justo sin más,⁸⁴⁴ sino también lo justo en la comunidad política.⁸⁴⁵ Eso se da en quienes toman parte de una vida en común para bastarse a sí mismos⁸⁴⁶ y son libres e iguales o desde el punto de vista proporcional o desde el

841. Este párrafo (1133a17-23), que carece de nexos con lo que precede y con lo que sigue, parece haber sido traspuesto de otro lugar del texto, acaso del capítulo viii de este mismo libro.

842. Esto es, si se considera solo el acto en su exterioridad y no se atiende a la elección. No hay una clase determinada de actos injustos cuya sola comisión convierta al agente en injusto. Cf. *infra* el capítulo viii de este mismo libro.

843. *Supra*, a lo largo del capítulo precedente.

844. Lo justo «haplôs», esto es, la noción abstracta o genérica de justicia.

845. O «justicia civil» o «justicia política» (así traducimos la expresión en la ocurrencia siguiente; en las restantes, como aquí) = «*to politikôn dikaion*». Aparte de la noción genérica de justicia interesan, pues, las formas que lo justo asume en el plano comunitario de la *pólis*, y, como se verá, también en el plano de la comunidad familiar.

846. Pues la vida comunitaria tiene su raíz en la necesidad de asegurarse la subsistencia; cf. *Pol* I ii 1252b28, y Platón, *República* II 369b.

numérico.⁸⁴⁷ Así que entre los que eso no se da,⁸⁴⁸ no se da, en sus relaciones mutuas, la justicia política, sino lo justo en cierto sentido y por semejanza. Lo justo existe, en efecto, ³⁰ entre aquellos cuyas relaciones recíprocas están regidas por una ley; y hay ley en quienes hay injusticia, pues la justicia [del juez] es discernimiento entre lo justo y lo injusto. Y entre los que hay injusticia, también [es posible] cometer actos injustos (pero no en todos entre los que [es posible] cometer actos injustos hay injusticia), y eso consiste en atribuirse a sí mismo más de los bienes en sentido absoluto y menos de los males en sentido absoluto.⁸⁴⁹

Por eso no dejamos que gobierne un hombre sino la ³⁵ ley,⁸⁵⁰ porque [aquel] lo hace para sí y se convierte en tira- ^{1134b} no.⁸⁵¹ El gobernante es, en cambio, guardián de lo justo, y si es [guardián] de lo justo, [lo es] también de la igualdad. Y como se considera que no tendrá nada de más si en efecto es un hombre justo (pues no se adjudica a sí mismo de más en lo que es un bien en sentido absoluto si no le es proporcional; por eso se esfuerza en beneficio de otro; de ahí que se ⁵ diga que la justicia es el bien de otro, como dijimos también antes),⁸⁵² se le debe dar, entonces, alguna retribución, y esta

847. La igualdad numérica (esto es, la completa igualdad de los ciudadanos en materia de derechos políticos) es lo que define a la justicia civil en el sistema democrático; en otros sistemas, como el aristocrático, la justicia es la igualdad proporcional o según el mérito (*kat'axian*); cf. *Pol* VI ii 1317b3-10, y *supra* V iii 1131a25-29.

848. Esto es, entre quienes no son libres ni iguales, como es el caso de los ciudadanos sometidos a una tiranía y de los miembros de la comunidad doméstica; cf. *infra* 1134a35-b1 y 1134b8-15.

849. Cf. *supra* i 1129b1-4.

850. Parece preferible leer «*nómon*» = «ley», aun cuando esta palabra aparece en uno solo de los manuscritos, en lugar de «*lógon*» = «razón» (Bywater).

851. Cf. *infra* VIII x 1160a35-b3.

852. *Supra*, en i 1130a3.

[consiste en] honores y privilegios.⁸⁵³ Los que no se contentan con cosas así, se convierten en tiranos.

Lo justo del amo y lo [justo] del padre no son iguales a aquellas [formas de lo justo], sino semejantes,⁸⁵⁴ pues para con las cosas de uno no hay injusticia en sentido absoluto, y la propiedad⁸⁵⁵ y el hijo (hasta que es de determinada edad y se separa [del padre]), son como parte de uno, y nadie elige dañarse a sí mismo. Por eso no hay injusticia en relación con uno mismo,⁸⁵⁶ ni, por tanto, tampoco lo injusto ni lo justo de la comunidad política, pues esto [último], como vimos, es según la ley, y [se da] entre los que por naturaleza hay ley, y estos son, según vimos también,⁸⁵⁷ [aquellos] en los que se da la igualdad en el gobernar y en el ser gobernados. Por eso lo justo se da más en relación con la esposa⁸⁵⁸ que en relación con los hijos y las propiedades.⁸⁵⁹ Eso es lo justo en la comunidad doméstica, y también ello es distinto de [lo justo] en la comunidad política.

853. Cf. Platón, *República* I 346e-347a.

854. Pues no todos los miembros de la comunidad familiar son libres e iguales (a27-28), como lo son, en cambio, los miembros de la comunidad política.

855. Esto es, el esclavo, que es crudamente equiparado al resto de las propiedades.

856. Tesis debatida *infra*, en el capítulo xi de este mismo libro. – Se ha propuesto leer, en lugar del «*pròs hautón*» («en relación con uno mismo», b12-13) que traen los manuscritos, «*pròs autá*» («en relación con ellos», esto es, con los esclavos y con los hijos).

857. Los giros «como vimos» y «según vimos también» están implicados en el tiempo verbal empleado por Aristóteles. La primera de estas remisiones lo es a 1134a30, en este capítulo; la segunda solo parece poder serlo a *Pol* III xiii 1283b32.

858. Cf. *infra* VIII xi 1161a22-25 y xii 1162a16-29. A la mujer se le reconoce una libertad que los hijos y los esclavos no tienen; cf. *Pol* I xii.

859. Cf. la nota 855.

VII

De lo justo en la comunidad política, una [forma] es natural y otra por ley.⁸⁶⁰ Es natural la que tiene en todas partes la misma fuerza, y no porque [a los hombres les] parezca bien o no; es, en cambio, por ley la que en principio es indiferente que sea de esta o de aquella manera, pero deja de ser indiferente una vez que se la establece; por ejemplo, que el rescate⁸⁶¹ cueste una mina o el sacrificio sea de una cabra y no de dos ovejas; además, todo lo que las leyes establecen en particular; por ejemplo, que se haga un sacrificio en honor de Brasidas,⁸⁶² y toda [disposición] que tiene forma de decreto.⁸⁶³

Algunos opinan que todas las cosas⁸⁶⁴ son de 'esa índole, 25 porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma vigencia (tal como el fuego quema tanto aquí cuanto entre los persas), pero ven que las cosas referen- 30 tes a la justicia cambian.⁸⁶⁵

Eso no es así [en sentido absoluto] sino [solo] en cierto modo. En verdad, tal vez entre los dioses no lo es en modo

860. «Natural» = «*physikón*»; «por ley» = «*nomikón*». – La distinción se corresponde con la expresada en *Rhet* (I xiii 1373b1-27) en términos de la ley común (*koinòs nómos*) a todos los hombres, la cual es según la naturaleza (*katà phýsin*), y la ley particular (*ídios nómos*), que cada pueblo establece para sí mismo, o, según los términos en que comúnmente se alude a ella, entre «ley natural» y «ley positiva».

861. El rescate de un prisionero de guerra.

862. El general espartano muerto cerca de Anfípolis en las guerras del Peloponeso (cf. Tucídides, V xi). Los habitantes de esa ciudad le rendían un culto heroico.

863. Esto es, una disposición oficial que, a diferencia de la ley (*nómos*), que es de carácter general, vale para una situación o un caso particular.

864. Todas las cosas en materia de justicia en la comunidad política.

865. Ese era, al parecer, el punto de vista dominante entre los sofistas; cf., por ejemplo, Platón, *República* I 338e-352d; *Gorgias* 482e-484c; *Protágoras* 320d-329b.

alguno,⁸⁶⁶ pero entre nosotros hay algo [justo] también por naturaleza: aun cuando todo [lo justo] sea cambiante, de todos modos hay lo [que es justo] por naturaleza y lo [que] no [lo es] por naturaleza.

³⁰ Cuáles, entre las cosas que pueden ser de otra manera, son [justas] por naturaleza y cuáles no lo son [por naturaleza] sino por ley, esto es, por convención, es algo evidente, aun cuando unas y otras son igualmente mudables.⁸⁶⁷ También en los otros casos es aplicable la misma distinción: en efecto, la mano derecha es por naturaleza la más fuerte; pese a eso,
³⁵ a todos les es posible llegar a ser ambidextros.

^{1135a} Las cosas justas por convención y por conveniencia son semejantes a las medidas, pues las medidas de vino y de trigo no son iguales en todas partes, sino que cuando se compra son más grandes, y cuando se vende, más pequeñas.⁸⁶⁸ Del mismo modo, las cosas justas que no son
⁵ naturales sino humanas, no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco son los mismos los sistemas políticos, sino que solo uno es en todas partes el mejor según la naturaleza.⁸⁶⁹

Cada una de las [prescripciones] de la justicia y de la ley es como lo universal respecto de lo particular, pues las accio-

866. De acuerdo con la opinión común; cf. *infra* X viii 1178b10-12.

867. Por tanto, lo que es por naturaleza no forzosamente tiene el carácter invariable que le atribuyen los que niegan una justicia natural. — Se ha conjeturado una laguna en b30, en la que se aclararía la distinción de la que se habla inmediatamente, y se precisaría la forma de cambio que puede afectar aun a lo que es por naturaleza. En este sentido, es probable que Aristóteles esgrimiese que lo natural no se produce siempre de acuerdo con una regularidad absoluta, sino también de acuerdo con la regularidad relativa de *tò hōs epì tò poly*; cf. *Phys* II viii 198b35-36; *Met* VI ii 1027a8-11.

868. Esto es, cuando se vende al por mayor y se compra al por menor.

869. Y del cual los muchos sistemas políticos particulares serían solo aproximaciones imperfectas y variables.

nes son muchas, y cada una de aquellas es, en cambio, una, pues es universal.⁸⁷⁰

Hay una diferencia entre el acto injusto y lo injusto, y entre el acto de justicia y lo justo. Pues [lo] injusto [lo] es o por ¹⁰ naturaleza o por prescripción, y eso mismo, cuando se concreta en la acción, es un acto injusto, pero antes de ser realizado, no [lo] era, sino que era [solo] una cosa injusta. Lo mismo vale para el acto de justicia, pues se llama más bien «acto justo» al [acto justo] en general, y «acto de justicia» al acto de reparación de un acto injusto.⁸⁷¹ Más adelante deberemos investigar en particular cuáles y cuántas son sus especies y cuál la índole de las cosas a que de hecho se refieren.⁸⁷²

15

VIII

Siendo los [actos] justos y los [actos] injustos los que se han mencionado, se comete injusticia y se realiza un acto justo cuando se lo realiza voluntariamente;⁸⁷³ pero cuando se lo realiza involuntariamente, ni se comete injusticia ni se realiza un acto justo, salvo por accidente; pues [en ese caso] se realizan acciones que accidentalmente son justas o injustas.⁸⁷⁴ El acto injusto y el acto justo se definen por su vo-
²⁰ luntariedad o involuntariedad, pues cuando es voluntario, se censura [al agente], y entonces es al mismo tiempo un acto

870. El párrafo parece carecer de conexión con lo que precede y con lo que sigue. Es probable que Aristóteles tenga en mente lo que discutirá *infra* en el capítulo x de este libro.

871. «Acto justo» = «*dikaioprágēma*»; «acto de justicia» = «*dikaïōma*».

872. Aristóteles no lo hace en ninguno de los textos conservados.

873. La voluntariedad y la involuntariedad de los actos han sido discutidas con detalle *supra* en III i.

874. Esto es, el acto puede ser objetivamente o de hecho justo o injusto sin estar acompañado de intencionalidad o voluntariedad. Cf. *supra* II iv 1105b5-10.

injusto; de manera que será algo injusto, pero aún no un acto injusto, si no se agrega la voluntariedad.

Llamo «voluntario», como también se ha dicho más arriba,⁸⁷⁵ al acto que depende de uno y es realizado a sabiendas,²⁵ esto es,⁸⁷⁶ sin ignorar a quién ni con qué ni con qué propósito [se actúa]; por ejemplo, [sin ignorar] a quién se golpea, con qué y para qué, y cada una de estas cosas ni por accidente ni por la fuerza (por ejemplo, si otro toma la mano de uno y golpea con ella a un tercero, [uno] no [realiza la acción] voluntariamente, pues no depende de uno). Puede ser que el golpeado sea su padre, y él sepa [solo] que es un hombre o que es uno de los presentes, pero ignore que es su padre. Debe hacerse una distinción así también respecto del propósito y la acción en su conjunto. Así pues, lo que se ignora o, si no se lo ignora, no depende de uno o⁸⁷⁷ es forzado, es involuntario. También entre las cosas que son por naturaleza hay muchas^{1135b} que realizamos y padecemos a sabiendas, y ninguna de ellas es ni voluntaria ni involuntaria, como envejecer y morir.

Del mismo modo, en los [actos] justos y en los injustos es posible la accidentalidad. Así, un hombre puede devolver un depósito involuntariamente y por temor;⁸⁷⁸ [en tal caso] no se deberá decir ni que realiza acciones justas ni que obra con justicia, salvo por accidente. Del mismo modo, se deberá decir que el que por ser obligado y contra su voluntad no devuelve un depósito, comete injusticia y realiza [actos] injustos, [pero ambas cosas] por accidente.

De los actos voluntarios, realizamos unos habiéndolos¹⁰ elegido y otros sin haberlos elegido; habiéndolos elegido, los

875. En III i 1109b35-1110a1 y 1111a22-24.

876. Las circunstancias de la acción en las que puede recaer la ignorancia y que se enumeran a continuación, han sido estudiadas *supra*, en III i 1111a3-19.

877. El coordinante puede tener valor apositivo = «es decir».

878. Cf. Platón, *República* I 331e-332c.

que antes hemos deliberado, y sin haberlos elegido, los que no hemos deliberado.⁸⁷⁹

Así pues, los daños que pueden producirse en las relaciones entre los hombres son de tres clases.⁸⁸⁰

[1] Los producidos en ignorancia⁸⁸¹ son *errores* toda vez que se actúa sin sospechar que es la persona ni el acto ni el instrumento ni el propósito⁸⁸² ([por ejemplo, si] no se pensó golpear, o no golpear con eso o no a ese o no con ese propósito, pero ocurrió, aunque no con el propósito que se había¹⁵ pensado; por ejemplo, no para herir sino para pinchar, o no a ese o no con eso).

[2] Cuando el daño se produce contra lo previsible, [es] un *hecho infortunado*; pero cuando no [se produce] contra lo previsible, pero sin maldad, [es] un error (pues se comete un error cuando el origen de la causa está en uno, y se padece un hecho infortunado cuando viene de afuera).

[3] Cuando [se obra] a sabiendas pero sin haber delibera-²⁰ do, [se comete] un *acto injusto*; por ejemplo, los [actos] causados por un impulso [agresivo]⁸⁸³ o por otras pasiones que les sobrevienen a los hombres de manera necesaria o natural.⁸⁸⁴

Al causar esos daños e incurrir en esos errores, [sus autores] cometen injusticia, por cierto, y [sus actos] son actos injustos, pero no por eso son [aquellos] injustos y malos, pues el daño no ha sido por la maldad. En cambio, cuando²⁵

879. Cf. *supra* III ii 1111b6-20.

880. En *Rhet* I xiii 1374b1-12 se halla la misma distinción entre el error (*hamártēma*), el hecho infortunado (*atykhēma*) y el acto injusto (*adikēma*) que se presenta a continuación.

881. En ignorancia respecto de las circunstancias en que se desenvuelve la acción; cf. *supra* III i 1111a2-21.

882. De los que realmente se trata.

883. «Impulso [agresivo]» = «*thymós*»; cf. la nota 60 de la «Introducción».

884. Aristóteles hace algunas precisiones acerca de esto *infra*, en VII iv 1147b26-28 y v 1148b15-17.

[derivan] de una elección, [se es] injusto y malvado.

Por eso está bien que los [actos] que derivan del impulso [agresivo] no se juzguen como derivados de la premeditación, pues el que los inicia no es el que obra por impulso, sino el que causó la ira. Además, tampoco se debate acerca de si [el hecho] aconteció o no, sino acerca de lo justo,⁸⁸⁵ pues la ira es causada por lo que parece injusticia. No se debate, pues, acerca de si [el hecho] aconteció, como [sí se lo debate] en los contratos, en los que necesariamente uno de los dos es de mala fe⁸⁸⁶ (salvo que se obre por olvido), sino que, estando [los dos] de acuerdo acerca del hecho, se debate de cuál de las dos partes está lo justo (el que tramó un daño no lo ignora), así que el uno cree sufrir injusticia, y el otro lo niega.⁸⁸⁷

Pero si se causa daño por elección, se comete injusticia, y por tales actos, que son ya actos injustos, el que comete injusticia es injusto toda vez que [esos actos] son en contra de la proporción o en contra de lo igual. Del mismo modo, también se es justo toda vez que se realiza un acto justo habiéndolo elegido, y se realiza un acto justo solo si se actúa voluntariamente.

De los actos involuntarios, unos son disculpables y otros no son disculpables. Los errores que se cometen no solo ignorando sino también por ignorancia son disculpables;⁸⁸⁸

885. Esto es, no se debate acerca de si el daño causado por el que se airó, en efecto se produjo, sino acerca de si el acto que suscitó su ira es justo o no.

886. O «malvado» (*mokhterós*). – Esto es, si, por ejemplo, una persona dice haberle prestado dinero a otra, y esta lo niega, se debate, en efecto, acerca de si el hecho ocurrió o no.

887. Cree haber sufrido injusticia el que por ello golpeó a otro, y lo niega el que realizó el acto que suscitó el enojo y recibió el golpe. En ninguna de las dos partes hay ni premeditación ni mala fe.

888. Aristóteles omite aquí toda referencia al arrepentimiento y la pena que el agente experimenta al saber de las consecuencias dañinas de un acto realizado en ignorancia, aspecto destacado, sin

en cambio, los [actos] que no se cometen por ignorancia sino ignorando, [y ello] a causa de una pasión que no es natural ni humana, no son disculpables.⁸⁸⁹

IX

Se podría plantear la dificultad⁸⁹⁰ de si la distinción hecha¹⁰ a propósito del padecer injusticia y el cometer injusticia es suficiente,⁸⁹¹ ante todo, [1] si es como ha dicho Eurípides al afirmar, en forma absurda:

–Maté a mi madre, para decirlo en pocas palabras.
–¿Con tu voluntad y la de ella o contra su voluntad y la tuya?⁸⁹²

Pues ¿es en verdad posible padecer injusticia voluntariamente? ¿O no [es posible], sino que [padecer injusticia]¹⁵ es siempre algo involuntario, tal como también cometer injusticia siempre es voluntario? Esto es, ¿es siempre de esta o de aquella manera o⁸⁹³ a veces es voluntario y a veces involuntario?⁸⁹⁴ Lo mismo [se podría plantear] respecto del

embargo, *supra*, en III i 1110b18-24. Cf., además, III v 1113b30-33.

889. Acerca de los actos movidos por la pasión, cf. *supra* III i 1110b9-17 y 1111a24-b3; acerca de las pasiones bestiales, *infra* VII v 1148b19-25.

890. En lo que sigue, los números en redonda corresponden a cada una de las dificultades, y los números en bastardilla a la resolución respectiva.

891. En rigor, en lo que precede únicamente se ha tratado de lo segundo; la cuestión de padecer injusticia es introducida solo aquí.

892. Fragmento de *Alceón*, tragedia perdida de Eurípides.

893. El texto transmitido incluye aquí la frase «tal como también cometer injusticia siempre es voluntario», rechazada por los editores por ser una clara repetición de la línea anterior.

894. Esto es, padecer injusticia (a) es siempre involuntario, (b) es siempre voluntario o (c) a veces es voluntario y a veces es involuntario.

hecho de recibir justicia, pues realizar actos justos es siempre voluntario, así que sería razonable [pensar] que existe una ²⁰ contraposición semejante en cada caso y que padecer injusticia y recibir justicia son o voluntarios o involuntarios. Mas se podría considerar absurdo, en el caso del recibir justicia, que siempre sea voluntario, pues algunos reciben justicia contra su voluntad.⁸⁹⁵

A continuación se podría plantear también esta dificultad: [2] si todo el que padece un acto injusto padece injusticia o [si] en el caso del padecer es como en el de actuar, ²⁵ pues en ambos casos se puede participar de las cosas justas por accidente.

[2] Es evidente que [lo mismo puede darse] en el caso de las cosas injustas, pues no es lo mismo realizar actos injustos que cometer injusticia, ni padecer actos injustos que padecer injusticia⁸⁹⁶ <, y lo mismo en el realizar actos justos y recibir ³⁰ justicia>,⁸⁹⁷ pues es imposible padecer injusticia si nadie comete injusticia, ni recibir justicia si nadie realiza un acto justo.

[1] Si cometer injusticia es, sin más, dañar a alguien voluntariamente, y [un acto] es voluntario cuando se sabe a quién, con qué y cómo [se daña],⁸⁹⁸ y el incontinente

895. Por consiguiente, la posibilidad que se acaba de esbozar tiene que ser rechazada. La solución se encaminará en otro sentido, inmediatamente después de plantearse y resolverse [2] (1136a23-31).

896. Esto es, se aplica, a propósito del que padece la acción, la distinción, establecida en el capítulo precedente (cf. 1135a15-20) a propósito del que la ejerce, entre el acto accidentalmente justo y el acto intencionalmente justo. De acuerdo con eso, cabrá distinguir ahora entre «cometer un acto injusto» (*ádikon poieîn*) y «cometer injusticia» (*adikeîn*); correlativamente será posible «padecer actos injustos» (*ádika páskhein*), esto es, actos que son accidentalmente injustos, y no por eso «padecer injusticia» (*adikeisthai*), correlato pasivo del ejercicio intencional de la injusticia (*adikeîn*).

897. La autenticidad de esta frase, admitida por Bywater, ha sido razonablemente puesta en duda por algunos editores.

898. Cf. *supra* viii 1135a23-28.

se daña a sí mismo voluntariamente, uno podría padecer injusticia voluntariamente y podría cometer injusticia contra sí mismo. (Esa es también una de las dificultades planteadas: si es posible que uno cometa injusticia contra sí mismo.)⁸⁹⁹ Además, a causa de la incontinencia uno podría ^{1136b} voluntariamente hacerse dañar por otro que obrase voluntariamente, de modo que sería posible padecer injusticia voluntariamente. ¿O acaso la definición no es correcta y a «dañar sabiendo a quién, con qué y cómo» se debe añadir «contra el querer»⁹⁰⁰ de aquel?⁹⁰¹ Así pues, uno se daña y *padece actos injustos* de manera voluntaria, pero nadie *padece injusticia* de manera voluntaria, pues nadie lo quiere, ni siquiera el incontinente, sino que actúa contra el querer; en efecto, nadie quiere lo que no piensa que es bueno, y el incontinente hace lo que piensa que no se debe hacer.⁹⁰² El que da lo que es suyo, como, según Homero, Glauco le dio ¹⁰ a Diomedes

[armas] de oro por [armas] de bronce; unas de cien bueyes
[por unas de nueve bueyes,⁹⁰³

no padece injusticia, pues dar depende de él, mas padecer injusticia no depende de él, sino que debe haber quien cometa injusticia [contra el primero].⁹⁰⁴ Es evidente, pues, que padecer injusticia no es voluntario.

899. Se la discute en el capítulo xi de este mismo libro.

900. «Querer» = «*boulêsis*».

901. La definición de «*adikeîn*» requiere, por tanto, de ese complemento, con lo que se resuelve [1].

902. Cf. *supra* III iv y la nota 231.

903. *Iliada* VI 236. Glauco y Diomedes intercambian sus armas para confirmar la relación de hospitalidad que une a sus familias.

904. De acuerdo con el complemento añadido a la definición (1136b3-5), Diomedes no actúa, pues, contra el querer de Glauco, de modo que no comete injusticia (*adikeîn*) ni consiguientemente aquel la padece (*adikeisthai*).

¹² Es posible tratar todavía dos de las [cuestiones] que nos propusimos,⁹⁰⁵ a saber, [3] si comete injusticia el que reparte en contra del mérito [dando] de más o [si la comete] el que lo recibe,⁹⁰⁶ y [4] si es posible que uno cometa injusticia contra sí mismo.⁹⁰⁷

Pues si es posible lo primero que dijimos, y comete injusticia el que reparte de más pero no el que lo recibe, entonces, si alguien, a sabiendas y voluntariamente, al repartir da a otro más que a sí mismo, ese comete injusticia contra sí mismo. Eso es precisamente lo que se considera que hacen los moderados, pues el [hombre] bueno propende a tomar de menos.⁹⁰⁸

[3] ¿O tampoco eso es simple?⁹⁰⁹ Pues, llegado el caso, obtiene de más de otro bien; por ejemplo, de prestigio o de lo noble en sentido absoluto. Además, [la cuestión] se resuelve con la definición de cometer injusticia,⁹¹⁰ pues él nada sufre contra su querer, así que, al menos por eso, no comete injusticia, sino que, en todo caso, solo se produce un daño.

Y es manifiesto que también el que reparte [de más] comete injusticia, pero no siempre el que recibe de más,⁹¹¹ pues no comete injusticia aquel que posee lo [que es] injusto,

905. Pero que no han sido expresamente mencionadas en lo que precede.

906. La cuestión abarcará no solo la justicia distributiva sino también la que imparte un juez; cf. *infra* 1136b32-1137a4.

907. Esta cuestión es discutida a lo largo del capítulo xi.

908. Cf. *Top* VI iii 141a16. – La respuesta del sentido común (esto es, que el que comete injusticia es el que reparte) lleva a la conclusión paradójica de que el hombre bueno (*epieikēs*) propende a cometer injusticia.

909. O quizás: «¿O acaso eso no debe tomarse en sentido absoluto», esto es, sin especificaciones, como en el caso de la cuestión anterior.

910. Con el complemento introducido en 1136b3-5.

911. Así según el texto de Bywater. Se ha defendido también la lectura «*adikeō*» (= «comete injusticia») en lugar de «*aetō*» (= «siempre»), con lo que se tiene un sentido muy distinto: «pero no comete injusticia el que recibe de más», que parece armonizar mejor con la parte siguiente de la argumentación.

sino aquel en quien [se da] el hacerlo voluntariamente, esto es, [aquel] del que deriva el principio de la acción, el cual [principio] está en el que reparte, no en el que recibe. Además, puesto que «hacer» es multívoco, y es posible [decir] que las cosas inanimadas «asesinan», lo mismo que la mano y el servidor del que se lo ordena, no cometen,⁹¹² por cierto, injusticia, pero «hacen» cosas injustas.

Además, si juzgaba en ignorancia,⁹¹³ no comete injusticia desde el punto de lo [que es] justo por ley,⁹¹⁴ ni es injusto su juicio (sino que es injusto en cierto modo, pues lo justo por ley y lo [justo] primario⁹¹⁵ son cosas diferentes).⁹¹⁶ Pero si juzgaba de manera injusta a sabiendas, también él toma de más, ya sea de gratitud o de desquite.⁹¹⁷ Así pues, como el que recibe una parte [del fruto] de un acto injusto, también el [juez] que por eso⁹¹⁸ juzgó injustamente, tiene de más: en efecto, tras juzgar acerca de un campo, en favor de aquel,⁹¹⁹ no obtiene un campo, sino dinero.

Los hombres⁹²⁰ piensan que cometer injusticia está en su

912. El verbo no tiene sujeto explícito, y cabe suponer que es «el que recibe de más», al que se exime de responsabilidad, y no «el que da de más» o «la mano» o «el servidor», mencionados más arriba.

913. De las circunstancias particulares de la acción. El sujeto tácito del «juzgaba» podría ser «el que reparte» o, mejor, «el juez».

914. «Lo [que es] justo por ley» = «*tō nomikōn dikaion*»; cf. *supra* vii 1134b18-22 y la nota 860.

915. «Lo justo primario» (*tō prōton [dikaion]*) es sin duda otro nombre de la justicia natural (*tō physikōn dikaion*); cf. la nota precedente.

916. Al parecer, el error por ignorancia en que incurre el juez no deja de ser una falta desde la perspectiva de la justicia primaria o natural. – Lo que resta del párrafo es muy problemático en sus detalles.

917. De gratitud de la parte favorecida y de desquite en perjuicio de la otra parte.

918. Para que una de las partes se sienta obligada hacia él, y para desquitarse de la otra por alguna razón personal.

919. Esto es, en favor de una de las partes.

920. Los párrafos que siguen hasta el final de este capítulo interrumpen

poder y que por eso también lo justo es fácil. Pero eso no es así. Tener relaciones con la [mujer] del vecino, golpear al prójimo y sobornar es, en efecto, fácil y está en su poder; pero hacerlo hallándose en determinada disposición,⁹²¹ ni es fácil ni está en su poder.

Y piensan que no es sabiduría ninguna conocer las cosas justas y las injustas, porque no es difícil comprender lo que las leyes dicen (aunque esas no son las cosas justas salvo por accidente).⁹²² Pero saber cómo se debe obrar o repartir para que sea justo, es, desde luego, más arduo que [saber cuáles son] las cosas buenas para la salud; con todo, aun en este caso es fácil saber [que lo son] la miel, el vino, el eléboro, la cauterización y el corte, pero [saber] cómo se las debe aplicar para producir la salud, a quién y cuándo, es trabajo tan grande como ser médico.

Por eso mismo⁹²³ [los hombres] piensan también que cometer injusticia no es menos propio del justo, porque el justo no es menos capaz, sino aún más capaz, de realizar cada una de las acciones de esa clase; [puede,] en efecto, tener relaciones con una mujer y golpear, y el valiente [puede] arrojar el escudo y volver la espalda para echarse a correr en cualquier dirección.⁹²⁴ Pero comportarse cobardemente y cometer injusticia no consiste en hacer esas cosas, salvo por accidente, sino en hacerlas estando en determinada disposición,⁹²⁵ así como también ser médico y curar no consiste en cortar o no

pen la discusión de las dificultades, la cual no se reanuda hasta el capítulo xi.

921. «Hallándose en determinada disposición» = «*hōdī ékhontas*»; la expresión parece aludir a la posesión del hábito (la *héxis*) de la injusticia.

922. En la medida en que, como se verá en el capítulo siguiente, la ley refleja solo parcialmente la justicia natural.

923. Porque creen que es fácil ser justo o injusto e ignoran que eso supone la posesión de un hábito.

924. Pero la virtud ética no consiste en una capacidad (*dýnamis*) sino un hábito (*héxis*), y el hábito es monovalente; cf. V i 1129a11-14 y la nota 723.

925. «Estando en determinada disposición» = «*hōdī ékhontas*»; cf. la nota 921.

cortar o en dar una medicina o no darla, sino [en hacerlo] de determinada manera.

Los [actos] justos se dan [solo] entre los que participan de los bienes en sentido absoluto,⁹²⁶ y tienen exceso y defecto de ellos; pues algunos no tienen exceso de ellos, como tal vez es el caso de los dioses; a otros, cuya maldad es incurable, no les es provechosa ninguna parte [de los bienes], sino que todas [los] dañan; a otros [les son provechosas] hasta a cierto punto. Por eso [la justicia] es algo humano.⁹²⁷

X

Procede⁹²⁸ tratar ahora de la equidad y de lo equitativo,⁹²⁹ y de la relación de la equidad con la justicia y de lo equitativo con lo justo.⁹³⁰ Pues si se las examina atentamente, [la justicia y la equidad] no se presentan ni como lo mismo sin más ni como diversas en género. A veces elogiamos lo equitativo, y al hombre que lo es, en forma tal que, en el elogio, aplicamos traslaticamente [tal calificación] a cosas diversas [de las equitativas], en lugar de [decir que son] «buenas»,⁹³¹ dando a entender que «más

926. Los bienes exteriores; cf. *supra* i 1129b1-6; vi 1134a6-11.

927. Cf. *infra* X viii 1178a10-20.

928. Aun cuando en él Aristóteles se ocupa todavía de las dificultades (*aporíai*; cf. *infra* b6) concernientes a la justicia, la inclusión de este capítulo en este lugar amplía la interrupción del tratamiento de las dificultades anunciadas y resueltas en parte en el capítulo precedente; su discusión no se reanudará hasta el capítulo xi.

929. En el presente capítulo «equitativo» y «equidad» traducen, respectivamente, «*epieikēs*» y «*epieikeia*», y no «*isos*» y «*tò ison*», como en el capítulo i de este mismo libro. Cf. la nota 738.

930. Aristóteles trata de la equidad también en *Rhet* I xiii 1374a26-b23.

931. Y, en efecto, el propio Aristóteles a lo largo del texto ha empleado con cierta frecuencia «*epieikēs*» («equitativo») en lugar de «*agathós*» («bueno»).

equitativo» es «mejor»; otras veces, al seguir el orden lógico, resulta extraño que lo equitativo, siendo algo que está al margen de lo justo, sea elogiado; pues o lo justo no es bueno,⁹³² o lo equitativo, si es algo diverso, no es justo;⁹³³ o aun, si ambas cosas son buenas, son lo mismo.

La dificultad⁹³⁴ concerniente a lo equitativo se plantea, pues, más o menos por esas razones. Son todas ellas correctas en cierto modo, y no encierran nada contradictorio, pues lo equitativo, aunque es mejor que cierta forma de lo justo,⁹³⁵ es justo, y no por ser otro género es mejor que lo justo. Por tanto, lo justo y lo equitativo son lo mismo, y pese a que las dos cosas son buenas, lo equitativo es mejor.

Origina la dificultad el que lo equitativo es justo, pero no [lo justo] según la ley, sino una corrección de lo justo legal. La causa es que toda ley es general, y hay cosas de las que no es posible expresarse correctamente en forma general. Entonces, en los casos en que es necesario expresarse en términos generales pero no es posible hacerlo correctamente, la ley considera lo que se da las más de las veces, sin ignorar el error.⁹³⁶ Y no es [por eso] menos correcta, pues el error no está en la ley ni el legislador, sino en la naturaleza de la cosa,

932. Aquí y en la ocurrencia siguiente (b5), «bueno» traduce «*spoudaion*». Es natural que Aristóteles emplee ese término y no «*agathón*», porque se está viendo a lo bueno como objeto de elogio; cf. I xii.

933. «No es justo» (*ou dikaion*, b4) falta en un manuscrito y es rechazado por algunos editores.

934. «Dificultad» = «*aporía*». La dificultad (a la que no se había hecho referencia en el capítulo precedente) que plantea la equidad, es, pues, que «equitativo» equivale a «bueno» pero se opone a «justo».

935. A saber, mejor que la de lo que es justo «por ley» (*tò nomikón*); cf. vii 1134b18-21 y la nota 860. En *Rhet* I xiii 1374a28 se precisa que lo equitativo es lo justo que está fuera de la ley escrita (*parà tòn gegrammènon nómon*).

936. El error que, como se acaba de señalar, conlleva el hecho de valerse de una expresión universal en la que no es posible contemplar los casos particulares en toda su singularidad.

pues tal es, sencillamente, la materia⁹³⁷ de las [cuestiones] concernientes a la acción.

Por tanto, cada vez que la ley habla en términos generales, pero de hecho se da, en lo que atañe a ella, algo [que está] al margen de lo general, entonces es acertado, allí donde el legislador no atendió a algo y cometió un error por hablar en sentido absoluto, corregir la omisión; eso diría el propio legislador de estar ahí presente; y si hubiese previsto [el caso particular en cuestión], [lo] habría incluido en la ley.

Por eso [lo equitativo] es justo, y mejor que cierta forma de lo justo, pero no mejor que lo justo en sentido absoluto;⁹³⁸ si [es] mejor que el error causado por [el hecho de expresarse] en sentido absoluto.

Y esa es la naturaleza de lo equitativo: ser corrección de la ley en tanto esta incurre en omisiones a causa de su índole general. La causa de que no todas las cosas estén incluidas en una ley es que acerca de algunas es imposible establecer una ley, y en consecuencia hace falta un decreto.⁹³⁹ Pues la regla para lo indeterminado es también indeterminada, a la manera de la regla de plomo para la construcción de casas en Lesbos: se adapta a la forma de la piedra y no permanece rígida,⁹⁴⁰ y el decreto [se adapta] a los hechos.

Es evidente, pues, qué es lo equitativo, y que es justo y mejor que cierta forma de lo justo. A partir de eso también es manifiesta la cualidad del hombre equitativo, a saber, [es] el que propende a elegir y a realizar en la acción cosas de la índole señalada y no se atiene rigidamente a la ley [en lo que

937. «Materia» = «*hýlē*»; cf. *supra* I iii 1094b12 y la nota 20.

938. Mejor que lo que es justo por ley, pero no mejor que lo que es justo por naturaleza (*tò physikón*, vii 1134b18) o lo justo «primario» («*próton*», ix 1136b34).

939. Cf. la nota 863.

940. Al parecer, una pieza de plomo flexible con que se tomaba la forma de cada piedra para buscar la que se adaptara a ella.

1138a es] para peor,⁹⁴¹ sino que tiende a ceder,⁹⁴² pese a que tiene a la ley como defensora; y ese hábito es la equidad, que es una cierta forma de justicia y no un hábito diferente.

XI

15 Es manifiesto, a partir lo dicho,⁹⁴³ [4] si es posible o no cometer injusticia contra sí mismo.⁹⁴⁴

5 [4] [a] En efecto, entre los [actos] justos, se hallan los que están ordenados por las leyes en conformidad con la virtud completa,⁹⁴⁵ así, la ley no manda suicidarse, y las cosas que ella no manda, las prohíbe.⁹⁴⁶ Además, cuando [un hombre], en contra de la ley, causa daño [a otro] voluntariamente, no respondiendo a un daño que haya recibido, comete injusticia, y [lo hace] voluntariamente el que sabe a quién y con qué [daña]. Pero el que, movido por la ira, se degüella, hace
10 eso voluntariamente y en contra de la recta razón, cosa que

941. Esto es, para castigar.

942. Es decir, como se señala en *Rhet* I xiii 1374b3-5, el equitativo prefiere ser indulgente y diferenciar entre el error (*hamártēma*), el acto injusto (*adikēma*) y el hecho desafortunado (*atykhēma*); cf. *supra* viii 1135b11-22.

943. La remisión es difícil de precisar; acaso lo sea a i 1129a31-b1.

944. La cuestión había sido planteada *supra*, en ix 1136b15. La respuesta negativa que Aristóteles se dispone a dar se apoya en dos series de argumentaciones: [a] 1138a5-14 y [b] 1138a14-26, que se corresponden, respectivamente, con la perspectiva de la justicia legal y la de la justicia como virtud particular, definidas *supra*, en i 1130a14-b5; para Aristóteles, [c] (1138b5-13) solo en sentido metafórico se puede hablar de justicia respecto de sí mismo.

945. Cf. *supra* ii.

946. Para explicar esta expresión, que resulta extraña, se han sugerido varias hipótesis, entre ellas la de que el homicidio que no está expresamente ordenado por la ley, está prohibido, y que ese sería el caso del suicidio.

la ley no permite; por tanto, comete injusticia. Pero ¿contra quién? ¿No es acaso contra la ciudad, y no contra sí mismo? Pues padece voluntariamente, pero nadie padece injusticia voluntariamente.⁹⁴⁷ Por eso la ciudad lo castiga, y al que se quitó la vida le impone cierto deshonor⁹⁴⁸ por considerarse que comete injusticia contra la ciudad.

[b] Además, en la medida en que el que comete injusticia es solo injusto y no completamente malo,⁹⁴⁹ no es posible
cometer injusticia contra sí mismo (este caso es diferente del
otro, pues el injusto es en cierto modo tan malo como el co-
barde, mas no porque tenga la maldad completa, de manera
que tampoco comete injusticia con esa forma de maldad),
[i] pues equivaldría a quitar y agregar al mismo tiempo lo
mismo a lo mismo; pero eso es imposible, porque lo justo
y lo injusto necesariamente siempre se dan entre más de 20
uno;⁹⁵⁰ [ii] además, [el acto injusto] es voluntario, derivado
de una elección y *anterior* (pues no se considera que cometa
injusticia quien, porque sufrió un daño, devuelve lo mismo);
y él⁹⁵¹ padece y se hace a sí mismo *a la vez* lo mismo;⁹⁵² [iii]
además, sería posible padecer voluntariamente injusticia.⁹⁵³
[iv] Aparte de esas razones, nadie comete injusticia sino bajo
la forma de los actos injustos particulares, y nadie comete 25
adulterio con su propia [esposa] ni rompe el muro de su casa
para robar ni hurta las cosas que le pertenecen. En general,
la [tesis de] que es posible cometer injusticia contra sí mismo
se refuta también con la definición acerca de [la imposibili-

947. Cf. *supra* ix 1136b3-14.

948. En Atenas al suicidado se le cortaba la mano y se la enterraba por separado.

949. La injusticia se toma ahora en el sentido restringido de una maldad particular.

950. Cf. *supra*, iii 1131a10-1132a24.

951. El que pretendidamente comete injusticia contra sí mismo.

952. Esto es, la agresión y el desquite coinciden o se identifican.

953. Cosa que en ix 1136a15-b13 se ha probado que no es así.

dad del padecer injusticia voluntariamente.⁹⁵⁴

Es manifiesto que ambas cosas son malas, padecer injusticia y cometer injusticia (lo uno es tener menos y lo otro tener más que el punto medio, el cual es como lo sano en medicina y la buena constitución corporal en la gimnástica); no obstante, es peor cometer injusticia, pues cometer injusticia conlleva maldad y es censurable, ya se trate de la maldad completa y en sentido absoluto o de una cercana (pues no todo [acto] voluntario supone injusticia), mientras que el padecer injusticia no conlleva maldad ni injusticia. Por tanto, padecer injusticia es, en sí, menos malo, pero nada impide que accidentalmente sea un mal mayor. Pero al arte⁹⁵⁵ eso no le importa, sino que dice [por ejemplo] que la pleuresía es una enfermedad más grave que una torcedura, aun cuando por accidente podría ser alguna vez lo inverso, si ocurriera que el que se tuerce, por caer fuese atrapado por los enemigos y recibiese la muerte.

[c] Metafóricamente y por semejanza, se da lo justo, no de uno para consigo mismo sino entre las [partes] de uno;⁹⁵⁶ no, empero, toda forma de lo justo sino lo [justo] del amo y lo [justo] de la comunidad doméstica,⁹⁵⁷ pues en esas relaciones⁹⁵⁸ está la parte racional del alma con la irracional, y es, por tanto, al atender a ellas cuando se cree que hay una in-

954. Cf. *supra* ix 1136a31-b5. - El segmento que sigue es una digresión; la argumentación no se reanuda hasta 1138b5.

955. «Arte» (= «*tékhnē*») en un sentido que es prácticamente el de «ciencia»; cf. la nota 5. - Como parece claro, en este caso se trata del arte o de la ciencia médica.

956. Se trata de la justicia como relación armónica entre las partes del alma, según Platón la entiende en *República* (IV 443c-e). Para Aristóteles esas partes no forman una auténtica pluralidad, como la que requiere la noción de justicia.

957. Cf. *supra* vii 1134b8-19.

958. «Relaciones» traduce «*lógois*» (b8), palabra que ha sido entendida en este contexto también como «argumentos» o «textos», con lo que se haría una referencia específica a la exposición platónica.

justicia en relación consigo mismo, pues es posible que [esas partes] padezcan algo en contra de sus apetitos, de modo tal que en sus relaciones recíprocas pudiera haber también para ellas una cierta forma de justicia, como la hay entre el que gobierna y el que es gobernado.

Acerca de la justicia y de las demás virtudes éticas deben establecerse, pues, las distinciones de ese modo.

LIBRO VI

I

Puesto que antes⁹⁵⁹ hemos dicho que se debe elegir el punto medio, no el exceso ni el defecto, y que el punto medio es como lo dice la razón correcta,⁹⁶⁰ analicemos [ahora] eso.

En todos los hábitos que hemos mencionado,⁹⁶¹ como en los demás, hay cierto blanco, mirando hacia el cual el que posee razón tiende o distiende [la cuerda],⁹⁶² y hay un límite de las medianías⁹⁶³ que decimos que están en medio del exceso y del defecto porque se ajustan a la razón correcta.

959. En II ii 1104a11-b3; la tesis es explicada en II vi; cf. en especial 1106a26-b35.

960. «La razón correcta» (*ho orthòs lógos*) es, pues, la que determina la medianía en que consiste toda virtud ética; cf. II vi 1106b35-1107a2 y la nota 336.

961. Esto es, en las virtudes éticas, estudiadas en particular de III vi a V xi.

962. La expresión sugiere la acción de poner más tensa o más floja la cuerda de un arco o de un instrumento musical. Con ello se alude figuradamente a la graduación indispensable para dar con el justo medio en materia de afectos y de acciones.

963. «Límite» traduce «*hóros*», palabra que podría tener también el significado de «definición», aunque eso parece aquí menos probable. Es posible que Aristóteles se refiera a límites como los aludidos en IV v 1126a32-b2. La palabra recurre con la misma problematicidad al final de párrafo siguiente (b34).

25 Tal afirmación es, por cierto, verdadera, pero en modo alguno clara, pues también en los demás campos de estudio de que trata una ciencia es verdad decir eso: que no debe uno esforzarse ni ceder en el esfuerzo ni de más ni de menos, sino en el punto medio y como [lo dice] la razón co-
 30 rrecta. Pero si uno contara solo con eso, no sabría nada más; por ejemplo, [no sabría] qué clase de cosas se debe aplicar al cuerpo si [solo] se le dijera: «Las que la medicina ordena y en la forma en que lo dice el que posee esa [ciencia]». Por eso también en relación con los hábitos del alma no solo tiene que quedar dicha aquella verdad, sino también definido cuál es la razón correcta y⁹⁶⁴ cuál su límite.⁹⁶⁵

Pues bien, al distinguir las virtudes del alma dijimos⁹⁶⁶ que
 1139a unas son propias del carácter y otras propias del pensamiento.⁹⁶⁷ Hemos pasado revista a las éticas,⁹⁶⁸ de las restantes trataremos a continuación, después de referirnos al alma.

2 Dijimos más arriba⁹⁶⁹ que las partes del alma son dos: la
 5 racional y la irracional. Debemos hacer ahora una distinción semejante en relación con la [parte] racional. Establezcamos, entonces, que las [partes] racionales son dos: una, con la que conocemos los entes cuya índole es tal que sus principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que [conocemos los entes] que pueden [ser de otra manera].⁹⁷⁰ Pues para cosas diversas en género, también la parte del alma natural-
 10 mente referida a cada clase de ellas es diversa en género, si en verdad el conocimiento les es asequible en virtud de una

964. Puede que el «*kaí*» («y») tenga aquí el valor de «es decir».

965. Cf. la nota 963.

966. *Supra*, en I xiii 1103a4-5.

967. Las virtudes éticas y las dianoéticas respectivamente.

968. En lo que va de III viii a V xv.

969. En I xiii 1102a27-1103a3.

970. Esto es, los entes necesarios e invariables, y los entes contingentes y variables respectivamente. La diferencia es la que separa entre sí el campo de la ciencia y el de la opinión. – Cf. Platón, *República* V 476a-480a.

cierta semejanza y parentesco.⁹⁷¹ Llamemos a la una «científica», y a la otra «calculadora»,⁹⁷² pues deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sino acerca de las cosas que pueden ser de otra manera.⁹⁷³

Así que la calculadora es una [sub]parte de la parte racional. 15

Debemos comprender, por tanto, cuál es el hábito mejor de cada una de esas [subpartes], pues esa será la virtud de cada una, y la virtud se refiere a la función propia.⁹⁷⁴

II

Son tres las cosas que en el alma presiden la acción y la verdad:⁹⁷⁵ la percepción, el intelecto y el apetito.⁹⁷⁶ De ellas, la percepción no es principio de ninguna acción. [Eso resulta] evidente por el hecho de que los animales tienen 20 percepción pero no participan en la acción.⁹⁷⁷ Lo que en el

971. Suposición admitida ya por Platón (cf. *República* VI 490b; *Fedón* 78b-79d), y que se remonta a la filosofía de Empédocles, de acuerdo con la cual lo semejante se conoce por lo semejante.

972. «[Parte] calculadora» = *tò logistikón*, llamada más abajo «*doxastikón*» = «opinativa», y en *De an* (III x 433b4) «*bouleutikón*» = «deliberativa». En *República* IV 439d Platón emplea «*logistikón*» como denominación de la parte racional en su conjunto.

973. Punto establecido ya en III iii 1112a21-31 al tratarse acerca de la deliberación.

974. Cf. *supra* I vii 1097b24-35.

975. La acción y la verdad son, respectivamente, el ámbito de las virtudes éticas y el de las virtudes dianoéticas. La función (*érgon*) de estas últimas es justamente, como se verá más abajo, captar la verdad.

976. Respectivamente, «*aísthēsis*», «*noûs*» y «*órexis*». Según se lo entiende comúnmente, «*noûs*» alude aquí al pensamiento en general.

977. En los animales no hay, en efecto, acción (*práxis*) en sentido propio, sino solo un movimiento (*kinēsis*) hacia el objeto deseado, porque carecen de capacidad deliberativa. Cf. *De an* III xi 433b28-30; 434a6-15.

pensamiento⁹⁷⁸ son afirmación y negación, lo son en el apetito la persecución y la huida. En consecuencia, puesto que la virtud ética es hábito electivo⁹⁷⁹ y la elección [es] apetito deliberado,⁹⁸⁰ el razonamiento debe ser, por eso, verdadero,²⁵ y el apetito, correcto, si la elección ha de ser buena,⁹⁸¹ y afirmarse y perseguirse las mismas cosas.⁹⁸²

Ese es, entonces, el pensamiento y la verdad práctica. En el pensamiento teórico, y no práctico ni productivo,⁹⁸³ el bien y el mal son la verdad y la falsedad.⁹⁸⁴ Esa es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual,⁹⁸⁵ pero [la función] de la [parte] práctica e intelectual [es] la verdad que se corresponde con el apetito correcto.⁹⁸⁶

978. «Pensamiento» traduce en este contexto «*diánoia*», palabra que en algunas ocurrencias asume el significado más específico de «pensamiento discursivo» o «reflexivo».

979. Cf. *supra* II vi 1106b36-1107a1.

980. Cf. *supra* III iii 1113a9-11.

981. El razonamiento (= «*lógos*») a que se acaba de aludir es, sin duda, el razonamiento deliberativo. La bondad de la elección no depende, pues, solo de la corrección del apetito (o del fin que el apetito pone), lo cual deriva de la virtud, sino también del acierto (o la «verdad») de la deliberación, es decir, del pensamiento práctico (*hē praktikē diánoia*) que determina los medios y que es función de la subparte «calculadora» de la parte racional.

982. Esto es, el apetito (*órexís*), que es el factor dinámico de la acción, y que tras la deliberación se constituye en «querer» (*boulésis*), debe perseguir la realización de la misma secuencia de medios que el pensamiento práctico ha «afirmado».

983. El pensamiento teórico (*theōrētikē diánoia*) es función de la subparte «científica», referida a objetos necesarios; cf. *supra* i 1139a6-8; el pensamiento práctico y el productivo dependen, en cambio, por igual, de la subparte «calculadora», que se desenvuelve en el terreno de la contingencia.

984. Cf. *De an* III vii 431b10-12.

985. «Intelectual» = «*dianoētikóm*».

986. La «verdad» parece ser una vez más el acierto en la deliberación; cf. la nota 981. – El sentido de la expresión «*homológōs ékhousa*

Ahora bien, el principio de la acción ([el principio] del cual [procede] el movimiento, no el fin al que se dirige)⁹⁸⁷ es la elección, y [el principio] de la elección es el deseo y el razonamiento que se dirige a un fin.⁹⁸⁸ Por eso la elección no se da sin intelecto y pensamiento, ni sin hábito ético, pues la acción buena⁹⁸⁹ y su contrario en la acción no se dan sin pensamiento y sin carácter.⁹⁹⁰

El pensamiento de por sí⁹⁹¹ nada pone en movimiento, sino [que lo que lo pone en movimiento es] el [pensamiento] que se dirige a un fin y es práctico.⁹⁹² Este, en efecto, gobierna aun al [pensamiento] productivo,⁹⁹³ pues todo el que produce lo hace con vistas a un fin, y el producto no es un fin en sentido absoluto (sino [un fin] en relación con algo y de alguien), pues [fin en sentido absoluto] es la acción,⁹⁹⁴ pues el fin es la acción buena,⁹⁹⁵ y el apetito [lo es] de eso. Por eso

tēi órxei tēi orthēi (a30), traducida por «que se corresponde con el apetito correcto», es discutido.

987. Es decir, la causa eficiente (cf. III i), no la causa final (el *hoū héneka*), que es el bien, o lo que al agente se le presenta como bueno (cf. III iv).

988. Es decir, el razonamiento deliberativo; cf. *supra* III iii 1112b15-28.

989. «Acción buena» traduce «*eupraxía*»; la palabra también podría aludir a la dicha; cf. *supra* I viii 1198b22 y la nota 35.

990. Algunos editores consideran agregado inauténtico lo que va de «pues la acción» hasta «sin carácter» (a34-35); cf. *Poet* vi 1450a1-2.

991. El pensamiento (*diánoia*) no asociado al apetito (*órexís*).

992. El aludido poco más arriba, en a32; cf. la nota 988.

993. Esto es, al pensamiento, de índole también deliberativa, que interviene en el ejercicio de un arte (*tékhnē*). Acerca de esta noción, cf. el siguiente capítulo iv.

994. O, tal vez mejor que «la acción», «la acción posible» (*tō praktón*), así como más arriba (b3), el «producto» es más bien «el producto posible» (*tō poiētón*). – La acción es fin en sentido absoluto porque la ejecución es constitutiva de ella, mientras que en la actividad productiva es extrínseca al producto. Cf. la nota 161 de la «Introducción».

995. «La acción buena» o «la dicha»: «*eupraxía*»; cf. la nota 989; *Pol* VII iii 1325b21 y *Phys* II vi 197b5.

5 la elección es intelecto⁹⁹⁶ apetitivo o apetito reflexivo,⁹⁹⁷ y un principio tal es el hombre.⁹⁹⁸

Nada que haya pasado ya puede ser elegido; por ejemplo, nadie elige haber expugnado Troya; pues tampoco se delibera acerca de lo pasado sino acerca de lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber pasado. Por eso bien dice Agatón.⁹⁹⁹

10 Pues solo de eso está privado aun el dios:
hacer que no hayan pasado las cosas que están hechas.

La función propia de las dos partes intelectuales es, por tanto, la verdad; los hábitos¹⁰⁰⁰ de acuerdo con los cuales una y otra más capten la verdad serán, pues, las virtudes de ambas.

III

3
15 Comencemos, pues, por el principio y tratemos de nuevo acerca de ellos.¹⁰⁰¹ Admitamos, pues, que los [hábitos] por los que el alma capta la verdad por medio de la afirmación y la

996. «Intelecto» = «*noûs*»; la palabra pareciera aludir aquí al pensamiento en general.

997. Ambas expresiones subrayan la colaboración del apetito y el pensamiento en la acción: es pensamiento animado por el apetito o apetito orientado por el pensamiento.

998. El párrafo que sigue hasta 1139b11 carece de relaciones evidentes con lo que precede y con lo que sigue; su lugar natural pareciera ser en III iii.

999. Poeta trágico ateniense de la segunda mitad del siglo V y comienzos del IV a. C., del que solo se han conservado fragmentos y al que Aristóteles cita varias veces.

1000. «Hábito» (*héxis*) es, pues, el género al que pertenece la virtud en general, esto es, no solo la virtud ética (cf. II v) sino también la virtud dianoética; la diferencia específica por la que se define la intelectual es, como se ha visto (*supra* 1139a15-17; 26-29) y se destaca aquí mismo a continuación, la captación de la verdad.

1001. De los hábitos, mencionados en la línea precedente (b14).

negación son en número de cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto.¹⁰⁰² Pues por medio de la suposición,¹⁰⁰³ esto es, de la opinión, es posible engañarse.

Ahora bien: qué sea la ciencia (si [hemos de] expresarnos²⁰ con precisión y no dejarnos llevar por semejanzas)¹⁰⁰⁴ resultará manifiesto a partir de lo que sigue.

Todos damos por supuesto que lo que conocemos por ciencia no puede ser de otra manera. (Lo que puede ser de otra manera, cuando se da fuera de nuestra observación, se nos oculta si es o no.)¹⁰⁰⁵ Lo que es objeto de ciencia es, entonces, necesario. Es, entonces, eterno, pues todos los entes²⁵ absolutamente necesarios son eternos, y los entes eternos son inengendrados e indestructibles.¹⁰⁰⁶

Además, admitimos que toda ciencia puede ser enseñada y que lo que es objeto de ciencia puede ser aprendido.¹⁰⁰⁷ Y toda enseñanza parte de cosas ya conocidas, como decimos también en los *Analíticos*,¹⁰⁰⁸ pues [procede] en parte por me-

1002. Cf. *An Post* I xxxiii 89b7-9. «Arte» = «*tékhnē*»; «ciencia» = «*epistēmē*»; «sabiduría» = «*sophia*»; «intelecto» = «*noûs*».

1003. La *hypólepsis* = «suposición» (o «creencia») es el género que abarca la ciencia, la prudencia y la opinión (*De an* III iii 427b23-26). En la frase de arriba la palabra «suposición» parece ser tomada «sinónimicamente» como denominación de la última de las especies mencionadas (pues «*kaí*», b18 = «es decir»).

1004. Posible referencia crítica a las imágenes de la tablilla de cera y del palomar empleadas por Platón en *Teéteto* 191c y 197c respectivamente.

1005. Eso es propio de la opinión (*dóxa*; cf. la nota 1003) en contraste con la ciencia. La *dóxa* verdadera deja de serlo cuando la cosa a la que se refiere cambia, y puede darse que ignoremos que ha cambiado. — Parece indispensable añadir el paréntesis.

1006. Si es necesaria en sentido absoluto, la relación de un atributo con una cosa no está sujeta a límites temporales; así que es «eterna» (o intemporal); no se ve tampoco cómo podría haber comenzado a ser o cómo podría dejar de ser alguna vez.

1007. Cf. *Met* I i 981b7-10.

1008. Cf. *An Post* I 71a1-2; 11-16.

dio de la inducción y en parte por medio del silogismo.¹⁰⁰⁹ La inducción es también principio de lo universal, pero el silogismo parte de lo universal.¹⁰¹⁰ Por tanto, hay principios de los que el silogismo parte y de los que no hay silogismo; [de ellos] hay, por tanto, inducción.¹⁰¹¹

Por tanto, la ciencia es un hábito demostrativo, más todas las restantes precisiones que señalamos en los *Analíticos*.¹⁰¹² Pues uno conoce científicamente cuando tiene certidumbre de una determinada manera¹⁰¹³ y los principios le son conocidos, porque si no [le son conocidos] mejor que la conclusión, tendrá ciencia [solo] por accidente.¹⁰¹⁴

4 Respecto de la ciencia cabe hacer, pues, la definición de esa manera.

IV

1140a Al ámbito de lo que puede ser de otra manera [de como es] pertenece tanto lo realizable en la producción cuanto lo realizable en la acción. Pero producción y acción son cosas distintas (a

1009. Esto es, por medio de la deducción.

1010. Cf. *An Post* I xviii 81b1-9.

1011. Los principios de los que parte todo silogismo son los principios primeros, de los cuales no hay silogismo, como se dice arriba, en el sentido de que de ellos no hay demostración, esto es, no son premisas que se extraigan como conclusión de otras premisas. Su conocimiento deriva de un proceso de inducción que se inicia en el nivel de la percepción sensible de las entidades particulares. Cf. *An Post* II xix 100a15-b17.

1012. En *An Post* I ii 71b17-25, donde se afirma que la demostración científica parte de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas que la conclusión, anteriores a la conclusión, y que son causa de ella.

1013. Se trata de la convicción que deriva específicamente del hecho de conocer la demostración. Un conocimiento puede estar acompañado de convicción y no ser científico.

1014. Esto es, se conocerá el hecho pero no su fundamento; cf. *An Pr* I ii 71b28-33.

propósito de ellas nos remitimos también a los escritos exotéricos),¹⁰¹⁵ de modo que el hábito práctico acompañado de razón es diferente del hábito productivo acompañado de razón.¹⁰¹⁶ Por eso¹⁰¹⁷ no está el uno comprendido en el otro,¹⁰¹⁸ pues ni la acción es producción ni la producción es acción.

Como la producción de casas es un arte, y esencialmente es una forma de hábito productivo acompañado de razón, y no hay ningún arte que no sea hábito productivo acompañado de razón, ni un hábito así que no sea arte, resultan ser lo mismo un arte y un hábito productivo acompañado de razón verdadera.¹⁰¹⁹ Y todo arte versa acerca de la generación,¹⁰²⁰ y su ejercicio [consiste en] ver cómo puede pasar a la existencia una cosa que puede ser o no ser y cuyo principio está en el que produce y no en lo que se produce.¹⁰²¹ Pues el arte no se refiere ni a los entes que son o llegan a ser por necesidad ni a los que [son o llegan a ser] según la naturaleza,¹⁰²² pues

1015. Esto es, a las obras publicadas que estaban destinadas al público general, no especializado. Cf. *supra* I xiii 1102a26-27.

1016. El giro «acompañado de razón» = «*metà lógou*», empleado ya en otros lugares, parece aludir, en el caso del arte, a que en él la razón interviene bajo la forma de una reflexión deliberativa, que opondría al arte a las formas solo empíricas de producción.

1017. Algunos editores leen «y» («*καί*») en lugar de «por eso» («*διό*»).

1018. Como una especie lo está en un género.

1019. Se ha sugerido la posibilidad de que en el giro «*héxis metà lógou alēthoús*», traducido arriba como «hábito acompañado de razón verdadera» (esto es, de una deliberación correcta; cf. la nota 1016), «*alēthoús*» no esté referido a «*lógou*» sino a «*héxis*», así que se tendría: «hábito de lo verdadero acompañado de razón»; cf. vi 1140b20-21; pero, según se ha señalado *supra* i 1139a16-17, la verdad es la función propia de la parte racional en general, y eso sin duda ha de valer también para el arte.

1020. Cf. *An Post* II xix 100a9-10; *Met* VII vii 1032a25-b5.

1021. El principio, esto es, el punto de partida del movimiento está, en la producción artificial, en el agente, de modo que es extrínseco a la cosa originada; en la producción natural, como se precisa a continuación, es, en cambio, intrínseco a ella.

1022. Cf. *supra* III iii 1112a32-33; *An Post* II xi 94b34-95a9; *Met* VII vii 1032a12-13.

estos últimos tienen en sí mismos su principio.¹⁰²³

Puesto que la producción y la acción son cosas distintas, el arte se refiere necesariamente a la producción, y no a la acción. Y en cierto modo el azar y el arte se refieren a las mismas cosas, como también dice Agatón.¹⁰²⁴

el arte ama el azar y el azar el arte.¹⁰²⁵

²⁰ Así pues, el arte, como hemos dicho,¹⁰²⁶ es hábito productivo acompañado de razón, y la falta de arte, por el contrario, hábito productivo acompañado de razón falsa, referente a las cosas que pueden ser de otra manera [de como son].

V

⁵ En cuanto a la prudencia, podemos comprender [lo que ella es] considerando a quiénes llamamos «prudentes».¹⁰²⁷

²⁵ Pues bien, se admite que es propio del prudente poder deliberar bien acerca de las cosas buenas y convenientes para él, pero no en un dominio particular, por ejemplo, [acerca de] cuáles son las cosas [buenas y convenientes] para la salud o para el vigor, sino cuáles [lo] son para el vivir bien¹⁰²⁸ en general. Indicio [de ello] es que los llamamos

1023. Que es la propia naturaleza. Cf. *Phys* II i.

1024. Cf. la nota 999.

1025. Agatón, fr. 6. – De *Poet* xiv 1454a10-11 se desprende que, en la visión de Aristóteles, es a partir de intentos azarosos como se descubren pautas productivas generales que se condensan en la experiencia y que el arte recoge más tarde como una regla.

1026. Poco más arriba, en *a9*.

1027. Esto es, el sentido implícito en el uso corriente de la palabra «*phrónimos*». Como en otros casos, Aristóteles confía en que en el uso de la palabra se ha condensado una inducción acertada.

1028. «Vivir bien» (*eû zên*) o «ser dichoso»; cf. I iv 1095a18-20; I viii 1098b20-22 y la nota 35.

prudentes respecto de algo cuando razonan¹⁰²⁹ bien en relación con un fin bueno de los que no existe un arte. Así que también, en general, resulta que el prudente es un [hombre] ³⁰ competente en la deliberación.

Pero nadie delibera acerca de las cosas que es imposible que sean de otra manera ni acerca de las que él no pueda llevar a la acción.¹⁰³⁰ Por tanto, si en efecto la ciencia se acompaña de demostración, y no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (pues también todas ellas pueden ser de otra manera), ni es posible deliberar acerca de los entes que son por necesidad, entonces la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: [no podrá ser] ciencia, porque lo que es objeto de la acción puede ser de otra manera, y [tampoco] arte, porque el género de la acción es uno, y otro el de la producción.¹⁰³¹ Resta, por tanto, que [la prudencia] sea hábito práctico verdadero,¹⁰³² acompañado de razón, referente a las cosas buenas y malas ⁵ para el hombre.

El fin de la producción¹⁰³³ es, en efecto, distinto,¹⁰³⁴ pero el de la acción no podría serlo, pues [el fin] es la propia acción buena.¹⁰³⁵

Por eso¹⁰³⁶ pensamos que Pericles y los hombres como él son prudentes, porque son capaces de ver las cosas que son buenas para ellos y las que [lo] son para los hombres, y con-

1029. O «calculan»: «*logízontai*», de «*logízō*», verbo empleado arriba (i 1139a12-13) para caracterizar la obra propia de la subparte «calculadora» (*tō logistikón*) del alma racional.

1030. Punto establecido ya en III iii; cf. en especial 1112a18-31.

1031. Como se ha señalado insistentemente en el capítulo v.

1032. Cf. la nota 1019.

1033. Estas líneas (b6-7) parecen estar fuera de lugar y deber colocarse un poco más arriba, en b4, después de «producción».

1034. Del ejercicio de la propia actividad productiva.

1035. O «dicha» (*eupraxia*). Cf. *supra* ii 1139a34; 1139b3 y la nota 989.

1036. Por lo establecido en el final del párrafo que precede inmediatamente al anterior.

10 sideramos que los que administran una casa y los políticos son hombres de esa clase.¹⁰³⁷

De ahí que llamemos a la moderación con ese nombre, en la idea de que «salva a la prudencia»;¹⁰³⁸ y salva a la suposición de esa índole.¹⁰³⁹ Pues lo placentero y lo doloroso no destruyen ni deforman toda suposición (por ejemplo, [no destruyen] la de que el triángulo tiene o no tiene sus ángulos iguales a dos rectos)¹⁰⁴⁰ sino las referentes a la acción posible, pues el principio de la acción posible es el fin de esa acción. Pero al [hombre] que está destruido por el placer o por el dolor no se le manifiesta inmediatamente el principio, ni que debe elegirlo todo y actuar con vistas a él ni a causa de él. Pues la maldad es destructora del principio.¹⁰⁴¹ De manera que la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero referente a los bienes humanos acompañado de razón.

Y si bien hay una excelencia¹⁰⁴² del arte, no la hay de la prudencia. Y en el arte es preferible el que se equivoca voluntariamente, mientras que en el caso de la prudencia es peor, como es también el caso en las virtudes.¹⁰⁴³ Es eviden-

1037. Cf. *infra* vii 1141b3-8.

1038. Interpretación «etimológica» de la palabra «*sôphrosynê*» («moderación»), sugerida ya por Platón (*Cratilo* 411e), según la cual aquella encerraría la idea, expresada arriba, de que «salva a la prudencia» («*hôs sôzousan tèn phrônêsin*»). La primera sílaba de «*sôphrosynê*» («*sô-*») contendría la base del verbo «*sôizein*» («salvar»); la segunda («*-phro-*») es igual a la primera de «*phrô-nêsis*» («prudencia»).

1039. La suposición (*hypólepsis*; cf. la nota 1003) de la prudencia o del prudente.

1040. Esto es, no influyen en el juicio de la sabiduría teórica.

1041. Cf. *infra* xii 1144a34-36 y VII viii 1151a15-20.

1042. «Excelencia» = «*aretê*», término que no correspondería traducir aquí por «virtud». En el arte la *aretê* es, como se ha visto (I vii 1198a7-11), el grado máximo de competencia, por debajo del cual hay otros grados de competencia menos completa. En cambio, la prudencia representa un grado máximo de por sí, sin gradación.

1043. El error voluntario es en el arte indicio de que se lo domina,

te, pues, que [la prudencia] es una virtud y no un arte.

Y puesto que las partes racionales del alma son dos, [la prudencia] será la virtud de una de ellas, de la [parte] «opinativa»,¹⁰⁴⁴ pues la opinión se refiere a lo que puede ser de otro modo, y lo mismo [hace] la prudencia. Pero tampoco es [esta] solo hábito acompañado de razón; es indicio [de ello] el que de un hábito así es posible el olvido, pero de la prudencia, no.¹⁰⁴⁵

VI

Como la ciencia es una suposición¹⁰⁴⁶ acerca de las cosas⁶ universales y de las que son por necesidad,¹⁰⁴⁷ y hay principios de las cosas demostrables y de toda ciencia (pues la ciencia se acompaña de razón),¹⁰⁴⁸ del principio de lo que es científicamente cognoscible no puede haber ciencia ni arte ni prudencia; en efecto, lo que es científicamente cognoscible es demostrable,¹⁰⁴⁹ y estas¹⁰⁵⁰ de hecho se refieren a cosas^{1141a} que pueden ser de otra manera. De ellos¹⁰⁵¹ tampoco hay,

mientras que en la prudencia es inconcebible, pues sería su negación. Cf. la nota 723.

1044. «Opinativa» = «*doxastikón*»; es la que *supra*, en ii 1139a12, ha sido llamada «calculadora» (*tò logistikón*).

1045. Aristóteles ha señalado en I x 1100b12-17 que la virtud es estable porque se la ejerce todo el tiempo y a lo largo de toda la vida; eso mismo debe suponerse que ocurre con la prudencia, la cual, por otra parte, como se verá más abajo, es indisoluble de la virtud ética.

1046. «Suposición» = «*hypólepsis*»; cf. la nota 1003.

1047. La sintaxis de la traducción de este párrafo refleja la sintaxis, no del todo cuidada, del texto griego.

1048. «Se acompaña de razón» = «*metà lógou*»; cf. la nota 1016. Esta vez la reflexión es de carácter deductivo; cf. *An Post* I ii 15-17.

1049. Y los principios en cuestión no lo son. Se trata de los principios a que se hizo referencia *supra*, en iii 1139b31-32; cf. la nota 1011.

1050. El arte y la prudencia.

1051. De los principios de la ciencia.

por tanto, sabiduría, pues es propio del sabio poseer la demostración de algunas cosas.¹⁰⁵²

Por tanto, si [las capacidades] mediante las cuales captamos la verdad y no nos engañamos en relación con las cosas que no pueden ser de otra manera y con las que pueden serlo, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto,¹⁰⁵³ y de estas tres (y con «estas tres» me refiero a la prudencia, la ciencia y la sabiduría) ninguna puede serlo, resta que [la capacidad] de los principios sea el intelecto.¹⁰⁵⁴

VII

7 En las artes les atribuimos la sabiduría a los más precisos en ellas; por ejemplo, [llamamos] a Fidias «escultor sabio» y a Policleto «[sabio] hacedor de estatuas»; pero en esos casos no damos a entender con «sabiduría» otra cosa que «excelencia en un arte».¹⁰⁵⁵ Pero creemos que algunos [hombres] son sabios en general, y no en particular ni en alguna cosa determinada,¹⁰⁵⁶ como dice Homero en el *Margites*.¹⁰⁵⁷

15 Los dioses no lo hicieron cavador ni labrador ni sabio en alguna otra cosa.

1052. Esto es, conocimientos mediatos.

1053. Como se ve, en esta lista Aristóteles omite el arte, que figuraba en la lista de iii 1139b15-17 y fue mencionado aun en 1140b33-34.

1054. Esto es, el *noûs*, que los capta inmediatamente; cf. *An Post* II xix 100b4-12.

1055. Ese es el significado que la palabra «*sophia*» ostenta en el uso corriente, del que se diferencia el significado técnico que se precisa a continuación.

1056. «En alguna cosa determinada» es el sentido más probable de «*állo ti*», que también podría ser traducido como «en alguna otra cosa».

1057. Poema cómico que los antiguos atribuían a Homero. Cf. *Poet* iv 1448b28-1149a2.

De manera que es evidente¹⁰⁵⁸ que la sabiduría será la más precisa de las ciencias. El sabio no solo debe conocer, pues, las cosas que derivan de los principios, sino también captar la verdad respecto de los principios. Así que la sabiduría será intelecto y ciencia: una ciencia que posee, por decirlo así, lo capital¹⁰⁵⁹ de las cosas más dignas de honor.²⁰

Pues sería absurdo creer que la mejor [forma de saber] es la política o la prudencia, a menos que el hombre sea la cosa más valiosa en el universo.¹⁰⁶⁰ Por cierto, si lo sano y lo bueno [son] cosas distintas para los hombres y para los peces,¹⁰⁶¹ pero lo blanco y lo recto [son] siempre lo mismo,¹⁰⁶² todos admitirán que lo sabio es [siempre] lo mismo, pero lo prudente, distinto [en cada caso]; en efecto, [los hombres] dicen que prudente es ver lo que es bueno en cada clase de cosas,¹⁰⁶³ y estas le son confiadas [a la prudencia]. Por eso se dice que incluso algunos animales son prudentes,¹⁰⁶⁴ [a saber,] los que manifiestan tener capacidad de previsión para su propia existencia.

1058. Esta expresión no se justifica en absoluto a partir de lo que la precede, así que es probable que se hayan perdido las líneas que estarían inmediatamente antes de estas, en las que se expondrían los fundamentos de lo que ahora se extrae como conclusión.

1059. Literalmente, «la cabeza».

1060. Lo cual, a juicio de Aristóteles, no es el caso. Como la jerarquía y el valor de las formas de saber corresponde a las de sus objetos (cf. *Met* VI i 1026a18-23), si el hombre fuera lo más valioso del universo, entonces la prudencia ostentaría la jerarquía máxima. — Con lo que aquí se señala quedaría insinuada o anticipada la superioridad de la actividad teórica respecto de la práctica, que Aristóteles afirma expresamente en el libro X. — Acerca del lugar del hombre, cf. *infra* 1140a34-b2.

1061. Cf. Heráclito DK B 61.

1062. Lo blanco y lo recto son ejemplos de objetos estables, no, por cierto, de los objetos de la sabiduría.

1063. El texto ofrece variantes. Leo «*tô gàr peri hékastâ*» (a25) y no «*tâ gàr peri hautô hékastâ*» (Bywater).

1064. Lo hace el propio Aristóteles respecto de las hormigas y las abejas. Cf. *Met* I i 980a27-b25.

Es manifiesto también que «sabiduría» y «política» no
 30 pueden ser lo mismo, pues si se diera el nombre de «sabiduría» a la que se refiere a las cosas provechosas para cada uno, habría muchas sabidurías; en efecto, no [habría] una única referente al bien de la totalidad los seres vivientes, sino una distinta referente al de cada uno, salvo que haya también una sola medicina para todos los seres.¹⁰⁶⁵ Y no importa que [se pretenda que] el hombre es más valioso que los demás seres vivientes,¹⁰⁶⁶ pues otros son por naturaleza mucho más
 1141b divinos que el hombre; por ejemplo, [para señalar] los más manifiestos, [aquellos] en los que el mundo consiste.¹⁰⁶⁷

De lo dicho resulta, pues, evidente que la sabiduría es ciencia e intelecto de las cosas por naturaleza más dignas de honor. Por eso se dice que Anaxágoras y Tales, y los hombres como ellos,¹⁰⁶⁸ son sabios, y no prudentes, si se ve que ignoran las cosas que les son convenientes: Y se dice que conocen cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.

8 En cambio, la prudencia se refiere a las cosas humanas y [dentro de estas, a aquellas] acerca de las cuales es posible deliberar, pues decimos que la función propia del prudente es
 10 ante todo esta: deliberar bien; pero nadie delibera acerca de las cosas que es imposible que sean de otro modo, ni¹⁰⁶⁹ acerca

1065. Cf. *supra* a22-23.

1066. Esto es, será ineficaz la eventual objeción que aduzca tal cosa y afirme que por eso la prudencia es la forma de saber más elevada.

1067. Los astros, que son entidades vivientes y divinas (cf., por ejemplo, *Met* XII viii 1074a30-31; *Phys* II iv 196a33-34) y no caen en campo de la prudencia sino en el de las ciencias teóricas. — «[Para señalar] los más manifiestos», porque, a diferencia del Motor Inmóvil, son accesibles a la mirada de todos.

1068. Esto es, los demás filósofos presocráticos, que como Tales de Mileto (siglos VII-VI a. C.) y Anaxágoras de Clazomene (siglo V a. C.), estaban interesados ante todo en la explicación del mundo natural.

1069. Hay que suponer: «entre las cosas que pueden ser de otro modo».

de las que no tengan un fin, y no sea este un bien que pueda ser llevado a la acción. Y el que delibera bien en sentido absoluto es el que, siguiendo la reflexión, tiene en la mira el mayor de los bienes que el hombre puede llevar a la acción.¹⁰⁷⁰

Tampoco se refiere la prudencia solo a lo universal, sino que debe conocer también las cosas particulares, pues es
 15 práctica, y la acción se refiere a cosas particulares.¹⁰⁷¹ Por eso incluso algunos que no saben son más aptos para la acción que otros que saben; en los otros [ámbitos son más eficaces] los hombres de experiencia,¹⁰⁷² pues si [uno] sabe que las carnes livianas son fáciles de digerir y sanas, pero ignora cuáles son las livianas, no podrá producir la salud; en cambio, la producirá más bien el que sabe que las de ave son
 20 <ligeras y>¹⁰⁷³ sanas.¹⁰⁷⁴

La prudencia¹⁰⁷⁵ es práctica, así que debe poder ambas cosas,¹⁰⁷⁶ y, sobre todo, la segunda. Pero también aquí¹⁰⁷⁷ habrá una [disciplina] arquitectónica.¹⁰⁷⁸

1070. Cf. *supra* v 1140a25-33.

1071. Cf. *supra* III i 1110b6.

1072. Acerca del hombre de experiencia, cf. *Met* I i 981a12-23.

1073. Palabras eliminadas por algunos editores.

1074. El que conoce «las carnes livianas son sanas», dispone de un conocimiento que puede funcionar como premisa mayor; pero si ignora cuáles son las carnes livianas, ignora la premisa menor que permitiría aplicar aquel saber general. Es más eficaz, en cambio, el que por experiencia conoce la conclusión, esto es, «la carne de ave es sana», aunque desconozca el término medio.

1075. A partir de aquí y prácticamente a lo largo de todo el capítulo viii el texto ofrece gran número incertidumbres desde los puntos de vista gramatical, compositivo y conceptual.

1076. Conocer lo universal y conocer lo particular.

1077. Al parecer, en el ámbito de la prudencia.

1078. Cf. la nota 8.

VIII

La política y la prudencia son el mismo hábito,¹⁰⁷⁹ mas su ser¹⁰⁸⁰ no es el mismo. De la [prudencia] referente a la ciudad,¹⁰⁸¹ una forma, en tanto arquitectónica, es la legislativa; la otra, en tanto [referente] a las cosas particulares, tiene la denominación genérica¹⁰⁸² de «política». Esta es práctica y deliberativa, pues el decreto¹⁰⁸³ se refiere a la acción en tanto [se refiere a]¹⁰⁸⁴ lo [que es] último.¹⁰⁸⁵ Por eso se dice que solo esos [hombres]¹⁰⁸⁶ «administran el Estado», pues son los únicos que actúan, a la manera de trabajadores manuales.

Se admite también que es prudencia más que nada la que
30 se refiere a uno, esto es, al individuo.¹⁰⁸⁷ También esta tiene

1079. Esto expresa con nitidez la unidad última de la ética y la política en el planteo aristotélico.

1080. Su ser (*einai*) en el sentido de su esencia (*tò tí ên einai*). La definición del ser de la prudencia y de la política se expresará, por tanto, en fórmulas distintas.

1081. Referente al gobierno de la ciudad.

1082. Común a la precedente.

1083. Cf. la nota 863.

1084. Es más que probable que haya aquí una laguna.

1085. «Lo [que es] último» = «*tò êskhaton*». La expresión no está exenta de problematización. En Aristóteles, «*êskhaton*» suele ser en particular «lo último» en tanto no es ya susceptible de un grado mayor de análisis. «Lo último» puede aludir en este caso a la acción particular en un contexto determinado (cf. *supra* V vii 1034b23 y V x 1137b27-29) o al término último de la deliberación y primero en la realización (cf. *infra* III iii 1112b23-24 y b34-1113a2). Desde el punto de vista del silogismo práctico se lo equipara *infra* (xi 1143b3) a la premisa menor y se señala que es captado intuitivamente por el intelecto (*noûs*). — Se ha observado que la jerarquía de las formas de la prudencia mencionadas pareciera corresponderse con los niveles de lo universal (*tò kathólou*) de la legislativa, de lo particular (*tà kath' hekasta*) de la política, y de lo individual (*tò êskhaton*) del decreto.

1086. Al parecer, los autores de decretos.

1087. Eso parece representar la visión usual de la prudencia.

la denominación genérica de «prudencia». De aquellas,¹⁰⁸⁸ una forma es «economía»; otra, «legislación», y otra «política», y de esta, una forma es deliberativa, y otra, judicial.

Habrà, pues, una forma de conocimiento que consiste
9 en saber lo que es [provechoso] para uno mismo;¹⁰⁸⁹ pero presenta muchas diferencias.¹⁰⁹⁰ Se considera prudente al
que sabe las cosas que le conciernen y se ocupa en ellas, mientras que los políticos se ocupan en muchas cosas. Por eso dice Eurípides:¹⁰⁹¹

¿Cómo podría haber sido yo prudente, si me fue posible sin
[esfuerzo,
contándome en la muchedumbre del ejército, tener la misma
[parte? 5

Pues los que pretenden mucho y hacen más...

Pues [los hombres] buscan lo que es bueno para ellos, y creen que es eso lo que se debe hacer. De esa opinión viene el que [se piense que] esos sean los prudentes.¹⁰⁹² Pero tal vez lo bueno para uno no sea posible sin la organización doméstica y sin organización política.¹⁰⁹³

Además, es incierto, y debe investigarse, cómo se deben 10 administrar las cosas de uno.

Es indicio de lo que hemos dicho¹⁰⁹⁴ el que los jóvenes

1088. Esto es, según parece, de las formas de la prudencia que se refieren a la comunidad, no al individuo.

1089. La prudencia individual a que se aludió en b29-31.

1090. Respecto de las demás formas.

1091. Las líneas que siguen pertenecen al *Filoctetes*, tragedia de Eurípides de la que solo se conservan fragmentos. El texto citado formaba parte de un parlamento de Odiseo.

1092. Lo cual explica que en la forma de ver corriente se llame «prudencia» solo la prudencia individual.

1093. Esto es, sin considerar a la vez el bien de la familia y de la comunidad.

1094. Al parecer, de lo dicho *supra* vii 1141b14-22, esto es, que la

llegan a ser geómetras y matemáticos, y sabios en [materias] así,¹⁰⁹⁵ y no se piense que lleguen a ser prudentes. La causa [de ello] es que la prudencia también se refiere a las cosas¹⁰⁹⁶ particulares,¹⁰⁹⁶ las cuales llegan a ser conocidas a partir de la experiencia, y el joven es inexperto, pues es el tiempo lo que produce experiencia. (También esto podría investigarse: por qué un jovencito puede sin duda llegar a ser matemático pero no sabio o filósofo de la naturaleza. ¿No es porque los [objetos de las matemáticas existen] por la abstracción, mientras que los principios de los [de la filosofía de la naturaleza] proceden de la experiencia, y de ellos los jóvenes hablan sin haber alcanzado una convicción,¹⁰⁹⁷ mientras que el ser de los otros¹⁰⁹⁸ no les es incierto?)

Además, el error en el deliberar atañe o a lo universal o a lo particular: [por ejemplo, el error puede recaer] en que todas las aguas pesadas son malas o en que esta es agua pesada.¹⁰⁹⁹

Es claro que la prudencia no es ciencia, pues se refiere, como hemos dicho,¹¹⁰⁰ a lo [que es] último,¹¹⁰¹ pues lo que se puede realizar en la acción es de esa índole. [La prudencia] se contrapone, por tanto, al intelecto, pues el intelecto se refiere a las definiciones, de las que no hay argumento;¹¹⁰² aquella,¹¹⁰³ en cambio, se refiere a lo último,¹¹⁰⁴ de lo que no hay ciencia

prudencia requiere el conocimiento de lo singular.

1095. En las que se trata con abstracciones.

1096. Aparte de referirse a lo universal, como se lo ha señalado *supra*, en el capítulo precedente, 1141b21-22.

1097. Esto es, repiten o recitan los conocimientos sin haberlos comprendido cabalmente.

1098. De los objetos de las matemáticas.

1099. Cf. *supra* vii 1041b14-22.

1100. *Supra* en vii 1141b14-15.

1101. «Lo [que es] último» = «*tò éskhaton*»; cf. la nota 1085.

1102. Esto es, de las que no hay demostración. – La definición y, en general, los principios son algo «último» que se encuentra en el extremo opuesto al de lo «último» que se da en la percepción.

1103. La prudencia.

1104. Cf. la nota 1085.

sino percepción; no la [percepción] de los [sensibles] propios¹¹⁰⁵ sino una [percepción] como aquella por la que <en matemáticas>¹¹⁰⁶ percibimos que eso último es un triángulo; en efecto, también ahí uno se detiene.¹¹⁰⁷

Pero esta es percepción, más que prudencia, y es una especie distinta de aquella.¹¹⁰⁸

IX

El investigar y el deliberar son cosas diferentes, pues el deliberar es una forma del investigar.¹¹⁰⁹ Debemos comprender también qué es la «buena deliberación»:¹¹¹⁰ si es una forma de [a] la ciencia, [b] la opinión, [c] la sagacidad¹¹¹¹ o algún otro género.

[a] Por cierto, no es ciencia,¹¹¹² pues no se investiga acerca de lo que se sabe, y la «buena deliberación» es una forma de deliberación, y el que delibera, investiga y calcula.

1105. Los rasgos sensibles «propios» (*idia*) son los captados por un sentido específico; se oponen a los «comunes» (*koina*), como el movimiento y la forma, captados por el sentido común. Cf. *De an* II vi 418a7-25,

1106. Palabras suprimidas por Bywater.

1107. Es, pues, en efecto, algo «último». – La percepción de una figura geométrica es una operación del sentido común; cf. la nota 1105. Al parecer, la percepción de la prudencia es semejante a la percepción en ese sentido solo por su inmediatez.

1108. Al parecer, porque en la prudencia la captación inmediata de lo «último» no es de índole sensible sino intelectual; cf. *infra* xi 1143a35-b6.

1109. Es probable que esta frase se halle fuera de lugar y deba ser leída a continuación de «calcula» en 1142b2. Cf. *supra* III iii 1112b21-23.

1110. Una sola palabra en griego: «*euboulia*».

1111. «Sagacidad» = «*eustokhiá*»; la palabra alude a la capacidad de dar en el blanco y, por extensión, de acertar en general.

1112. Cf. Platón, *República* IV 428b.

[c] Pero tampoco es sagacidad, pues la sagacidad no se acompaña de razonamiento, y es una cosa rápida, mientras que se delibera largo tiempo; y se dice¹¹¹³ que se debe poner en práctica con rapidez lo que se deliberó, pero deliberar con lentitud. Además, la «buena deliberación» y la vivacidad de espíritu¹¹¹⁴ son cosas distintas, pues la vivacidad de espíritu es una forma de la sagacidad.

[b] La «buena deliberación» tampoco es, por cierto, ninguna forma de opinión. Pero como el que delibera mal, yerra, y el que [delibera] bien, delibera correctamente, es evidente que la «buena deliberación» es una forma de corrección, aunque no la corrección de la ciencia ni la de la opinión; en efecto, de la ciencia no hay corrección (como tampoco hay error),¹¹¹⁵ y la corrección de la opinión es la verdad. Al mismo tiempo, todo aquello de lo que hay opinión está ya definido.¹¹¹⁶ Pero la «buena deliberación» tampoco se da sin un razonamiento.¹¹¹⁷ Resta, por tanto, [que sea corrección] del pensamiento,¹¹¹⁸ pues este no es aún afirmación; la opinión, en cambio, no es investigación sino ya una forma de afirmación,¹¹¹⁹ y el que delibera, sea

1113. La frase que viene a continuación tendría el carácter de un dicho usual.

1114. Según *An Post* I xxiv 89b10, la «vivacidad de espíritu» (= «*agkhinoia*») es una forma de la sagacidad (*eustokhia*) consistente en la capacidad de captar instantáneamente el término medio.

1115. Pues por definición el conocimiento científico es verdadero y cierto.

1116. Y, parece implicarse, en la deliberación, no.

1117. Rasgo por el que la «buena deliberación» se opone más bien a la sagacidad (cf. *supra* b2-3): a diferencia del sagaz, el que delibera bien, reflexiona, y tiene, por tanto, un fundamento racional.

1118. «Pensamiento» = «*diánoia*», que parece valer aquí como «pensamiento discursivo».

1119. Es afirmación («*phásis*») en la medida en que expresa la creencia en que algo es verdadero; acaso por eso mismo se señaló poco más arriba (b11), que «todo aquello de lo que hay opinión está ya definido».

que delibere bien o delibere mal, investiga y calcula.

Pero la «buena deliberación» es una forma de corrección de la deliberación. <Por eso hay que investigar primero qué es y a qué se refiere la deliberación.>¹¹²⁰ Puesto que «corrección» [se aplica] en muchos sentidos, es evidente que no toda [corrección es la corrección de la «buena deliberación»].¹¹²¹

[1] En efecto, el incontinente, esto es, el malvado, alcanzará por medio del cálculo lo que se propone,¹¹²² así que habrá deliberado correctamente, pero habrá obtenido un gran mal. Se piensa, empero, que haber deliberado bien es algo bueno. Una tal corrección de la deliberación es, entonces,¹¹²³ la «buena deliberación»: la que alcanza un bien.

[2] Pero es posible alcanzarlo también mediante un silogismo erróneo; esto es, alcanzar lo que se debe hacer, pero a través de lo que no [se debe], sino que el término medio es erróneo. De manera que no es aún «buena deliberación» esta, mediante la cual se alcanza lo que se debe pero no mediante lo que se debiera.¹¹²⁴

[3] Además, puede que uno [lo] alcance deliberando

1120. La frase parece fuera de lugar, pues la deliberación y el campo de lo deliberable ya han sido tratados *supra* III iii. Es posible, no obstante, que el presente libro VI haya sido redactado antes que el III y que al hacerse el ordenamiento definitivo se haya pasado por alto esta incongruencia.

1121. En lo que sigue Aristóteles establece cuatro puntos en este sentido: [1] la deliberación correcta es la que apunta a un fin correcto; [2] establece los medios correctos; [3] es correcta desde el punto de vista temporal; [4] apunta a un fin absoluto y no a un fin particular.

1122. Los manuscritos incluyen una palabra corrupta, leída como «*idein*» («ver») o «*dein*» («deber»), que omitimos. En su lugar se han propuesto conjeturas como «*tykhein*» («alcanzar») y «*ei deinós*» («si es hábil»).

1123. Parece preferible leer «*ára*» (= «entonces») en lugar de «*gár*» (= «en efecto» o «pues»).

1124. Probablemente ello implica que en la deliberación los medios no solo deben ser eficaces sino también morales.

largo tiempo, y otro, en cambio, con rapidez; por tanto, tampoco será aquella una «buena deliberación», sino que [su] corrección es la que atañe a lo conveniente, a lo que se debe, y al modo y al momento [debidos].

[4] Además, es posible haber deliberado bien tanto en sentido absoluto cuanto en relación con determinado fin; por tanto, es [«buena deliberación»] en sentido absoluto la que está bien dirigida a un fin en sentido absoluto,¹¹²⁵ mientras que es [deliberación] en un sentido determinado la que [está dirigida] a un fin determinado.

Así pues, si deliberar bien es propio de los prudentes, la «buena deliberación» será la corrección respecto de lo que conviene en relación con el fin, del que¹¹²⁶ la prudencia es la suposición¹¹²⁷ verdadera.

X

¹¹
^{1143a} Tampoco la inteligencia y la «buena inteligencia»,¹¹²⁸ por las que decimos [de ciertos hombres] que son inteligentes y entienden bien, son en general lo mismo que la ciencia o que la opinión (pues¹¹²⁹ todos serían inteligentes); ni son una de las ciencias particulares, como la medicina [es ciencia] de las cosas sanas o la geometría [lo es] de las

1125. La dicha.

1126. El antecedente de «del que» (*hou*) parece ser solo «fin», aunque podría serlo también «lo que conviene en relación con el fin». En todo caso, la «buena deliberación» está subordinada a la prudencia.

1127. «Suposición» = «*hypólepsis*»; cf. la nota 1003.

1128. «Inteligencia» vierte «*synesis*» y «buena inteligencia», «*eusynesiá*», palabras difíciles de traducir sin desleír un tanto su significado, que de todos modos Aristóteles precisa en lo que sigue. — Se debe diferenciar «*synesis*» de «*noús*» («intelecto»).

1129. Se sobreentiende: «de ser la inteligencia lo mismo que la opinión».

magnitudes, pues la inteligencia no se refiere a los entes eternos e inmóviles ni a ninguno de los que pasan a la existencia,¹¹³⁰ sino a cosas acerca de las que se pueden plantear dudas y cabe deliberar. Se refiere, por eso, a las mismas cosas que la prudencia; con todo, inteligencia y prudencia no son lo mismo, pues la prudencia es imperativa, ya que su fin es [determinar] qué debe hacerse o no hacerse, mientras que la inteligencia es solo crítica. Pues la inteligencia es lo mismo que la «buena inteligencia», y ser inteligente lo mismo que entender bien.

La inteligencia no consiste ni en tener prudencia ni en obtenerla, sino que, tal como el aprender se llama «entender» cuando se ejerce la ciencia,¹¹³¹ de igual modo [ocurre]¹¹³² cuando se ejerce la opinión para discernir cuando habla otro de las mismas cosas a las que se refiere la prudencia, y hacerlo correctamente (pues «correctamente» es lo mismo que «bien»¹¹³³). El nombre de «inteligencia» (por la que algunos son «de buena inteligencia») viene de allí, de la [inteligencia que opera] en el aprender; en efecto, a menudo al aprender lo llamamos «entender».

1130. Esto es, en definitiva, la inteligencia no se refiere a lo que es objeto de ninguna de las ciencias teóricas.

1131. De acuerdo con *SE* iv 165b32-34, «*manthánein*» tiene dos sentidos: es «entender» (= «*syniēnai*», verbo que corresponde a «*synesis*» = «inteligencia») mediante la aplicación una ciencia, y es adquirir una ciencia. La distinción procedía de Pródico; cf. Platón, *Eutidemo* 277e-278a.

1132. Es decir, también se lo llama «entender».

1133. Aristóteles se refiere al «bien» («*eû*») incluido en «*eusynesiá*», la «buena inteligencia».

XI

La llamada «comprensión»,¹¹³⁴ en virtud de la cual deci-
 20 mos que [los hombres] son indulgentes y tienen compren-
 sión, es el discernimiento correcto del [hombre] equitati-
 vo.¹¹³⁵ Indicio [de ello] es que del equitativo decimos sobre
 todo que propende a ser indulgente, y que es equitativo
 tener indulgencia a propósito de ciertas cosas. Y la indulgen-
 cia es la comprensión que discierne correctamente lo [que
 es] equitativo; y «correcta» es la que está de acuerdo con la
 verdad.¹¹³⁶

12 25 Todos los hábitos¹¹³⁷ apuntan, como es comprensible, a
 lo mismo,¹¹³⁸ pues hablamos de comprensión, inteligencia,
 prudencia e intelecto cuando atribuimos a los mismos [hom-
 bres] el tener comprensión e intelecto y ser prudentes e inte-
 ligentes. Pues todas esas capacidades se refieren a las cosas
 30 últimas¹¹³⁹ y particulares. Y ser inteligente, comprensivo e

1134. «Comprensión» expresa contextualmente «*gnōmē*», palabra cuya traducción enfrenta el mismo riesgo que hemos señalado arriba a propósito de «*synesis*». Por su relación con «*gignōskō*» («conocer» o «reconocer»), la «*gnōmē*» es, en principio, «conocimiento» o el «reconocimiento» (de las cosas); pero también la «forma de ver» general acerca de las cosas, y la frase o máxima en que esta se resume. En la línea que sigue arriba Aristóteles la aproxima, de manera un tanto libre, a «*eugnōmōn*» («comprensivo», «indulgente») y a «*sygnōmē*» («indulgencia», «bondad»), lo cual le permite ponerla en relación con la equidad de que ha tratado *supra* en V x.

1135. Cf. *supra* V x 1137b35-1138a3.

1136. El tratamiento de la *gnōmē* concluye aquí. En lo que resta del capítulo Aristóteles considera la relación entre las capacidades intelectuales tratadas últimamente y la prudencia.

1137. Los hábitos no reflexivos considerados en lo que precede, esto es, el intelecto (*noûs*), la inteligencia (*synesis*) y la comprensión (*gnōmē*).

1138. Esto es, a la prudencia.

1139. «Las cosas últimas» = «*tà êskhatō*»; se trata, al parecer, lo mismo que en las otras dos ocurrencias en este párrafo (a33; 35), de los términos últimos de la deliberación. — Cf. la nota 1085.

indulgente —pues los [actos] equitativos son comunes a todos
 los [hombres] buenos en su relación con el otro— es ser capaz
 de discernir en las cosas que atañen al prudente.¹¹⁴⁰ Y todo
 lo que puede realizarse en la acción [pertenece al dominio]
 de las cosas particulares y últimas; así pues, el prudente debe
 conocerlas; y la inteligencia y la comprensión se refieren a 35
 las acciones posibles, y estas son últimas. El intelecto [tiene
 como objeto] las cosas últimas en uno y otro sentido,¹¹⁴¹ pues
 es el intelecto, y no el razonamiento, el que [conoce] los
 términos primeros y los últimos, esto es, por un lado, en las 1143b
 demostraciones, los términos invariables y primeros, y, por
 otro, en las [demostraciones]¹¹⁴² prácticas, lo que es último y
 puede [ser de otra manera], esto es, la segunda premisa.¹¹⁴³
 Pues esos [son] los principios del fin,¹¹⁴⁴ pues [se llega] a lo
 universal a partir de las cosas particulares; de estas, entonces,
 se debe tener una percepción, y esta es el intelecto.¹¹⁴⁵ 5

Por eso se cree que esos [hábitos]¹¹⁴⁶ son naturales, y que
 a pesar de que nadie es sabio por naturaleza, se tiene [por
 naturaleza] comprensión, inteligencia e intelecto. Indicio [de
 ello es] que pensamos que acompañan a edades de la vida,
 esto es, que tal edad conlleva ya intelecto y comprensión, en
 la idea de que la causa [de ellas] es la naturaleza. <Por eso el

1140. Cf. *supra* V i 1130a1-5.

1141. En un sentido, los principios indemostrables, y en otro senti-
 do, las cosas particulares.

1142. La palabra, que el contexto obliga a suponer, debe de estar
 usada aquí como equivalente de «silogismo»; cf. *infra* xii 1144a31-32.

1143. Es decir, la premisa menor del razonamiento práctico; cf. la
 nota 164 de la «Introducción».

1144. Cf. *supra* iii 1139b29-30.

1145. Es, pues, también el intelecto (*noûs*) el que reconoce los casos
 particulares que llevan por inducción a las premisas mayores, que
 en el terreno práctico representan los fines de la acción. Cf. *supra* viii
 1142a25-30.

1146. Los hábitos intelectuales de los que se viene tratando.

¹⁰ intelecto es principio y fin, pues las demostraciones parten de esas cosas y se refieren a ellas.¹¹⁴⁷ De manera que a las afirmaciones y opiniones no demostradas de los hombres de experiencia, de los más ancianos o de los prudentes, se les debe prestar no menos atención que a las demostraciones, pues por haber recibido de la experiencia un «ojo», ven correctamente.

¹⁵ Hemos dicho, pues, qué es la prudencia y qué es la sabiduría, y a qué se refieren una y otra, y que cada una [de ellas] es virtud de una parte distinta del alma.

XII

¹³ Respecto de ellas¹¹⁴⁸ podría plantearse la cuestión de en qué son útiles.

[1] Pues, por un lado, la sabiduría no estudia ninguna de ²⁰ las cosas por las que el hombre puede ser dichoso (pues no se refiere a ninguna forma de generación);¹¹⁴⁹ por su lado, la prudencia sí lo hace, pero ¿para qué hay necesidad de ella? Si en efecto la prudencia se refiere a lo que es justo, noble y bueno para el hombre, y esas son las cosas que es propio que el varón bueno haga, [entonces] no por conocerlas ²⁵ seremos más aptos para la acción, puesto que las virtudes son hábitos; como tampoco [hay necesidad de conocer, por ejemplo,] las cosas a las que se llama «sanas» o «vigorosas» no porque produzcan [la salud o el vigor] sino porque [derivan] del hábito;¹¹⁵⁰ en efecto, no por poseer la medicina y la

1147. Frase que manifestamente está fuera de lugar y que se ha propuesto colocar en 1143b5, como cierre del párrafo precedente.

1148. De las virtudes que se acaba de mencionar.

1149. Porque versa acerca de lo invariable; cf. *supra* vii 1141a23-24.

1150. Y son expresión o indicio del estado de sano o de vigoroso del cuerpo.

gimnástica seremos más aptos para su ejercicio.¹¹⁵¹

[2] Y si hay que decir que [la prudencia] no es útil¹¹⁵² para eso,¹¹⁵³ sino para llegar a ser [virtuosos], [entonces] tampoco será útil para los que son virtuosos; pero tampoco para los que no poseen [la virtud], pues dará igual que [la] posean ³⁰ ellos [mismos] o hagan caso a otros que [la] poseen: [eso] podría bastarnos, como también [nos basta] en el caso de la salud, porque, si bien queremos estar sanos, no aprendemos, sin embargo, medicina.

[3] Además de eso, podría parecer absurdo que [la pru- ³⁵ dencia], pese a ser inferior a la sabiduría,¹¹⁵⁴ sea más soberana que ella, pues [es] la que produce¹¹⁵⁵ [la que] gobierna y ordena en cada cosa.¹¹⁵⁶

A esas cosas debemos referirnos, por tanto, pues hasta ahora solo hemos planteado las dificultades.

[a] Digamos, pues, primero, que [la prudencia y la sabiduría] son necesariamente elegibles por sí mismas, pues cada una de ellas es virtud de una de las dos partes del alma,¹¹⁵⁷ y ^{1144a} eso aun cuando ninguna de ellas nada produjera.

[b] Pero, además, también producen [ellas algo], [solo que] no como la medicina [produce] la salud, sino como la salud [produce]:¹¹⁵⁸ de ese modo produce la sabiduría la

1151. Esto es, los conocimientos de índole teórica o reflexiva acerca de la virtud, cuando ya se la posee, son tan superfluos como los conocimientos de medicina o de gimnástica referentes a los indicios de la salud o del vigor para el hombre que es ya sano o vigoroso.

1152. Sigo la conjetura de «*khresimon*» (= «útil») en lugar del «*phronimon*» (= «prudente») que lee Bywater.

1153. Para tener conocimiento de las virtudes.

1154. Cf. *supra* vii 1141a20-28.

1155. Es probable que el texto de esta línea esté corrupto.

1156. Cf. *infra* xiii 1145a6-11.

1157. De las dos subpartes del alma racional, la «científica» y la «calculadora», distinguidas *supra* i 1139a4-14.

1158. Como la salud produce el estado de sano del cuerpo que está sano, esto es, como la causa formal o el concepto (*lógos*), que es una

dicha, pues, como es una parte de la virtud total, hace [al hombre] dichoso por su posesión y su ejercicio.

[c] Además,¹¹⁵⁹ la función [específica del hombre] se cumple por medio de la prudencia y de la virtud ética, pues la virtud hace que la meta sea correcta, y la prudencia [que lo sean] los [medios] que conducen a ella. De la cuarta parte del alma, la vegetativa, no hay una virtud así, pues no depende de ella actuar o no actuar.

[d] Respecto de que por la prudencia no seremos más aptos para realizar acciones nobles o justas, debemos remontarnos un poco más atrás tomando el siguiente punto de partida. Tal como decimos que algunos, por más que realizan acciones justas, no son aún justos —por ejemplo, los que realizan las [acciones] que las leyes ordenan, pero involuntariamente o por ignorancia o por alguna otra causa, y no por ellas mismas (por más que hagan lo que se debe y cuanto es necesario que el virtuoso haga)—,¹¹⁶⁰ del mismo modo es posible, según parece, realizar cada acto dispuesto de manera tal que se sea [un hombre] bueno;¹¹⁶¹ quiero decir, por ejemplo, [actuar] a causa de una elección y por las acciones mismas. Ahora bien, es la virtud la que hace que la elección sea correcta; pero [hacer] las cosas que naturalmente se hacen con vistas a aquella no es propio de la virtud sino de otra capacidad.

Pero debemos detenernos en este punto y tratar más claramente acerca de eso.

Hay, como se sabe, una capacidad¹¹⁶² a la que llaman «habilidad», y ella es tal que puede realizar los actos que

causa simultánea (*háma*): cf. *Met* XIII iii 1070a21-26.

1159. Aristóteles tiene presente lo establecido acerca de la función específica del hombre y las distinciones en la estructura del alma en I vii 1097b33-1098a1 y I xiii 1102a16-17; 32-b12.

1160. Cf. II iv 1105a28-b9; V vi 1134a17-23; V viii 1135a16-1136a9.

1161. Cf. *supra* II iv 1105a28-33.

1162. «Capacidad» = «*dýnamis*»; cf. la nota 723.

tienden a la meta propuesta, y alcanzarla; si la meta es noble, ²⁵ [la capacidad] es elogiabile; pero si es mala, es [solo] astucia. Por eso tanto de los prudentes cuanto de los malvados¹¹⁶³ decimos que son hábiles. La prudencia no es esa capacidad, pero no se da sin esa capacidad. Y [ese] hábito no se da en ese «ojo del alma» sin la virtud, como hemos dicho¹¹⁶⁴ y ³⁰ como es evidente, pues los silogismos prácticos tienen un principio:¹¹⁶⁵ «Puesto que el fin, esto es, lo óptimo, es esto o aquello» (admitamos, a los fines de la argumentación, lo que fuere); y ese [fin] no se le aparece sino al bueno,¹¹⁶⁶ pues la ³⁵ maldad distorsiona y causa el engaño acerca de los principios de la acción.¹¹⁶⁷ Así que es manifiesto que es imposible ser prudente si no se es bueno.

XIII

Debemos considerar, entonces, una vez más, la virtud, ^{1144b} pues también la virtud se halla en una relación muy cercana a la que la prudencia guarda con la habilidad (no son lo mismo, por cierto, pero son semejantes): de igual manera se relaciona la virtud natural con la virtud en sentido propio.¹¹⁶⁸

Todos creen, en efecto, que cada uno de los caracteres se da en cierto modo por naturaleza, pues somos justos, ⁵ pro-pensos a la moderación, valientes, y lo demás, desde el momento mismo del nacimiento. Pero aun así buscamos algo

1163. Leo «<toùs> panoúrgous» (a29).

1164. Aristóteles no lo ha dicho expresamente; puede estar implicado *supra* en 1144a6-9 y 20-26.

1165. Esto es, una premisa mayor. Cf. xi 1143b3 y la nota 1143.

1166. Cf. III iv 1113a22-31.

1167. Cf. *supra* III iv 1113a33-b2 e *infra* VII viii 1151a15-19.

1168. La virtud en sentido propio (más abajo, b7, «el bien en sentido propio»), es la virtud ética, no natural sino adquirida.

distinto (el bien en sentido propio) y poseer aquellos [rasgos] de otro modo. Pues también en los niños y en las bestias se dan los hábitos naturales, pero sin intelecto son manifestamente dañinos. Al menos esto parece observarse: que así como a un cuerpo vigoroso que se mueve sin visión le ocurre que cae con fuerza, [precisamente] por no tener visión, lo mismo ocurre aquí.¹¹⁶⁹ Pero si [el hombre] adquiere intelecto, su actuar será distinto, y el hábito, aun siendo semejante,¹¹⁷⁰ será entonces virtud en sentido propio.

En consecuencia, así como en la [parte] opinativa¹¹⁷¹ hay dos formas, la habilidad y la prudencia, también en la [parte] ética¹¹⁷² hay dos, la virtud natural y la virtud en sentido propio, y de ellas, la virtud en sentido propio no se da sin la prudencia.

Por eso algunos afirman que todas las virtudes son formas de la prudencia, y Sócrates en parte investigaba con acierto y en parte se equivocaba, pues al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia se equivocaba, pero al decir que no [se dan] sin prudencia, acertaba. He aquí un indicio: todos los de ahora,¹¹⁷³ al definir la virtud, tras señalar que es hábito, y las cosas a que se refiere, agregan: «conforme a la razón correcta»; y «correcta» es «conforme a la prudencia». Se ve, pues, que de algún modo todos adivinan que la virtud es un hábito de esa clase, a saber, el que es conforme a la prudencia.

Pero debemos avanzar un poco. Pues la virtud no es solo el hábito *conforme a* la razón correcta, sino el que *se acompa-*

1169. Esto es, es menester que la prudencia aporte, por medio de la deliberación, la «visión» que permite ejercer la virtud en las situaciones concretas.

1170. A la virtud natural.

1171. La subparte opinativa (*tò doxastikón*) del alma racional se identifica con la subparte «calculadora» (*tò logistikón*); cf. *supra* i 1139a11-13.

1172. La «parte ética» (*tò êthikón*) se identifica con la parte llamada «apetitiva» (*tò orektikón*) en I xiii 1102b30.

1173. Filósofos, que no es posible identificar, de la época de Aristóteles; cf. *Met* I ix 992a33.

ña de la razón correcta, y la razón correcta en este orden de cosas es la prudencia.¹¹⁷⁴ Sócrates pensaba, en efecto, que las virtudes eran formas de la razón (pues [decía que] todas ellas eran formas de ciencia);¹¹⁷⁵ nosotros, en cambio, que *se acompañan* de razón.

A partir de lo dicho resulta evidente, pues, que no es posible ser [un hombre] bueno en sentido propio sin prudencia, ni prudente sin virtud ética. Y de esa manera también se puede refutar el argumento con el que se podría pretender que las virtudes están separadas las unas de las otras, pues un mismo hombre no está naturalmente bien dotado para todas, así que habrá adquirido ya una, pero todavía no otra. Eso puede admitirse respecto de las virtudes naturales, pero no respecto de aquellas por las que se dice [de un hombre que es] «bueno» en sentido absoluto, pues en el momento en que se dé una sola, a saber, la prudencia, se darán todas.

Y es evidente que, aun cuando [la prudencia] no fuera práctica, se tendría necesidad de ella por ser la virtud de la parte [del alma],¹¹⁷⁶ y porque la elección no será correcta sin prudencia ni sin virtud, pues la una produce el fin, y la otra hace que se realicen los actos que conducen al fin.¹¹⁷⁷

Sin embargo, no es tampoco soberana de la sabiduría ni de la parte mejor [del alma],¹¹⁷⁸ tal como la medicina no lo

1174. Esto es, la virtud ética no solo se atiene al justo medio, y en este sentido es «conforme a la razón», sino que también se ajusta a una deliberación correcta, aportada por la prudencia, y en este sentido «se acompaña de la razón correcta».

1175. Y en eso se equivocaba, pues en sí la virtud no es de naturaleza intelectual, sino el hábito de desear ciertas cosas o de desearlas de una determinada manera.

1176. De la respectiva subparte de la parte racional, esto es, la «calculadora» (*tò logistikón*) u «opinativa» (*tò doxastikón*).

1177. Esto es, la virtud fija el fin correcto y la prudencia los medios para alcanzarlo.

1178. Cf. la dificultad [3] expuesta *supra* xii 1143b33-35.

es de la salud, pues no se vale de ella, sino que atiende a que
 10 se origine, y ordena por tanto, *con vistas a ella*, no *a ella*. Ade-
 más,¹¹⁷⁹ sería como decir que la política gobierna a los dioses
 porque manda acerca de todas las cosas de la ciudad.¹¹⁸⁰

1179. Se sobreentiende: «afirmar que la prudencia está por encima de la sabiduría...».

1180. Entre las cuales se incluye el culto público a los dioses.

LIBRO VII

I

Después de esas cosas debemos decir, estableciendo un ¹⁵ ¹
 nuevo punto de partida,¹¹⁸¹ que son tres las formas que se de-
 ben evitar en materia de caracteres: la maldad, la incontinen-
 cia y la bestialidad. Los contrarios de dos de ellas son claros:
 al uno lo llamamos «virtud», y al otro «continencia».¹¹⁸² En
 relación con la bestialidad, en cambio, lo que más cuadra es
 señalar [como su contrario] la virtud que está por encima de
 nosotros, cierta [virtud] heroica y divina,¹¹⁸³ tal como Home-
 ro le hace decir a Príamo, acerca de Héctor, que era bueno
 en grado extraordinario,

y no parecía
 ser hijo de un hombre mortal sino de un dios¹¹⁸⁴

1181. Esto es, un cambio de temática y de enfoque; cf. «Introducción», 12.

1182. Acerca de la continencia y la incontinencia, cf. la nota 231. En lo que sigue (i-xi) Aristóteles trata casi exclusivamente de la incontinencia.

1183. Ni la bestialidad ni la forma suprahumana de virtud han sido mencionadas en lo que precede; Aristóteles parece introducir aquí esas nociones a fin de definir el marco de la discusión del tema central, que es la incontinencia.

1184. Iliada XXIV 258-259.

De modo que si, como dicen, los seres humanos se convierten en dioses a causa de un exceso de virtud, el hábito
 25 contrapuesto a lo bestial sería evidentemente de esa clase. Pues tal como no hay maldad ni virtud en la bestia, tampoco las hay en el dios, sino que la [bondad del dios] es algo más honorable que la virtud,¹¹⁸⁵ y la [«maldad» del animal es] un género distinto de maldad.¹¹⁸⁶ Y tal como es raro que haya un varón divino (como acostumbran decir los laconios cuando admiran mucho a alguien; dicen: «varón divino»),¹¹⁸⁷
 30 también el bestial es raro entre los hombres. Se da sobre todo entre los bárbaros; pero en algunos casos llega a haberlo¹¹⁸⁸ a causa de enfermedades y defectos.¹¹⁸⁹ Y con esa palabra también descalificamos a los que, entre los hombres, sobresalen a causa de su maldad.

Pero de tal disposición haremos mención más adelante,¹¹⁹⁰ y de la maldad hemos hablado anteriormente.¹¹⁹¹ Debemos
 35 hablar [ahora] de la incontinencia, la flaqueza y la molicie, y la continencia y la fortaleza.¹¹⁹² Pues no hay que suponer que

1185. Cf. *supra* I xii 1101b18-24.

1186. O acaso: «un género distinto de la maldad» (genitivo separativo).

1187. «Divino» = «seíos», forma dialectal de «theios». Cf. Platón, *Menón* 99d.

1188. Se sobreentiende: «aun entre los griegos» o «aun entre los hombres civilizados».

1189. La palabra «*pérōsis*», traducida aquí como «defecto», alude a un desarrollo corporal defectuoso; su aplicación parece ampliarse aquí para abarcar sus correlatos o equivalentes en el desarrollo del carácter.

1190. En este mismo libro, v 1148b17-31.

1191. A lo largo de los libros II a V, al tratarse de sus opuestos, las virtudes éticas.

1192. Cf. *infra* vii 1150a9-16; la flaqueza (*malakia*) y la fortaleza (*karteria*) mantienen con los dolores la misma relación que la incontinencia y la continencia mantienen con los placeres; el ámbito de la flaqueza, la fortaleza, la incontinencia y la continencia es el mismo que el de la intemperancia (*akolasia*) y la moderación (*sōphrosynē*), esto es, los deseos y las aversiones en relación con el sentido del tacto y del gusto. — La molicie

una y otra¹¹⁹³ se refieren a los mismos hábitos que la virtud y 1145b la maldad,¹¹⁹⁴ ni que son un género distinto.¹¹⁹⁵

Como en los demás casos, después de [i] establecer los hechos según se muestran¹¹⁹⁶ y [ii] analizar las dificultades,¹¹⁹⁷ debemos [iii] demostrar,¹¹⁹⁸ lo más que se pueda, todas las opiniones corrientes en relación con esas afecciones o, si no, las más y las que más dominan, pues si se resuelven los [puntos] difíciles y las opiniones quedan en pie, se habrá demostrado¹¹⁹⁹ suficientemente.¹²⁰⁰

(*tryphē*) es una especie de la debilidad; cf. *infra* vii 1150b2-3.

1193. Esto es, la incontinencia y la flaqueza por un lado, y la continencia y la fortaleza por otro, considerado cada par como un singular.

1194. El detalle gramatical del giro traducido por «se refieren de los mismos hábitos» es un tanto obscuro. Es claro, no obstante, que lo que se da a entender es que la continencia no es una virtud ni la incontinencia un vicio.

1195. Acaso se sobreentienda: «como lo son, en cambio, la bestialidad y la virtud sobrehumana».

1196. «Los hechos según se muestran» = «*tà phainómena*». La expresión equivale aquí a «*tà éndoxa*», es decir, «las opiniones corrientes» (*infra*, b20, «las cosas que se dicen», «*tà legómena*»). Esas opiniones [i]-[6], 1145b8-20) constituirán el punto de partida, dialéctico, de la investigación. Cf. *supra* I viii, en especial 1098b9-12 y la nota 136.

1197. El propósito del análisis de las dificultades (*diaporein*) es poner de manifiesto las tesis divergentes, aunque en principio igualmente fundadas, que están implícitas en las opiniones corrientes. Tal análisis está expuesto en [a]-[d] 1145b21-1146b5.

1198. Literalmente, «mostrar» (*deiknynai*), porque no se trata de una demostración (*apódeixis*) *stricto sensu* o científica, sino de una argumentación dialéctica, cuyo punto de partida son las opiniones admitidas. Cf. *Top* I i 100a25-b18.

1199. Literalmente, «mostrado»; cf. la nota precedente.

1200. La «demostración» dialéctica de la verdad de las opiniones admitidas consiste en poner de manifiesto las razones por las que aparecían como contradictorias; lograda la resolución (*lýsis*) de las aporías (que se emprende en 1146b6), las opiniones quedan validadas. Eso es una prueba suficiente, y la única posible en el terreno de lo opinable. Cf. *Met* III i 995a28-b3.

2 Es, pues, opinión corriente [1] que la continencia y la fortaleza se cuentan entre las cosas buenas y elogiadas, y la incontinencia y la flaqueza entre las malas y censurables;¹²⁰¹ y [2] que el continente se identifica con el que propende a atenderse al razonamiento, y el incontinente con el que propende a apartarse del razonamiento.¹²⁰² Y [3] que el incontinente sabe que hace cosas malas, [y las hace no obstante] a causa de la pasión,¹²⁰³ y que el continente, en cambio, sabe que sus deseos son malos, pero no los sigue, [y ello] a causa de la razón.¹²⁰⁴ Y [4] que el moderado es continente y fuerte;¹²⁰⁵ y del que es así, unos dicen que es moderado en todo,¹²⁰⁶ y otros que no; y que el intemperante es incontinente, y el incontinente, intemperante, sin hacer distinción, mientras que otros dicen que son distintos.¹²⁰⁷ [5] A veces se dice que el prudente no puede ser incontinente, pero a veces se afirma que algunos, que son prudentes y hábiles, son incontinentes.¹²⁰⁸ Además, [6] se habla de incontinentes en relación con el impulso [agresivo],¹²⁰⁹ el honor y el dinero.¹²¹⁰ Esas son, pues, las cosas que se dicen.

1201. Cf. [a], [b], [c], [d] y [e] en el capítulo siguiente; y Platón, *Re-pública* IV 431a-b.

1202. Cf. [c] en el capítulo siguiente.

1203. Cf. Platón, *Protágoras* 352d-e.

1204. Cf. [a], [d] y [e] en el capítulo siguiente.

1205. «Fuerte» = «*karterikós*», el que posee fortaleza = *kartería*; cf. la nota 1192.

1206. Entiendo el «*pántas*» (b15) como acusativo de relación.

1207. Cf. [b] en el capítulo siguiente.

1208. Cf. [a] *in fine* (1146a4-9) en el capítulo siguiente.

1209. «Impulso [agresivo]» = «*thymós*»; cf. la nota 60 de la «Introducción».

1210. Cf. [f] en el capítulo siguiente.

II

[a] Se podría plantear la dificultad de cómo incurre un hombre en incontinencia si su suposición¹²¹¹ es correcta.¹²¹²

Por cierto, algunos niegan que ello pueda darse en el que tiene *ciencia*, pues sería extraño, como pensaba Sócrates,¹²¹³ que si [en un hombre] hay ciencia, alguna otra cosa gobierne y la¹²¹⁴ arrastre de aquí para allá como a un esclavo. En efecto, Sócrates combatía a ultranza ese argumento,¹²¹⁵ en 25 la convicción de que no existe la incontinencia; [creía,] en efecto, que nadie obra a sabiendas en contra de lo mejor, salvo por ignorancia.¹²¹⁶ Ahora bien, ese argumento está en manifiesta contradicción con la manera en que se presentan los hechos;¹²¹⁷ y en relación con esa afección¹²¹⁸ se debe investigar, en caso de que [se actúe] por ignorancia, cuál es la modalidad de la ignorancia que se da, pues es manifiesto que el que actúa con incontinencia no piensa [que deba hacerlo], 30 hasta que experimenta la afección.¹²¹⁹

1211. Aristóteles emplea «*hypolambánōn*», participio del verbo al que corresponde «*hypólepsis*»: cf. la nota 1003. En lo que sigue, se tienen en cuenta las tres especies de la *hypólepsis*: la ciencia, la opinión y la prudencia.

1212. Cf. [3] en el capítulo precedente.

1213. Cf. Platón, *Protágoras* 352a-c.

1214. A la ciencia «*autén*», b24; se ha defendido «*autón*», esto es, «lo arrastre» (al que posee ciencia).

1215. «Argumento» = «*lógos*», aunque no puede excluirse que la palabra esté aquí por «definición», esto es, la definición de la incontinencia como actuar mal a sabiendas.

1216. Cf. Jenofonte, *Memorabilia*, III ix 4-5.

1217. «Con la manera en que se presentan hechos» = «*tois phainómenois*»; cf. la nota 1196. – La idea socrática contradice el hecho, patente para todos, de que la incontinencia existe.

1218. «Afección» (*páthos*) parece aludir al peculiar estado de ignorancia en que se halla el incontinente al actuar.

1219. Aristóteles insinúa aquí su solución.

Pero hay quienes aceptan unas cosas y no otras,¹²²⁰ pues admiten que nada es más poderoso que la ciencia;¹²²¹ pero no admiten que nadie actúe en contra de lo que en su opinión es mejor, y por eso dicen que si el incontinente es gobernado por los placeres, no posee ciencia, sino opinión. Pero si en verdad es opinión y no ciencia, y no es una suposición¹²²² vehementemente sino una débil la que se opone [al placer] (como en los que dudan), [tendríamos] indulgencia hacia el que no se mantiene en ella frente a deseos poderosos; pero hacia la maldad no hay indulgencia, como tampoco hacia ninguna otra cosa censurable.¹²²³

¿Es acaso la prudencia,¹²²⁴ que es lo más poderoso¹²²⁵ [en nosotros], la que se opone [al placer, y es vencida]? Pero eso carece de sentido, pues [en tal caso] el mismo [hombre] sería a la vez prudente e incontinente, y nadie diría que es propio del prudente realizar voluntariamente los peores [actos]. Aparte de eso,¹²²⁶ más arriba¹²²⁷ se ha demostrado que el prudente es apto para la acción (pues su dominio son las cosas últimas)¹²²⁸ y está en posesión de las demás virtudes.¹²²⁹

1220. De la teoría socrática que se acaba de considerar.

1221. Más poderoso en el sentido de suscitar una adhesión o una convicción más sólida. En lo que sigue, la distinción entre opinión y ciencia atiende solo al grado de vehemencia de la convicción que acompaña a la suposición (*hypólepsis*). Cf. *Top* V ii 130b16-17.

1222. «Suposición» = «*hypólepsis*»; cf. la nota 1211.

1223. Cf. [1] en el capítulo precedente.

1224. Cf. [5] en el capítulo precedente. No se trata ya de la tesis socrática. – En VI ix 1142b33 se ha dicho que la prudencia es una suposición (*hypólepsis*) verdadera.

1225. Lo más poderoso en el sentido, ya señalado, de que suscita una adhesión o una convicción más sólida.

1226. El argumento que sigue da por sentada la validez de la visión aristotélica de la prudencia.

1227. En VI v 1140b4-6; xiii 1145a2-5.

1228. «Las cosas últimas» (= «*τὰ ἐσκήατα*»); cf. la nota 1085.

1229. Cf. VI xiii 1144b30-1145a5.

[b] Además,¹²³⁰ si pertenece al [hombre] continente tener¹⁰ deseos poderosos y malos, el moderado no será continente, ni el continente, moderado, pues no es propio del moderado ni tenerlos en demasía ni malos.¹²³¹ No obstante, debiera [ser así],¹²³² pues si los deseos fueran buenos, sería malo el hábito que impidiera perseguirlos, así que la continencia no siempre sería virtuosa;¹²³³ y si [los deseos] fueran débiles y no malos,¹⁵ [oponerse a ellos] no tendría nada de notable, y si fueran malos y débiles, nada de extraordinario.

[c] Además,¹²³⁴ si la continencia hace que uno se aferre a toda opinión, entonces es mala si también [hace que uno se aferre] a la falsa; y si la incontinencia hace que uno pueda apartarse de toda opinión, podrá haber una incontinencia virtuosa; por ejemplo, en el Neoptólemo de Sófocles en *Filoctetes*,¹²³⁵ pues se lo puede elogiar por no aferrarse a las cosas de²⁰ que Odiseo lo había persuadido, porque le dolía mentir.

[d] Además,¹²³⁶ el argumento¹²³⁷ sofístico [encierra] una dificultad (pues como [los sofistas] quieren refutar mediante el procedimiento de las paradojas¹²³⁸ a fin de pasar por hábiles si tienen éxito, el silogismo resultante se convierte en una dificultad, pues el pensamiento queda atrapado, cuando²⁵

1230. Cf. [4] en el capítulo precedente.

1231. Cf. III xi 1119a11-20.

1232. Esto es, habría que suponer deseos malos y en demasía en el hombre moderado.

1233. Cf. [1] en el capítulo precedente.

1234. Cf. [1] y [2] en el capítulo precedente.

1235. Tragedia representada en el 409 a. C. Cf. vv 54-122; 895-916. Neoptólemo, hijo de Aquiles, siente pena ante el sufrimiento de Filoctetes y no lo engaña, como le había aconsejado Odiseo.

1236. Cf. [1] y [3] en el capítulo precedente.

1237. Con la mayoría de los editores, Bywater elimina la palabra «*pseudómenos*» incluida aquí en los manuscritos.

1238. Consistente en llevar al adversario a conclusiones que contradicen las opiniones admitidas; cf. *SE* iii 165b18-22.

no quiere permanecer, porque la conclusión no le satisface, pero tampoco puede avanzar,¹²³⁹ porque no puede refutar el argumento);¹²⁴⁰ así, de cierto argumento resulta que «la insensatez acompañada de incontinencia es una virtud», pues por incontinencia [un hombre] realiza los actos contrarios a su posición;¹²⁴¹ pero supone que lo bueno es malo y que no debe realizarlo, así que realizará las cosas buenas y no las malas.¹²⁴²

[e] Además,¹²⁴³ el que actúa por convicción y persigue las cosas placenteras eligiéndolas,¹²⁴⁴ podría ser tenido por mejor que el que no lo hace por razonamiento sino por incontinencia, pues sería más fácil de curar por medio de la disuasión. Al incontinente le es aplicable el dicho que declara: «Cuando nos atragantamos con agua, ¿qué vamos a beber?»,¹²⁴⁵ pues si ^{1146b} estuviera convencido de lo que hace,¹²⁴⁶ dejaría [de hacerlo] una vez disuadido; pero aun estando en realidad convencido [de que debe hacer una cosa], no hace menos otra.

[f] Además,¹²⁴⁷ si hay incontinencia y continencia en relación con todas las cosas, ¿quién es incontinente sin más? Pues nadie tiene todas las formas de incontinencia; pese a ⁵ eso, de algunos decimos que son [incontinentes] sin más.

1239. En eso consiste precisamente una *aporía*.

1240. El paréntesis parece indispensable a fin de aislar la digresión.

1241. Cf. [2] en el capítulo precedente.

1242. A causa de su insensatez supone que lo bueno es malo y que no debe realizarlo, y a causa de su incontinencia hace lo que supone que no debe realizar, y como a consecuencia de ambas cosas hace el bien y no el mal, resulta que la combinación de insensatez e incontinencia es una virtud. Tal conclusión choca con el sentido común.

1243. Cf. [1] y [3] en el capítulo precedente.

1244. Es decir, el intemperante.

1245. Si es agua lo que tomamos cuando nos atragantamos con algo, ¿qué deberemos tomar si aquello con que nos atragantamos es agua? Es decir, ¿cómo se podría convencer al incontinente de lo que es correcto si ya lo sabe?

1246. Esto es, si estuviera convencido de que debe hacer lo que hace.

1247. Cf. [6] en el capítulo precedente.

Tales son, pues, más o menos las dificultades que se presentan. De ellas, algunas deben ser resueltas y otras deben quedar en pie.¹²⁴⁸ Pues la resolución de la dificultad es el hallazgo [de la verdad].

III

[1] Primero se debe investigar si [los incontinentes actúan] a sabiendas o no,¹²⁴⁹ y [en caso de que actúen a sabiendas,] cuál es la modalidad de ese saber;¹²⁵⁰ [2] después se debe establecer la índole de las cosas a las que se refieren el continente y el incontinente; quiero decir, si a todo placer ¹⁰ y a todo dolor o a algunos determinados;¹²⁵¹ y [3] si el continente y el fuerte¹²⁵² son el mismo o si son diferentes;¹²⁵³ y asimismo [4] acerca de todas las demás cosas emparentadas con este estudio.¹²⁵⁴

El punto de partida de la investigación es [i] la cuestión de si el continente y el incontinente se distinguen¹²⁵⁵ por ¹⁵

1248. Cf. *supra* i 1145b2-7 y notas 1197 y 1200.

1249. No, desde luego, en el sentido de si tienen conciencia o no de la acción que llevan a cabo, sino en el de si saben o no que lo que hacen no es bueno.

1250. Cf. [3] en el capítulo i. El punto fue anticipado *supra*, en ii 1145b29. – La cuestión es debatida en el presente capítulo.

1251. Cf. [6] en el capítulo i. – La cuestión es debatida en los capítulos iv, v y vi de este mismo libro.

1252. Cf. la nota 1205.

1253. Cf. [4] en el capítulo i. – El punto es debatido en los capítulos vii y viii de este mismo libro.

1254. Cuestiones relacionadas, como se verá, con las opiniones comunes [2], [4] y [5] del capítulo i; se las discute en los capítulos ix y x de este mismo libro.

1255. La cuestión es la de la diferencia específica (*hē diaphorá*) por la que la continencia y la incontinencia se oponen a la virtud y la maldad, no entre sí.

las cosas a que se refieren o por el modo [en que lo hacen], esto es, si el incontinente es incontinente solamente por relacionarse con tales cosas, o no [por eso] sino por el modo [en que lo hace], o tampoco por esto, sino por ambas cosas. Después, [ii] si la incontinenencia y la continencia se refieren a todas las cosas o no,¹²⁵⁶ pues ni el incontinente en términos
 20 absolutos lo es en todas las cosas, sino en las mismas que el intemperante, ni por referirse a ellas en general (pues [entonces la incontinenencia] sería lo mismo que la intemperancia), sino por hacerlo de una manera determinada, pues el uno¹²⁵⁷ se conduce por elección, considerando que siempre debe perseguir el placer presente, mientras que el otro¹²⁵⁸ no piensa [así], pero lo persigue.¹²⁵⁹

5 [7] Pues bien: el que sea opinión verdadera y no ciencia
 25 lo que se contraría al incurrir en incontinenencia,¹²⁶⁰ no tiene importancia para el argumento, pues algunos de los que tienen una opinión no dudan, sino que creen tener un saber preciso. Así pues, si [se aduce que es] por la debilidad de su confianza [en ella por lo que] los que tienen una opinión actúan más en contra de su suposición que los que tienen ciencia, en nada diferirá la ciencia respecto de la opinión,¹²⁶¹ pues algunos confían en las cosas de las que tienen opinión

1256. Estas líneas (b18-19, «Después [...] o no») han sido puestas en duda.

1257. El intemperante.

1258. El incontinente.

1259. Esto responde ya a [i], cuestión planteada poco más arriba en este mismo capítulo: el intemperante y el incontinente no se distinguen entre sí por «las cosas a las que se refieren» (es decir, los placeres; cf. III x) sino por el modo en que lo hacen.

1260. Esto es, la tesis considerada *supra*, bajo [a], en ii 1145b31-1146a5.

1261. O quizás: «en nada será superior (*dióiseti*) la ciencia a la opinión». En cualquier caso, si se toma como criterio el grado de vehemencia de la convicción, la distinción entre la ciencia y la opinión desaparece, puesto que, como se señala arriba, la opinión puede acompañarse de igual grado de certidumbre que la ciencia.

no menos que otros en las cosas de las que tienen ciencia. Heráclito lo muestra con claridad.¹²⁶²

[a] Pero como «tener ciencia» se dice en dos sentidos (pues decimos que «tienen ciencia» tanto el que posee la ciencia pero no la utiliza cuanto el que [la posee y la] ejerce),¹²⁶³ habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe teniendo [ciencia de ello] pero sin ejercerla y [hacerlo] ejerciéndola.¹²⁶⁴ Se ve en eso algo extraño,¹²⁶⁵ pero no [lo es] si [se actúa] sin ejercer [la ciencia].

[b] Además, como hay dos tipos de premisas,¹²⁶⁶ nada im-
 pide que alguien, aun cuando posea ambas, actúe en contra de su ciencia si utiliza la universal y no la particular,¹²⁶⁷ pues las acciones posibles son particulares.

1262. Heráclito es tomado, pues, como ejemplo del notable grado de convicción que puede llegar a suscitar lo que es mera opinión y no conocimiento científico.

1263. Hay que tener en cuenta, pues, la diferencia entre poseer (*ékhein*) la ciencia y aplicarla (*khresthai*); lo primero consiste en disponer de una capacidad (*dýnamis*); lo segundo, en su ejercicio (*enérgeia*) real en un acto concreto. – En sus ocurrencias en este párrafo, «ejercer» vierte «*theôrein*», verbo específico para aludir a la actualización de la ciencia.

1264. El caso del incontinente es el primero. – Bywater elimina las palabras «*toû ékhonta kai theôroûnta*» (= «del que la posee y la ejerce») que algunos manuscritos traen a continuación.

1265. Sócrates lo veía así (cf. *supra* ii 1145b23), pero la distinción entre ciencia en potencia y ciencia en acto permite ver que en todo caso no es paradójico que en la incontinenencia coexistan la ciencia de lo que es bueno y la posibilidad de actuar mal.

1266. Esto es, la premisa mayor y la premisa menor, a las que se alude a continuación con los términos «universal» y «particular» respectivamente. Aristóteles describe la realización de la acción como el desenvolvimiento de un razonamiento deductivo práctico. Cf. *supra* VI xi 1143b2-3; *De motu* vii 701a7-25.

1267. Como sería el caso del incontinente, que ejercería su conocimiento de una premisa mayor que expresase la regla correcta, pero no el de la menor, así que no llega a la conclusión, que se expresa en el cumplimiento de la acción o en la abstención de hacerlo. Cf. *An Pr* II xxi 67a9-33.

Y aun en el [término] universal¹²⁶⁸ hay una diferencia, pues uno se aplica a uno mismo y otro a la cosa. Por ejemplo, «El alimento seco es conveniente para todo hombre» y «Yo soy hombre» o «Este alimento de tal especie es seco». Pero de que este alimento es de tal especie, [el incontinente] o no tiene [ciencia] o no [la] ejerce.¹²⁶⁹ Por tanto, según [se trate de una u otra de] esas modalidades, habrá una diferencia considerable, al punto de no resultar para nada llamativo que [el incontinente] conozca de un modo; pero [resultaría] sorprendente que [conociese] de otro.¹²⁷⁰

[d] Además, los hombres pueden «tener ciencia» de otra manera aparte de las mencionadas poco antes.¹²⁷¹ Pues vemos que en el poseer [la ciencia] sin utilizar[la] el hábito presenta diferencias,¹²⁷² de modo tal que también [es posible]

1268. Esto es, cada una de las dos nociones enlazadas en la premisa mayor o regla general (que en el ejemplo que sigue es: «El alimento seco es bueno para todo hombre»). Como se señala a continuación, las premisas menores resultan de la aplicación de uno de ellos al agente («Yo soy un hombre») y del otro a la cosa en la que recae la acción posible («Esto es un alimento seco»).

1269. Es decir, no sabe que este alimento particular se puede subsumir en el concepto de «alimento seco», de manera que, a pesar de tener conocimiento de la regla correcta, no puede llegar a la conclusión. Cf. VI vii 1141b18-21.

1270. No resulta llamativo que se incurra en incontinencia si se tiene un conocimiento actual de la premisa mayor y un conocimiento solo potencial de la menor; sería sorprendente que se lo hiciese con un conocimiento actual de ambas premisas.

1271. *Supra*, en 1146b31-33: la ciencia como posesión y la ciencia como ejercicio.

1272. Diferencias en el grado de la posesión de la capacidad: (a) la capacidad «indeterminada» del que puede adquirir la ciencia pero aún no la ha adquirido, y (b) la capacidad «determinada» del que ya la ha adquirido pero no la ejerce en un acto concreto. Cf. *supra* I viii 1098b33-1099a2 y las notas 250 y 251. Hasta ahora solo se había tenido en cuenta (b), esto es, la posesión de la ciencia como hábito (*hêxis*); en lo que sigue se asimilan a (a) el estado del que duerme, del está loco o del está ebrio, y el estado del que incurre en incontinencia.

poseer [la ciencia] en cierto modo y no poseerla,¹²⁷³ como [es el caso en] el durmiente, el demente o el ebrio. Ahora bien: en esa disposición se encuentran también los que son presa de una pasión, pues los impulsos [agresivos], los deseos sexuales y algunos otras [pasiones] de esa clase, notoriamente producen cambios aun en el cuerpo, y en algunos [casos] hasta producen formas de locura. Es claro, entonces, que debemos decir que el estado en que se hallan los incontinentes es similar al de aquellos.¹²⁷⁴ El que expongan argumentos procedentes de la ciencia¹²⁷⁵ no es indicio [de nada], porque también los que son presa de esas pasiones¹²⁷⁶ recitan demostraciones y versos de Empédocles,¹²⁷⁷ y los que se inician en el aprendizaje [de una ciencia] enlazan los enunciados pero aún no tienen un saber, porque hay que incorporarlos, y eso requiere tiempo. Así que debemos suponer que los que incurren en incontinencia hablan como los actores que representan un papel.¹²⁷⁸

[d] Además, se puede considerar la causa [de la incontinencia] desde el punto de vista natural,¹²⁷⁹ de la siguiente manera. Una [premisa] es una opinión universal; la otra [premisa] versa acerca de lo particular,¹²⁸⁰ donde es determinante la percepción. Cuando de ellas surge una sola [proposición], el

1273. Esto es, poseerla en potencia y no poseerla en acto.

1274. Al del que duerme, el demente y el ebrio.

1275. Probablemente, de la ciencia práctica. El que lo hagan podría tomarse como prueba de que ejercen la ciencia.

1276. La locura y la ebriedad.

1277. Aristóteles piensa quizás en los *Katharmoi*, en los que se recomienda una vida pura.

1278. Esto es, mecánicamente, desdoblándose y, por tanto, como algo que no les pertenece.

1279. Esto es, atendiendo a la naturaleza de los hechos (*physikôs*) y ya no con un enfoque dialéctico y de manera abstracta, como en los puntos anteriores.

1280. Esto es, las premisas mayor y menor de un silogismo. Se considera primero el teórico y a continuación el práctico.

alma necesariamente afirma allí¹²⁸¹ la conclusión; pero en los productivos¹²⁸² [necesariamente] se actúa de inmediato.¹²⁸³ Así, si «Hay que gustar de todo lo que es dulce» y «Esto (en tanto cosa particular) es dulce», el que tiene la capacidad y no está impedido, necesariamente actúa¹²⁸⁴ al mismo tiempo. Así pues, cuando, por una parte, está presente [en nosotros] la [premisa] universal que prohíbe gustar [de lo dulce], y, por otra, la de que «Todo lo dulce es placentero» y que «Esto es dulce» (y esa¹²⁸⁵ es la que se pone en acto), y se da que está presente [en nosotros] el deseo, entonces, mientras que una ordena evitar eso, el deseo conduce [a ello],¹²⁸⁶ porque [el deseo] tiene la capacidad de poner en movimiento cada parte [de nuestro cuerpo].¹²⁸⁷ Así que resulta que se incurre en incontinencia bajo una razón,¹²⁸⁸ si se quiere, o de una

1281. En el caso del silogismo teórico.

1282. Se esperaría «prácticos» más bien que «productivos».

1283. La acción es en el silogismo práctico el correlato de la afirmación o aceptación de la conclusión en el silogismo teórico. – Cf. *De motu* vii 701a7-25.

1284. Esto es, gusta de la cosa dulce. – El ejemplo corresponde al silogismo práctico de la intemperancia, en el que no hay ignorancia ni de la mayor ni de la menor.

1285. La que declara «Todo lo dulce es placentero».

1286. Esto es, en la mente del incontinente hay dos premisas mayores: la que prohíbe comer cosas dulces (y representa la razón correcta, cf. *infra*, 1146b, «*orthòs lógos*»), y otra, una opinión (*dóxa*) en principio descriptiva, que recuerda que todo lo dulce es agradable. Es la aparición del deseo (*epithymía*) y de la particular «Esto es dulce», que es un juicio del orden de la percepción (*aisthēsis*, cf. *supra* a26), lo que hace que el incontinente se incline por esa otra premisa, le confiera la condición de normativa y, por tanto, vea lo particular como algo que debe subsumirse en ella y no en la correcta.

1287. Más bien que de nuestra alma, como suele entenderse. Al hacerlo, el deseo reemplaza a la elección.

1288. «Bajo una razón» (*hypó lógon*), esto es, al parecer, la segunda premisa mayor («Todo lo dulce es placentero»), la cual, como se señala a continuación, no está en conflicto con la primera de por sí sino solo de hecho, y en virtud de la influencia del deseo.

opinión, contraria a la razón correcta, aunque no [contraria a ella] de por sí sino por accidente, pues contrario [a la razón correcta] es el deseo, no la opinión.

Por eso,¹²⁸⁹ además, las bestias no son incontinentes, pues no tienen suposiciones universales sino imágenes y recuerdos de cosas particulares.¹²⁹⁰

En cuanto al modo en que se resuelve la ignorancia y vuelve el incontinente a poseer ciencia, la explicación es la misma que para el que está ebrio y para el que duerme; no es específica de esta afección,¹²⁹¹ y debe aprenderse de los fisiólogos.

Pero como la última premisa¹²⁹² es una opinión acerca de lo sensible y determina las acciones, [el incontinente], al ser presa de la pasión, o no la posee o la posee en la forma en que «poseer» no equivale, según dijimos,¹²⁹³ a «tener ciencia» sino a «decir» a la manera en que el ebrio [dice] los [versos] de Empédocles.¹²⁹⁴ Y como el término último¹²⁹⁵ no es universal, ni se lo considera científico, como [lo es] el universal, se tiene la impresión de que acontece lo que Sócrates pretendía,¹²⁹⁶ pues la afección¹²⁹⁷ no se da al presentarse [en uno] lo que se considera ciencia en sentido propio¹²⁹⁸ (ni es esta

1289. Porque en la incontinencia hay, de todos modos, una razón general.

1290. Cf. *Met* I i 980b25-27; *De an* III xi 434a9-12.

1291. De la incontinencia.

1292. Esto es, la premisa menor del silogismo práctico (del estilo de «Esto es dulce»), que precede inmediatamente a la acción. Cf. *De an* III 11 434a16-21.

1293. Estas dos palabras están implícitas en el tiempo verbal empleado por Aristóteles.

1294. Poco más arriba, en 1047a20, en este mismo capítulo.

1295. El término menor, que designa la cosa individual («esto»), y funciona como sujeto de la premisa menor.

1296. Esto es, que en la incontinencia no hay ciencia. La tesis socrática tiene, pues, una justificación.

1297. La incontinencia.

1298. Esto es, el conocimiento actual del universal.

arrastrada de aquí para allá por causa de la pasión),¹²⁹⁹ sino [ciencia] sensible.¹³⁰⁰

Hasta aquí cabe tratar, pues, lo concerniente [a la cuestión] de si [el incontinente actúa] a sabiendas o no,¹³⁰¹ y [en caso de que actúe a sabiendas] cuál es la modalidad del saber con que es posible incurrir en incontinencia.

IV

- ⁶ 20 [2] Debemos tratar a continuación [la cuestión]¹³⁰² de si un hombre puede ser incontinente en sentido absoluto o si todos [los incontinentes] lo son en particular; y, si es [verdad lo primero], en relación con qué clase de cosas [lo es].

Es claro, pues, que los continentes y fuertes, y los incontinentes y débiles, lo son respecto de los placeres y los dolores.¹³⁰³ Ahora bien,¹³⁰⁴ como de las cosas que producen placer, [i] unas son necesarias, y [ii] otras [son] elegibles por sí mismas, aunque puede haber de ellas un exceso; y son [i] ²⁵ necesarias las corporales (llamo tales las referentes al alimen-

1299. Cf. *supra* ii 1145b24.

1300. «*tēs aisthētikēs* (sc. *epistēmēs*)»; cf. *An Pr* II xxi 67b3-6.

1301. Cf. la nota 1249.

1302. Anunciada *supra* bajo [2] en iii 1146b9-11.

1303. «Fuerteres» (*karterikoi*) y «débiles» (*malakoi*) en el sentido dicho en la nota 1192.

1304. La sintaxis del largo párrafo que se inicia aquí refleja la del texto griego; la apódosis se inicia en «a los que, en contra de la recta razón...» (b31). – Los placeres se clasifican aquí 1147b23-31 por los objetos que los suscitan, los cuales pueden ser o [i] necesarios o [ii] no necesarios pero apreciables por sí mismos; (cf. Platón, *República* VIII 559a-d). En I viii 1099a12-13 se había distinguido entre los placeres naturales y los no naturales; en III x 1117b27-28 entre los placeres del alma y los placeres del cuerpo, y en III xi 1118b8-15, entre los deseos naturales y comunes a todos los hombres y los adquiridos y propios solo de algunos. Aristóteles añade aún otras distinciones en este mismo capítulo (1148a23-27) y en el siguiente (1148b15-1149b24).

to y a las relaciones sexuales, esto es, las corporales a que se refieren, según afirmamos,¹³⁰⁵ la intemperancia y la moderación), y otras [ii] no son necesarias, pero son elegibles por sí mismas (me refiero, por ejemplo, a la victoria, los honores, la riqueza, y los bienes y los placeres de esa clase), a los que, ³⁰ en contra de la recta razón que hay en ellos,¹³⁰⁶ incurrir en exceso en esas cosas no los llamamos incontinentes sin más, sino con un añadido: «incontinentes en las riquezas», «en la ganancia», «en los honores» y «en el impulso [agresivo]», en la idea de que son diferentes¹³⁰⁷ y de que se los llama de ese modo por semejanza. (Tal como a Hombre,¹³⁰⁸ el vencedor ³⁵ en los Juegos Olímpicos, pues la definición general difería ^{1148a} poco de la propia, pero era distinta).¹³⁰⁹ Indicio [de eso¹³¹⁰ es que] se censura la incontinencia no solo por ser un error sino también por ser una forma de maldad,¹³¹¹ ya sea en sentido

1305. En III x 1118a23-25.

1306. Es decir, a pesar de conocer la regla correcta, como es propio del incontinente en general. Los aludidos aquí comparten con el incontinente ese rasgo, pero difieren de él por el ámbito que les es propio.

1307. Diferentes de los incontinentes en sentido propio.

1308. «*Anthropos*» (= «Hombre»), pugilista que venció en los Juegos Olímpicos de 345 a. C.

1309. Esto es, la definición general de «hombre» difiere poco de la definición propia de «Hombre». (En rigor, en Aristóteles no hay una definición del individuo como tal, sino del individuo como miembro de la especie). Lo mismo que en el caso de «incontinente», la diferencia entre ambas definiciones consistiría en los añadidos que debiera incluir una de ellas. Pero, por lo demás, la aplicación de «hombre» a «Hombre» sería sinonímica, y la de «incontinente» al incontinente en placeres de la especie [ii] es metafórica. – Se ha sugerido que el pretérito imperfecto empleado por Aristóteles («difería») puede remitir a un momento anterior en el que habría dado a sus discípulos una explicación relacionada con este punto y que no se ha conservado.

1310. Indicio de que recibe el nombre solo por semejanza.

1311. «Maldad» («*kakía*»), aunque no en el sentido de la palabra por el que se opone a «virtud» (*aretē*), puesto que la continencia no es una virtud.

absoluto o particular, pero [no se censura a] ninguno de aquellos.¹³¹²

- 5 En cambio, de los que [lo son] respecto de los goces corporales, con los que dijimos¹³¹³ que se relacionan el moderado y el intemperante, al que persigue los excesos en los placeres y huye de [los excesos en] los dolores –[como] el hambre, la sed, el calor, el frío y todos los que se relacionan con el tacto y con el gusto–, no por elegirlo,¹³¹⁴ sino en contra de su elección y de su pensamiento, se lo llama
- 10 «incontinente», sin el añadido de que lo sea «en determinada cosa» (por ejemplo, la ira), sino solo [«incontinente»] sin más. Indicio [de ello]¹³¹⁵ es que] a los débiles¹³¹⁶ se los llama [así] en relación con esos [placeres], y no en relación con alguno de aquellos.¹³¹⁷ Esa es la razón por la que ponemos en el mismo [plano]¹³¹⁸ al incontinente y al intemperante, y al continente y al moderado, pero a ninguno de aquellos,¹³¹⁹ porque en cierto modo [el incontinente y el intemperante lo] son respecto de los mismos placeres y dolores.¹³²⁰ Pero si bien se relacionan con las mismas cosas, no [lo hacen] del mismo modo, pues los unos eligen y los otros no eligen.¹³²¹

1312. A ninguno de los que son «incontinentes» en materia de dinero, honores, etcétera.

1313. Cf. *supra* III x 1117b28-1118b33.

1314. Si lo eligiera no sería incontinente sino intemperante.

1315. Indicio de que incontinente sin más o en sentido absoluto es lo que se ha dicho.

1316. «Débiles» = «*malakoi*»; cf. la nota 1192.

1317. En relación con los placeres corporales y no en relación con los placeres de los «incontinentes por semejanza».

1318. Esto es, la razón por la que los confundimos.

1319. Los «incontinentes por semejanza».

1320. Los placeres y los dolores corporales.

1321. «Los unos» = los intemperantes; «los otros» = los incontinentes, que lo hacen por flaqueza (*malakia*) y sabiendo que obran mal.

(Por eso podríamos llamar «intemperante» más al que sin desearlo o deseándolo débilmente persigue los excesos de los placeres¹³²² y huye de los dolores moderados, que al que [lo hace] por un deseo vehemente. Pues ¿qué haría aquel si ²⁵ viniera a agregarse un deseo juvenil y un dolor profundo por la falta de lo necesario?)¹³²³

Como, de los deseos y los placeres,¹³²⁴ unos lo son de cosas por su género nobles y buenas (pues de las cosas placenteras <a> algunas son elegibles por naturaleza, otras contrarias a esas, y <c> otras, intermedias, según las clasificamos arriba),¹³²⁵ como el dinero, la ganancia, la victoria y los honores; y [como] respecto de todas las cosas de esa clase y de las intermedias no se es censurado por experimentarlas, desearlas o amarlas, sino por hacerlo de cierto modo, esto es, por incurrir en exceso (por eso [no se censura]¹³²⁶ a todos los

1322. «De los placeres» (*tôn hēdeōn*), no incluido por Bywater, es agregado de Rassow.

1323. Parece oportuno poner entre paréntesis estas líneas, que contienen una observación complementaria.

1324. Aristóteles reitera y completa la clasificación de los placeres introducida al comienzo de este mismo capítulo. El añadido de precisiones e ilustraciones produce un cierto enmarañamiento de la sintaxis; la apódosis no se inicia hasta 1148b2, con «no hay, pues, maldad alguna en esas cosas».

1325. *Supra* 1147b23-31. La clasificación no es exactamente la misma, pues se agrega una tercera especie: <a> se corresponde con [i] de la clasificación precedente; los llamados ahora deseos y placeres «intermedios» («*metaxy*»), esto es, <c>, corresponden a los puestos antes en [ii]; se agregan ahora «los contrarios» (*tà enantia*) a [i], esto es, según se precisa *infra* (v 1148b17-18), cosas displacenteras en las que solo hallan placer las naturalezas mórbidas. – No sigo la puntuación de Bywater, quien cierra el paréntesis en b24, después de «elegibles por naturaleza», con lo que se tiene una clasificación que no es fácil compaginar con la precedente.

1326. «No se censura» o alguna expresión parecida; aquí se espera una que se incluyese un verbo.

que, en contra de la razón, son dominados [por ellas] o per-
 30 siguen una cosa noble y buena por naturaleza; por ejemplo,
 los que se empeñan más de lo debido en los honores, en los
 hijos o en los padres, pues también estas se cuentan entre las
 cosas buenas, y los que ponen empeño en ellas son objeto de
 elogio; con todo, aun en ellas es posible cierto exceso si uno,
 como Níobe,¹³²⁷ rivaliza hasta con los dioses, o [hace] como
 1148b Sático, llamado «Filopátor», respecto de su padre,¹³²⁸ pues se
 tenía que actuaba de manera demasiado insensata), no hay,
 pues, maldad alguna en esas cosas,¹³²⁹ en razón de lo dicho,
 [esto es,] porque cada una se cuenta entre las cosas por na-
 turaleza elegibles por sí mismas; los excesos de ellas son, en
 cambio, malos, y deben evitarse.

5 Del mismo modo, no [son ellas formas de] incontinencia
 (pues la incontinencia no solo es vitanda, sino que se cuenta
 además entre las cosas censurables);¹³³⁰ con todo, a causa de
 una semejanza de la afección, se [las] llama «incontinencia»,
 haciéndose en cada caso un añadido, tal como [llamamos]
 «mal médico» o «mal actor» a quien no llamaríamos «malo»
 en sentido absoluto.¹³³¹ Pues bien: así como en estos casos [no

1327. Cf. *Iliada* XXIV 602-617. Níobe, orgullosa de sus doce hijos, se consideró por eso superior a la diosa Leto, que solo tenía dos, Apolo y Artemisa; como castigo, estos dieron muerte a los hijos de Níobe.

1328. Acaso deba leerse: «*Sáturos ho philopátōr epikalóumenos <peri> tōn patrōn*», esto es, «Sático Filopátor, que invocaba a su padre [como a un dios]»; de ser así, se trataría de un caso de exageración del amor filial que llega a la deificación del padre. El sobrenombre «Filopáter» alude al amor hacia el padre. Se ignora en realidad quién era el personaje al que alude Aristóteles; se ha conjeturado que podía ser un rey del Bósforo.

1329. En las «cosas por su género nobles y buenas», mencionadas muchas líneas más arriba, en 1148a23.

1330. Cf. *supra* 1148a2-4.

1331. Esto es, damos a entender que son malos como médico y como actor, no que sean hombres malos.

lo hacemos],¹³³² por no ser maldad la de cada uno de ellos,
 sino semejante [a la maldad] por analogía, de igual modo
 es evidente que también en aquel caso se debe suponer que
 incontinencia y continencia son nada más que las que se refie-
 ren a las mismas cosas que la moderación y la intemperancia,
 y que solo por analogía hablamos [de «incontinencia»] a pro-
 pósito del impulso [agresivo]. Por eso, haciendo un añadido,
 decimos «incontinente en el impulso [agresivo]», como [«in-
 continente] en el honor» y «en la ganancia».

10

V

Como [i] algunas cosas son placenteras por naturaleza,¹³³³ 15
 y, de ellas, [a] unas lo son en sentido absoluto y [b] otras
 según los géneros tanto de los animales cuanto de los seres
 humanos, y [ii] otras, en cambio, no [son placenteras], pero
 llegan a serlo [a] unas a causa de defectos,¹³³⁴ [b] otras a cau-
 sa de costumbres, y [d] otras a causa de perversiones de la
 naturaleza, en cada uno de esos casos [ii] se pueden observar
 hábitos muy cercanos.

Me refiero a los [hábitos] bestiales [ii, d], como el de la 20
 mujer de la que dicen que les abría el vientre a las encintas y
 devoraba a los niños, o el de las cosas con que dicen que se

1332. Esto es, no empleamos «malo» en sentido absoluto.

1333. Nueva clasificación de los placeres (cf. la nota 1325): [i] abarca las clases <a> y <c> de la clasificación precedente, que se subclasifica en [a] y [b]; [ii] se corresponde con ; los placeres agrupados allí se subdividen ahora por su origen en [a], [b] y [d]. – Tales precisiones sirven al propósito de completar el deslindamiento de la incontinencia en sentido propio o absoluto, que en el capítulo precedente ha sido distinguida solo respecto del ámbito de [i]; en lo que sigue lo será respecto del ámbito de [ii]. En [i] y [ii] la «incontinencia» es solo por semejanza.

1334. «Defectos» = «*pērōseis*»; cf. la nota 1189.

complacen algunos de los salvajes de alrededor del Ponto;¹³³⁵ unos, con carne cruda; otros, con carne humana, y otros se obsequian entre sí los hijos para sus banquetes; o lo que se cuenta en torno de Fálaris.¹³³⁶

²⁵ Esos son hábitos bestiales; pero otros [*ii, a*] nacen a causa de enfermedades (y en algunos a causa de la locura, como el que sacrificó a su madre y se la devoró, y el que [lo hizo] con el hígado de un compañero de esclavitud); otros [*ii, b*] son morbosos o derivan de la costumbre, como arrancarse pelos o roerse las uñas, y aun [comer] carbón y tierra; deben añadirse las relaciones sexuales entre varones, pues a unos les viene por naturaleza [*ii, c*] y a otros de la costumbre [*ii, b*], como los que sufren abusos desde niños.

Ahora bien, nadie llamaría «incontinentes» a aquellos en los que la causa [del hábito] es natural [*ii, a*] (como tampoco a las mujeres por ser pasivas y no activas en relación sexual);¹³³⁷ ni tampoco a los que se hallan en un estado morbooso a causa de la costumbre [*ii, b*].

^{1149a} Tener alguna de esas cosas cae, entonces, fuera de los límites de la maldad, lo mismo que la bestialidad. El hecho de que el que las tiene [las] gobierne o se deje gobernar [por ellas] no es [continencia o] incontinencia en sentido absoluto, sino por semejanza, tal como tampoco se debe llamar «incontinente» [sin más] al que tiene ese tipo de afección respecto de los impulsos [agresivos].¹³³⁸

1335. Cf. *Pól VIII iv 1338b19-22*, Herodoto, IV cvi; Tucídides, III xciv. – El Ponto es el Ponto Euxino, es decir, el Mar Negro.

1336. Tirano de Agrigento (s. IV a. C.), que habría asado a hombres dentro de un toro de bronce.

1337. Esto es, censurar a los que tienen una anomalía natural estaría tan fuera de lugar como censurar a las mujeres por el hecho de que en la relación sexual no desempeñan el mismo papel que el hombre.

1338. Hemos puesto entre paréntesis el párrafo que sigue, que constituye una digresión.

(En efecto, toda forma excesiva de insensatez, de cobardía, de intemperancia y de humor difícil¹³³⁹ es o bestial o morbosa. Pues el que es por naturaleza tal que teme todas las cosas, hasta cuando un ratón hace ruido, es cobarde de una cobardía bestial; y el que le tenía miedo a la comadreja, a causa de una enfermedad. Y, de los insensatos, los que son irracionales por naturaleza y viven nada más que con los sentidos, son de índole bestial, como algunos pueblos bárbaros de regiones lejanas; los [que lo son] a causa de enfermedades, como las epilépticas o la locura, son morbosos.)

Es posible tener alguno de esos [deseos] solo a veces, pero no dejarse gobernar [por ellos]; quiero decir, por ejemplo, si Fálaris¹³⁴⁰ se contenía al sentir deseos de comerse a un niño o ante el placer sexual anómalo. Pero también es posible dejarse gobernar [por ellos], y no solo tenerlos.

Así pues, tal como a la perversidad que se mantiene en los límites de lo humano se la llama «perversidad» sin más, y otra, a la que se añade que es «bestial» o «morbosa», no es perversidad sin más, de igual modo es evidente que hay una incontinencia bestial y otra morbosa, pero solo la que concierne a la intemperancia humana [es incontinencia] en sentido absoluto.

Es evidente, pues, que la incontinencia y la continencia se refieren solamente a los mismos [placeres] que la intemperancia y la moderación, y que cuando se refiere a los otros,¹³⁴¹ es otro género de incontinencia, llamado [«incontinencia»] metafóricamente,¹³⁴² y no en sentido absoluto.

1339. «Humor difícil» = «*khalepótēs*»; cf. *supra* IV v 1126a26-28.

1340. Cf. la nota 1336.

1341. Esto es, a los placeres que caen en [*i, a*] y [*ii, a, b, c*]. El dominio específico de la continencia, la incontinencia, la moderación y la intemperancia, es [*i, b*]. Cf. la nota 1325.

1342. «Metafóricamente» (*katà metaphorán*) equivale a lo que en el capítulo precedente se llamó «por semejanza» (*kath'homoiótēta*).

VI

25 [Ahora] consideremos que la incontinencia en el impulso [agresivo], es menos mala¹³⁴³ que la [incontinencia] en los deseos.¹³⁴⁴

[a] Pues el impulso [agresivo] parece escuchar un tanto a la razón, aunque no la escucha bien, a la manera de los servidores apresurados que antes de escuchar todo lo que se les dice salen corriendo y después yerran en lo ordenado; o de los perros, que antes de mirar si [el que llega] es amigo, con que solo se produzca un ruido, ladran: de ese modo el impulso [agresivo], a causa del calor y la rapidez de su naturaleza, oye la orden, por cierto, mas no la escucha, y se lanza a la venganza. Pues la razón o la manera en que las cosas se le presentan¹³⁴⁵ le mostraron que [hubo] ultraje o desprecio,¹³⁴⁶ y él, como tras haber llegado a la conclusión de que una cosa así debe ser combatida, inmediatamente se irrita.¹³⁴⁷ El³⁵ deseo, en cambio, con que solo la razón o¹³⁴⁸ el sentido le^{1149b} diga que [algo] es placentero, se lanza hacia el goce. De manera que el impulso [agresivo] en cierto modo sigue a la

1343. Literalmente, «menos vergonzosa» (*hêtton aiskhrá*). En lo que sigue, Aristóteles presenta cuatro argumentos ([a]-[d]) para mostrar que es así.

1344. La intemperancia en los deseos (*epithymíai*) es la intemperancia sin más o en sentido estricto o absoluto (*haplôs*). La intemperancia en el impulso [agresivo] (*thymós*) ha sido colocada entre las formas de la intemperancia «por semejanza» (cf. *supra* iv 1147b34), junto con la intemperancia en los honores o en las ganancias. – Acerca de «*thymós*», cf. la nota 60 de la «Introducción».

1345. «La manera en que las cosas se le presentan» traduce «*phantasia*»; cf. III v 1114a32 y la nota 481.

1346. «Ultraje o desprecio» = «*hýbris ê oligôria*». De acuerdo con *Rhet* II ii 1378b30, la ira es causada «por un desprecio manifiesto» (*dià phainoménên oligôrian*); el ultraje (*hýbris*) es una de las especies de la *oligôria*; cf. *Rhet* II ii 1378b23-29 y 10-18.

1347. Es claro, por tanto, que no hay ni deliberación ni elección.

1348. Las palabras traducidas por «la razón o» han sido puestas en duda.

razón,¹³⁴⁹ pero el deseo, no; es, entonces, algo peor, pues el que es incontinente en el impulso [agresivo] en cierto modo es vencido por la razón, mientras que el otro [es vencido] por el deseo, y no por la razón.

[b] Además, es más perdonable seguir los apetitos naturales, pues también [lo es] más [seguir] todos los deseos de esa clase que son comunes a todos, y [ello] en la medida en que son comunes,¹³⁵⁰ y el impulso [agresivo] y el humor difícil¹³⁵¹ son algo más natural que los deseos de exceso¹³⁵² y de cosas no necesarias. Como el hombre que, disculpándose de golpear a su padre, decía: «Bueno, pero también él golpeaba a su padre, y este al suyo», y agregaba, señalando a su hijo pequeño: «Y este [me golpeará] a mí cuando llegue a grande, pues en nosotros es de familia». O el que cuando era arrastrado por su hijo le ordenó que se detuviera en la puerta porque también él había arrastrado a su padre hasta allí.

[c] Además, son más injustos los insidiosos; ahora bien, el impulsivo no es insidioso, ni lo es el impulso [agresivo], sino que se muestra francamente; en cambio, el deseo [es] como¹⁵ dicen de Afrodita:

de Ciprogenia, urdidora de engaños,¹³⁵³

y el ceñidor bordado [de la diosa] del que [dice] Homero:

pérfido que le roba la inteligencia hasta al muy prudente.¹³⁵⁴

De modo que si esta forma de incontinencia es más injusto

1349. Al parecer, en la medida en que el que lo experimenta, capta una causa, esto es, el ultraje o el desprecio.

1350. Acerca de la distinción entre deseos naturales o comunes y propios o adquiridos, cf. *supra* III xi 1118b9-19.

1351. «Humor difícil» = «*khalepôtês*»; cf. *supra* IV v 1126a26-28.

1352. Cf. *supra* III xi 1118b16-19. – El deseo de desquitarse ante un desprecio íntegro, pues, el repertorio de deseos naturales.

1353. Línea de un poeta lírico desconocido que le ha sido atribuida a Homero y a Safo. – «Ciprogenia» = «Nacida en Chipre», es sobre nombre de la diosa Afrodita.

1354. *Iliada* XIV 217.

ta y peor que la del impulso [agresivo], es incontinencia sin más y en cierto modo una maldad.¹³⁵⁵

[d] Además, nadie se duele al cometer ultraje, pero todo el que obra por enojo se duele al obrar, y el que comete ultraje [lo hace] con placer. Así pues, si son más injustos [los actos] por los que es más justo enojarse, también [será más injusta] la incontinencia causada por el deseo; pues en el impulso [agresivo] no hay ultraje.¹³⁵⁶

Así pues, es manifiesto que la incontinencia en el deseo es peor que la del impulso [agresivo], y que la continencia y la incontinencia se refieren a deseos y placeres corporales.

Pero debemos captar las diferencias entre estos, pues, como hemos dicho al comienzo,¹³⁵⁷ unos son humanos y naturales tanto en género cuanto en magnitud; otros, bestiales, y otros aún, son causados por defectos y enfermedades. La moderación y la intemperancia se refieren solo a los primeros de ellos.¹³⁵⁸ Esa es la razón por la que no llamamos a las bestias ni «moderadas» ni «intemperantes», salvo metafóricamente y en caso de que un género de animales, considerado en su conjunto, supere a otro en lascivia, destrucción o voracidad.¹³⁵⁹

1355. En cierto modo, pero no sentido estricto, porque no supone deliberación ni elección. Cf. *infra* x 1152a14-17.

1356. El argumento no es muy claro, pero un lugar de *Rhet* (II ii 1378b23-29) echa cierta luz en él: el ultraje (*hybris*) es la variedad del desprecio (*oligoría*) que consiste en realizar actos que causen vergüenza (*aiskhyne*) en el otro con el solo propósito de causarla y experimentar el placer (cf. b21) de sentirse superior al ultrajado. Arriba se supone, al parecer, una situación en la que A ultraja a B (y por tanto comete injusticia contra él) movido por el deseo, y B reacciona con enojo: al desquitarse, no ultraja, a su vez (cf. *hoi* [...] *antipoiountes oukh hybrizousi alla timorountai*, *Rhet* II ii 1378b25-26), o, en general, no desprecia, así que no comete injusticia, ni experimenta placer, sino dolor (cf. *Rhet* II iii 1380a36-37).

1357. Cf. *supra* v 1148b15-31.

1358. Es decir, a los que son humanos y naturales.

1359. Es posible que Aristóteles piense, respectivamente, en el asno,

(pues [los animales] carecen de elección y de razonamiento,³⁵ sino que están fuera de los lindes de la naturaleza, como, entre los hombres, los que padecen locura).

[En el hombre] la bestialidad es [un mal] menor que la maldad, pero es más terrible, pues [en la bestia] la [parte] más valiosa [del alma] no está corrupta, como en el hombre,¹³⁶⁰ sino que [la bestia] no la tiene: es,¹³⁶¹ pues, semejante a comparar un ser inanimado con uno animado¹³⁶² [y preguntar]: «¿Cuál de los dos es peor?». Pues la maldad de lo 5 que no tiene principio, siempre es menos dañina, y [aquí] el intelecto es principio. (Es más o menos como comparar la injusticia con el hombre injusto, pues tanto lo uno como lo otro es peor en cierto modo.)¹³⁶³ Un hombre malvado podría producir, en efecto, mil veces más males que una bestia.

VII

[3]¹³⁶⁴ Respecto de los placeres y los dolores, y los deseos 10 y las aversiones causados por el tacto y el gusto, en relación 8

el jabalí y el cerdo; cf. *PA* II iv 651a4; *HA* VIII vi 595a18.

1360. Como en el hombre malvado; cf. *supra* VI v 1140b19 e *infra*, viii 1151a15-20.

1361. Hay una elipsis; debe entenderse, sin duda: «comparar la bestialidad de las bestias y la bestialidad de los hombres es, pues, ... ».

1362. El palalelo se explica por el hecho de que así como en el animal no se da un principio que se da en el hombre (el *noús*), en la cosa inanimada no se da el principio (la *psykhē*) que se da en la animada.

1363. El sentido de esta frase no salta a la vista. Al parecer, la injusticia es peor que el hombre injusto porque aquella es en sí mala, y el hombre injusto lo es solo por accidente; y el hombre injusto es peor que la injusticia porque realiza actos injustos, y aquella no, a no ser que se dé en un hombre injusto.

1364. Cf. *supra* iii 1146b11-12. En lo que sigue se reitera parte de las ideas expuestas en el capítulo iv (cf. 1147b24-1148a22).

con los cuales más arriba¹³⁶⁵ deslindamos la intemperancia y la moderación, es posible hallarse en forma tal de dejarse derrotar aun por los que el común de los hombres vence; y es posible también gobernar aun aquellos a los que el común de los hombres sucumbe. De esos,¹³⁶⁶ el uno es incontinente respecto de los placeres, y el otro, continente; el uno es débil¹³⁶⁷ respecto de los dolores, y el otro, fuerte.¹³⁶⁷ En el medio está el hábito de la mayoría, aun cuando [esta] se desliza más bien hacia los [hábitos] peores.¹³⁶⁸

Puesto que, de los placeres, unos son necesarios, y otros no, y [los necesarios lo son] hasta cierto punto,¹³⁶⁹ y los excesos no,¹³⁷⁰ ni tampoco los defectos, y lo mismo se da en los deseos y los dolores, el que en los placeres persigue los excesos¹³⁷¹ <o [los persigue] en exceso>¹³⁷¹ o por elección, por ellos mismos y no por alguna otra cosa que resulte de ellos,¹³⁷² [es] intemperante; forzosamente este no puede arrepentirse, así que es incurable, pues el incapaz de arrepentirse es incurable. Su opuesto [es] el que incurre en defecto, y el que ocupa el lugar medio, [es] moderado. Asimismo, está el que huye de los dolores corporales no porque lo derroten, sino por elección.¹³⁷³

1365. Cf. III x 1117b23-1118b33.

1366. Aristóteles quiere decir: «De los que se comportan de una u otra manera, ...».

1367. «Débil» = «malakós»; «fuerte» = «karterikós» (adjetivo relacionado, lo mismo que «akrasía», con «kratein» (= «ser fuerte», «gobernar»), verbo empleado arriba (a12). Cf. la nota 1192, e *infra* 1150a32-b1.

1368. Cf. *supra* I viii 1109a14-16.

1369. Acerca de la distinción entre los placeres necesarios y los que no lo son, cf. *supra* iv 1147b22-31.

1370. No son necesarios.

1371. El texto es dudoso en este punto. - Algunos editores leen «y» («kaí») en lugar del «o» (ē) que viene a continuación.

1372. Ambas cosas revelan que la acción deriva de un hábito; cf. *supra* II iv 1105a32.

1373. Este caso sería a la intemperancia lo que la flaqueza es a la incontinencia.

(De los que no [obran] por elección, el uno se deja llevar²⁵ por el placer; el otro, por el huir del dolor que deriva del deseo,¹³⁷⁴ de modo que difieren entre sí.¹³⁷⁵ Pero todos considerarán peor el que alguien realice una acción vergonzosa no deseándolo, o deseándolo poco, que el que [la realice] deseándolo vehementemente; y que alguien golpee [a otro] no estando airado, [peor] que si [lo hace] estando airado, pues ¿qué haría si fuera presa de la pasión?¹³⁷⁶ Por eso el intemperante es peor que el incontinente.)¹³⁷⁷

De los [casos] mencionados,¹³⁷⁸ uno [es] más bien una forma de la flaqueza;¹³⁷⁹ el otro, es intemperancia.

Al incontinente se opone el continente, y al débil, el fuerte, pues «ser fuerte» consiste en «resistir», y la continencia en «gobernar», y «resistir» y «gobernar» son cosas distintas,³⁵ como «no ser derrotado» [es distinto] de «vencer».¹³⁸⁰ Por eso es preferible la continencia a la fortaleza.

Y el que se queda atrás respecto de lo que el común de^{1150b} los hombres resiste y puede [resistir], ese es débil y muelle (pues la molicie es una forma de la debilidad).¹³⁸¹ [por ejemplo,] el que arrastra el manto para ahorrarse el esfuerzo de alzárselo, y, el que se finge enfermo y cree no ser un desdichado cuando [aquel a quien] se asemeja [es] un desdichado.

En la continencia y la incontinencia [el caso] es similar.⁵ Pues no es sorprendente que alguien sea vencido por placeres o dolores intensos y excesivos; antes bien, es disculpable

1374. Del deseo no satisfecho.

1375. De todos modos, se trata de variedades de la incontinencia.

1376. Cf. *supra* iv 1148a17-22.

1377. El hecho de que se obre llevado por la pasión y no por elección, mitiga, pues, la gravedad del acto de incontinencia.

1378. Antes del paréntesis precedente.

1379. No parece ser, sin embargo, flaqueza propiamente dicha, pues supone una elección (cf. a23-25).

1380. Cf. la nota 1367.

1381. Cf. *Rhet* II vi 1383b34-1384a2.

si [lo hace] intentando resistir, como el Filoctetes de Teodectes¹³⁸² cuando es mordido por la serpiente, o el Cerción de Carcino en *Álope*,¹³⁸³ y los que se esfuerzan por contener la risa y estallan en carcajadas, como le ocurrió a Jenofanto;¹³⁸⁴ en cambio, [sí es sorprendente] que alguien sea vencido en [los placeres y los dolores] que el común de los hombres es capaz de resistir, y no pueda oponerse, [y ello] no a causa¹⁵ de la naturaleza de su raza o de una enfermedad, como es a causa de la raza la molicie de los reyes escitas,¹³⁸⁵ y como lo femenino se diferencia de lo masculino.¹³⁸⁶

También el hombre amigo de las diversiones es tenido por intemperante, pero [en realidad] es muelle, pues la diversión es una distensión, porque es una pausa, y el amigo de las diversiones se cuenta entre los que se exceden en eso.

Una forma de la incontinencia es la precipitación, y otra,²⁰ la falta de fuerza, pues los unos¹³⁸⁷ deliberan, pero después, a causa de la pasión, no persisten en lo que deliberaron; los otros,¹³⁸⁸ por no haber deliberado, se dejan conducir por la pasión.¹³⁸⁹ En efecto, algunos (como los que, porque ya les han hecho cosquillas, no las sienten)¹³⁹⁰ no son vencidos

1382. Teodectes de Fasélide, retórico y poeta trágico muy valorado, amigo de Aristóteles, quien suele citarlo en sus obras. Al parecer, en la pieza aludida Filoctetes soportaba largo tiempo el dolor antes de pedir que le cortasen la mano.

1383. Carcino el Joven, poeta de la época de Aristóteles. En la pieza mencionada Cerción se quitaba la vida por no soportar la deshonra de su hija.

1384. Identificado con un músico de la corte de Alejandro. Se desconoce el episodio al que alude Aristóteles.

1385. Cf. Herodoto, I cv.

1386. Cf. *supra* v 1148b31-33.

1387. Los faltos de fuerza (*astheneis*).

1388. Los impetuosos (*propeteis*).

1389. Cf. *infra* viii 1151a1-5 y x 1152a27-29.

1390. En *Probl XXXV* vi 965a11-13 se plantea la singular cuestión de por qué uno no puede hacerse cosquillas a sí mismo, y se sugiere

por la pasión, sea [esta] placentera o dolorosa, porque [la] presienten y [la] prevén, y se despiertan a sí mismos y [despiertan] a su razón.¹³⁹¹ Los incontinentes de incontinencia²⁵ de precipitación son, sobre todo, los vehementes y los melancólicos,¹³⁹² pues los unos por su rapidez y los otros por su impetuosidad, no atienden a la razón, porque propenden a seguir la imaginación.¹³⁹³

VIII

El intemperante, como dijimos,¹³⁹⁴ no es capaz de arrepentirse, pues se atiene a la elección, mientras que todo in-³⁰ continente es capaz de arrepentirse. Por eso las cosas no son como se lo declaraba en la dificultad que planteamos,¹³⁹⁵ sino que el uno es incurable, y el otro, curable.¹³⁹⁶ (Pues la perversidad es comparable a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia, a los ataques de epilepsia: la primera es un mal crónico, y la otra, uno intermitente. Y el género de³⁵ la incontinencia es completamente diverso del de la maldad, pues la maldad [le] pasa inadvertida [al que la tiene], pero la incontinencia no.)¹³⁹⁷

que se es menos sensible a las cosquillas cuando se prevé que a uno le van a hacer cosquillas.

1391. Es lo que no hacen o no pueden hacer los impetuosos.

1392. No en el sentido que la palabra tiene en castellano. La personalidad melancólica es, en la teoría antigua de los humores, la que resulta del predominio de la *atra bilis*; cf. *Probl XXX* i 953a10-12, donde se señala que muchos hombres salientes en la filosofía, las artes y la política han sido melancólicos.

1393. Cf. *De mem* ii 453a18-19.

1394. *Supra*, en vii 1150a21.

1395. Cf. [4] en el capítulo i, y [e] en el capítulo ii de este libro.

1396. Es incurable el intemperante, y curable el incontinente.

1397. El incontinente tiene momentos de incontinencia; después

1151a Y, de ellos,¹³⁹⁸ los propensos a exaltarse son mejores que los que mantienen la razón pero no se atienen [a ella],¹³⁹⁹ pues [estos] se dejan vencer por una pasión más débil y no sin haber deliberado primero, como los otros. En efecto, el incontinente¹⁴⁰⁰ es comparable a los que se embriagan rápido y con poco vino o con menos que el común de los hombres.

Es manifiesto, pues, que la incontinencia no es maldad (aunque acaso [lo sea] en cierto sentido),¹⁴⁰¹ pues lo uno [se da] en contra de la elección, y lo otro de acuerdo con la elección.¹⁴⁰² De todas maneras, hay una semejanza al menos desde el punto de vista de las acciones,¹⁴⁰³ como lo de Demócoco¹⁴⁰⁴ a los milesios:

Los milesios no son insensatos, pero hacen cosas como los
[insensatos;

10 y los incontinentes no son injustos, pero cometen actos injustos.¹⁴⁰⁵

cae en la cuenta de ello y se arrepiente de haber cedido al placer; el intemperante, en cambio, es intemperante en forma crónica, y no cae en la cuenta de su maldad.

1398. De los incontinentes.

1399. «Los propensos a exaltarse» o «propensos a estar fuera de sí»: «*ekstatikoi*», y «los que mantienen la razón pero no se atienen [a ella]» se corresponden respectivamente con los que exhiben las modalidades de la incontinencia caracterizadas en el capítulo vii (1150b19-22) por la impetuosidad (*propeteia*) y la falta de fuerzas (*astheneia*).

1400. Al parecer, el incontinente «falto de fuerzas» (*asthenēs*), al que se acaba de hacer referencia, no el incontinente en general.

1401. Cf. *supra* vi 1149b19-20. Como se sugiere en lo que sigue, la incontinencia puede resultar en maldad si a causa de ella, pero no por elección, se cometen actos que objetiva o externamente no se disciernen de los del malvado.

1402. La incontinencia y la maldad (la intemperancia) respectivamente.

1403. Desde el punto de vista de las acciones que derivan de una y otra.

1404. Demócoco de Leros, ciudad cercana a Mileto.

1405. Cf. *supra* V viii 1135b22-24.

Pero como el uno¹⁴⁰⁶ es de índole tal que persigue placeres corporales excesivos y contrarios a la razón correcta, mas no por estar convencido [de que se lo deba hacer], mientras que el otro¹⁴⁰⁷ está convencido [de que debe hacerlo, y ello] por ser su índole tal que los persigue, aquel es susceptible de ser disuadido, pero este, no, pues la virtud preserva el principio y la maldad [lo] destruye, y en las acciones el principio es el fin, como en las matemáticas [lo son] las hipótesis;¹⁴⁰⁸ ni allí¹⁴⁰⁹ es un razonamiento el que enseña los principios, ni [tampoco lo es] aquí,¹⁴¹⁰ sino que es la virtud, natural o adquirida por la costumbre,¹⁴¹¹ [la que enseña] a tener opinión correcta acerca del principio. El que es así, [es] moderado, y su contrario, intemperante.

Pero hay quien a causa de la pasión propende a exaltarse²⁰ en contra de la razón correcta; la pasión lo gobierna al punto de que no actúa de acuerdo con la razón correcta, pero no [lo] gobierna al punto de que esté convencido de que se deban perseguir a toda costa los placeres de esa clase. Ese es el incontinente, el cual es mejor que el intemperante, y no malo en sentido absoluto, pues [en él] se preserva lo más²⁵ valioso, [esto es,] el principio. Su contrario¹⁴¹² es diferente: se atiende [a la razón] y no es propenso a exaltarse, al menos a causa de la pasión.³⁰

Es manifiesto, sin duda, a partir de estas cosas, que uno es un hábito bueno, y el otro, uno malo.

1406. El incontinente.

1407. El intemperante.

1408. Esto es, en el terreno de la acción, el fin, puesto por la virtud, desempeña un papel comparable con el que en las matemáticas desempeñan las hipótesis, que introducen los datos no demostrables, sino solo definibles, de los que parte la demostración. Cf. *An Post* I ii 72a18-24.

1409. En las matemáticas.

1410. En el terreno de la ética.

1411. Cf. *supra* VI xiii 1144b1-17.

1412. El moderado.

IX

¹⁰ [4] Ahora bien, ¿es continente el que se atiene a una razón cualquiera y a una elección cualquiera,¹⁴¹³ o el que [se atiene] a la correcta? ¿Y es incontinente el que no se atiene a una elección cualquiera ni a una razón cualquiera, o el que no [se atiene] a la razón que no es falsa y a la elección correcta, como lo declaraba la dificultad planteada más arriba?¹⁴¹⁴ ¿O [solo] por accidente [se atiene] el uno, y el otro no, [a una elección] cualquiera, pero de por sí [se atiene] a la razón verdadera y a la elección correcta? Pues si se elige ³⁵ o persigue una cosa a causa de otra, se persigue y se elige lo segundo de por sí y lo primero por accidente. Por «de por sí» entiendo «en sentido absoluto». De modo que en cierto sentido¹⁴¹⁵ el uno se atiene y el otro se aparta de la opinión que fuere, pero en sentido absoluto [el uno se atiene y el otro se aparta] de la verdadera.

⁵ Hay algunos que se atienen a su opinión, a los que se llama «obstinados», que son difíciles de persuadir y de hacer que cambien de forma de ver. Estos tienen cierta semejanza con el continente, como [la tiene] el pródigo con el generoso y el osado con el animoso,¹⁴¹⁶ pero son diferentes en muchos aspectos. En efecto, el uno¹⁴¹⁷ no cambia a causa de la pasión ¹⁰ y el deseo, puesto que el continente, llegado el caso, será sensible a la persuasión; los otros, en cambio, no [se dejan persuadir] por la razón, porque son presa de los deseos, y muchos [de ellos] se dejan llevar por los placeres.¹⁴¹⁸

1413. Y que eventualmente puede ser falsa.

1414. Cf. [2], en el capítulo i, y [c] en el capítulo ii, en este mismo libro.

1415. Esto es, por accidente, o en relación con los medios.

1416. Cf. *supra* III vii 1115b28-33 y IV i 1121a22-23.

1417. El continente, mencionado expresamente en la subordinada que sigue.

1418. Perdiendo de ese modo la obstinación, a la manera en que el

Son obstinados los testarudos, los ignorantes y los rústicos. Los testarudos [lo son] a causa del placer y del dolor, pues se alegran de vencer si no se les hace cambiar de ¹⁵ convicción y se duelen si no se aceptan sus [opiniones] como [si fueran] un decreto. De modo que se parecen más al incontinente que al continente.

Hay algunos¹⁴¹⁹ que no se atienen a sus opiniones, pero no por incontinencia, como el Neoptólemo del *Filoctetes* de Sófocles;¹⁴²⁰ desde ya, [si] no se atuvo [a su opinión, fue] a causa de un placer, pero [a causa de un placer] noble,¹⁴²¹ porque para él era noble decir la verdad, pero Odiseo lo ²⁰ había persuadido de mentir. Pues no todo el que hace algo por placer es intemperante ni malo ni incontinente, sino el que [lo hace] a causa de un [placer] vergonzoso.¹⁴²²

Puesto que también hay quien es de índole tal que halla ¹¹ agrado en los placeres corporales menos de lo que se debe, y [en eso] no se atiene a la razón,¹⁴²³ el continente está en el lugar intermedio entre ese y el incontinente. Pues el in- ²⁵ continente no se atiene a la razón por algo de más, y aquel por algo de menos; el continente, en cambio, se atiene [a la razón] y no cambia por alguna otra causa. Y si la continencia es virtuosa, los dos hábitos contrarios tienen que ser malos, como por otra parte es manifiesto. Pero como uno de ellos ³⁰

osado se muestra como valiente cuando no se halla de hecho ante un peligro; cf. *supra* III vii 1115b28-33.

1419. El caso anterior era el del hombre que, aunque se atiene a su forma de ver, no es continente; este, el del hombre que, aunque cambia su forma de ver, no es, sin embargo, incontinente.

1420. Cf. *supra* ii 1146a19-20 y la nota 1235.

1421. Se ha sugerido leer «*hēdýs*» («agradable») y no «*kalón*» («noble»), corrección que algunos editores aceptan.

1422. Pues también el ejercicio de la virtud es placentero. Cf. *supra* I viii 1099a7-11.

1423. Un tipo próximo al del «insensible», que ocupa el extremo opuesto al del intemperante; cf. *supra* II vii 1107b6-8.

es notorio en pocos y pocas veces,¹⁴²⁴ también [se cree que] la continencia [es contraria solo] de la incontinencia, como se cree que la moderación es contraria solo de la intemperancia.¹⁴²⁵

Por otra parte,¹⁴²⁶ como muchas cosas se dicen por semejanza, aun la «continencia» del moderado ha seguido la similitud,³⁵ pues el continente [es] de índole tal que nada hace en contra de la razón a causa de los placeres corporales, y también [es así] el moderado, pero el uno tiene malos deseos y el otro no; y el uno es de índole tal que no experimenta placeres en contra de la razón, mientras que el otro es capaz de experimentarlos, mas no de dejarse llevar [por ellos].¹⁴²⁷

[Son] semejantes también el incontinente y el intemperante,⁵ pero son distintos: los dos persiguen los placeres corporales, pero el uno [lo hace] creyendo, al mismo tiempo, que debe [hacerlo], y el otro, no creyéndolo.¹⁴²⁸

X

Tampoco es posible que el mismo [hombre] sea a la vez prudente e incontinente, pues hemos demostrado¹⁴²⁹ que el prudente es, a la vez, virtuoso de carácter.

Además, no se es prudente solamente por saber¹⁴³⁰ sino

1424. El que se goza de los placeres corporales menos de lo que se debe. Cf. *supra* III xi 1119a5-11.

1425. Cf. *supra* II viii 1109a3-5.

1426. Cf. [4] en el capítulo i; [b] en el capítulo ii, y vii 1150a9-1151b28, en este mismo libro.

1427. En el primer caso, el primero es el continente y el segundo es el moderado; en el segundo caso, el primero es el moderado y el otro es el continente.

1428. El intemperante y el incontinente respectivamente.

1429. *Supra* VI xii 1144a11-b32. - Cf. [5] en el capítulo i y la última sección de [a] en el capítulo ii (1146a4-9) de este mismo libro.

1430. Solo por conocer el fin o el bien.

también por ser competente en la acción; el incontinente, en cambio, no es competente en la acción; con todo, nada impide que el hábil sea incontinente (por eso a veces también se piensa que algunos, que son prudentes, son, empero, incontinentes), pues la prudencia y la habilidad difieren en la forma señalada en las primeras secciones,¹⁴³¹ esto es, están próximas en la definición,¹⁴³² pero difieren en la elección,¹⁴³³ ni es,¹⁴³⁴ por cierto, como el que sabe y ejerce su ciencia,¹⁴³⁵ sino como el que está dormido o está ebrio;¹⁴³⁶ y [obra] de manera voluntaria (pues en cierto modo sabe qué es lo que hace y para qué),¹⁴³⁷ pero no es malvado, pues su elección es virtuosa,¹⁴³⁸ así que es malvado a medias; no es injusto, pues no es malicioso.¹⁴³⁹ De ellos,¹⁴⁴⁰ el uno no se atiene a lo que deliberó, y el melancólico no es apto para deliberar en general.

1431. *Supra* VI xii 1144a23-b4.

1432. «Próximamente en la definición» (o «próximamente desde el punto de vista de la definición») traduce «*katà tòn lógon eggýs*», giro en el que también se ha entendido que «*lógos*» tiene el sentido amplio de «razón»; de ser así, Aristóteles señalaría que la habilidad y la prudencia están emparentadas por su común relación con la razón o, específicamente, con la subparte «calculadora» (*logistikón*) de la parte racional del alma.

1433. Pues la habilidad (*deinótēs*) es la capacidad (*dýnamis*), y, como tal, ambivalente, de alcanzar los fines que uno se propone, sea cual fuere la naturaleza de estos; en cambio, la prudencia está presidida por la virtud, de modo que únicamente se propone y elige fines buenos. Cf. VI xii-xiii.

1434. El sujeto del «es» es «el incontinente», mencionado más arriba (a8).

1435. «Ejerce su ciencia» = «*theōrōn*»; cf. la nota 1263.

1436. Cf. *supra* iii 1147a10-24.

1437. Cf. *supra* iii 1147b9-17.

1438. En otras situaciones en las que la pasión no interfiere.

1439. Cf. *supra* V viii 1135b20-25, y vi 1149b13-18 y viii 1151a10 en este mismo libro.

1440. «De ellos» = «de los incontinentes». A continuación se alude a las dos variedades de la incontinencia mencionadas *supra* en vii 1150b19-28.

20 El incontinente es comparable, por tanto, con la ciudad que decreta todo lo que se debe [decretar] y tiene leyes buenas, pero no se vale de ellas; como decía Anaxandrides burlándose.¹⁴⁴¹

deliberó la ciudad a la que nada le importan las leyes.

En cambio, el malvado [es comparable con la ciudad] que se vale de las leyes, pero de las malas.

25 La incontinencia y la continencia se refieren a lo que excede el hábito del común de los hombres; pues el uno se atiende más y el otro menos de lo que es capaz la mayoría.¹⁴⁴²

De las formas de la incontinencia, esa en la que incurren los melancólicos¹⁴⁴³ es más fácil de curar que la de los que deliberan pero no se atienden [a lo deliberado];¹⁴⁴⁴ y los incontinentes [que han llegado a serlo] por la costumbre, [son] 30 más [fáciles de curar] que los [que lo son] por naturaleza, pues la costumbre es más fácil de cambiar que la naturaleza;¹⁴⁴⁵ pues aun la costumbre es difícil por eso, porque se parece a la naturaleza. Como dice Eveno:¹⁴⁴⁶

Digo que es práctica prolongada, amigo, y que termina por ser en los hombres naturaleza.

Hemos dicho, entonces, qué es la continencia, qué la 35 incontinencia y qué la fortaleza y qué la molice, y qué relación guardan entre sí esos hábitos.

1441. Poeta cómico de la época de Aristóteles. – La cita es aplicable a la segunda variedad de la incontinencia.

1442. El primero es el continente, y el segundo el incontinente. Cf. *supra* vii 1150a9-16.

1443. Es decir, los «impetuosos»; cf. la nota 1392.

1444. Cf. *supra* viii 1151a1-5.

1445. Cf. *supra* II i 1103a19-26.

1446. Eveno de Paros, sofista y poeta del siglo V a. C., al que Aristóteles cita con cierta frecuencia. – Cf. *Rhet* I xi 1370a6; *De mem* ii 452a27-28.

XI

El estudio del placer y del dolor¹⁴⁴⁷ es competencia del 1152b que filosofa acerca de la política, pues él es el arquitecto¹⁴⁴⁸ del fin al que miramos al declarar de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto. Además, la investigación de esos temas se cuenta entre las [investigaciones] indispensables [en el contexto de este tratado], pues no solo hemos establecido 5 que la virtud y la maldad ética se relacionan con los dolores y los placeres,¹⁴⁴⁹ sino que también la mayoría [de los hombres] dice que la dicha se acompaña de placer, y por eso la denominación del [hombre] «feliz» se ha derivado de «gozar».¹⁴⁵⁰

Ahora bien:¹⁴⁵¹ [1] algunos opinan que ningún placer es un bien, ni en sí ni por accidente, porque bien y placer no son lo mismo; [2] para otros, algunos [placeres] son [buenos], 10 pero los más son malos; además, [3] un tercer grupo [piensa que] aun cuando todos [los placeres son] buenos, no es posible, empero, que el bien más grande sea el placer.

[1] [Se dice] que [el placer] no es en absoluto un bien [a] porque todo placer es una generación sensible [encaminada] a la naturaleza, y ninguna generación es del mismo género que los fines; así, ninguna construcción de casas [es del mis-

1447. La discusión del tema del placer abarca hasta el final del presente libro. – Aristóteles le dedica al mismo tema los primeros cinco capítulos del libro X. Cf. «Introducción», 1.

1448. Cf. *supra* I ii 1094a18-b8 y la nota 8.

1449. Cf. *supra* II iii.

1450. Esto es, «makários» (= «feliz») derivaría de («mál» «kháirein» (= «gozar [intensamente]»). No es esa, por cierto, la etimología admitida modernamente.

1451. Las tres tesis que se resumen a continuación han de ser discutidas en los capítulos siguientes. En [1] se expresa el punto de vista de Espeusipo; en [2] el platónico; la que se resume en [3] no parece corresponder a ninguna posición filosófica real; algunos comentaristas la identifican con la que sostiene Aristóteles mismo en el libro X.

15 mo género que] la casa;¹⁴⁵² [b] además, el moderado evita los placeres;¹⁴⁵³ [c] además, el prudente persigue la ausencia de dolor, no lo placentero;¹⁴⁵⁴ [d] además, los placeres son un obstáculo para pensar, y tanto más cuanto más uno los goza; por ejemplo, el placer sexual; en efecto, nadie podría pensar nada mientras lo experimenta;¹⁴⁵⁵ [e] además, no hay arte alguna del placer, cuando todo bien es obra de un arte;¹⁴⁵⁶ [f] además, los niños y los animales persiguen los placeres.¹⁴⁵⁷

20 [2] De [la tesis de] que no todos [los placeres] son buenos, [son argumentos] [a] que los hay vergonzosos y censurables, y [b] que [los hay] dañinos, pues algunas cosas placenteras son causa de enfermedades.¹⁴⁵⁸

[3] De [la tesis de] que el bien más grande no es el placer, [es argumento] que [el placer] no es fin sino una generación.

Lo que se dice¹⁴⁵⁹ es poco más o menos eso.

XII

13

25 A partir de lo que sigue será evidente que de eso no resulta que [el placer] no sea un bien ni el más grande.

[1] [a] Primero, puesto que «bueno» se aplica en dos sentidos (en sentido absoluto y para alguien), [a eso] se ajus-

1452. Cf. Platón, *Filebo* 54c-d. El placer es visto como una generación (*génesis*) que lleva a un fin (*télos*); el fin es bueno, y como proceso y fin son heterogéneos, el proceso no es un bien. - Cf. *infra* xii [1] [a], y X iv.

1453. Cf. *infra* xii [1] [b].

1454. Cf. *infra* xii [1] [c].

1455. Cf. *infra* xii [1] [d].

1456. Cf. *infra* xii [1] [e].

1457. Cf. xii *infra* xii [1] [f], y Platón, *Filebo* 67a-b.

1458. Cf. *infra* xii [2] [b].

1459. Es decir, las opiniones difundidas (los «*éndoxa*»).

tarán las naturalezas y los hábitos,¹⁴⁶⁰ así que también los movimientos y las generaciones. De los [movimientos y las generaciones] que se consideran malos, [i] unos [podrán ser] malos en sentido absoluto, pero no [serlo] para alguien, sino 30 elegibles para este [hombre en particular]; [ii] otros [podrán no ser] tampoco elegibles para este [hombre en particular] salvo en algún momento y por poco tiempo, mas no <en sentido absoluto>;¹⁴⁶¹ [iii] otros tampoco [son] placeres, sino que parecen [serlo]: cuantos se acompañan de dolor y tienen como fin la curación, como los de los enfermos.

[2] Además, puesto que [una forma] del bien es actividad y [otra] hábito,¹⁴⁶² las [generaciones] que [nos] restablecen en el hábito natural¹⁴⁶³ son placenteras [solo] por accidente: la 35 actividad que se da en los deseos es la del hábito y la naturaleza subsistente,¹⁴⁶⁴ puesto que también hay placeres sin dolor ni deseo, como los del ejercicio de la ciencia¹⁴⁶⁵ cuando la naturaleza no padece ninguna deficiencia. Indicio [de que el placer ligado a la generación es accidental, es] que [los hombres] no hallan placer en lo mismo cuando la naturaleza se está recuperando y cuando está restablecida, sino que, cuando está restablecida, [hallan placer] en cosas placenteras en sentido absoluto, y cuando se está recuperando, también 5 en las contrarias, pues hallan placer aun en cosas ácidas y amargas, ninguna de las cuales es placentera por naturaleza

1460. Acaso deba entenderse el «*kaí*» («y») como explicativo: «las naturalezas, esto es, los hábitos».

1461. Quizá sea preferible leer, con Rassow, «siempre» («*aeí*») en lugar de «en sentido absoluto» («*haplôs*»), palabra que no es segura.

1462. Cf. *supra* I viii 1098b31-1099a7.

1463. Como las que le devuelven al que está enfermo el hábito o estado (*héxis*) de sano.

1464. Es decir, la actividad de la parte del organismo que permanece sana, y cuyo carácter placentero no deriva, por tanto, de la restauración de su estado habitual, puesto que ya se halla en él.

1465. «Ejercicio de la ciencia» traduce «*thōreîn*»; cf. la nota 1263.

ni placentera en sentido absoluto;¹⁴⁶⁶ en consecuencia, tampoco [lo son] esos placeres, porque tal como se diferencian entre sí las cosas agradables, se diferencian [entre sí] también los placeres que derivan de ellas.

[3] Además, no necesariamente ha de haber alguna otra cosa mejor que el placer, como algunos dicen que el fin [es mejor] que la generación, pues [los placeres] no son generaciones, ni todos se acompañan de una generación, sino que son actividades y fin,¹⁴⁶⁷ y no se producen cuando se originan [cosas], sino cuando se [las] utiliza; y no hay un fin distinto de todos [los placeres], sino [solo] de los que conducen al cumplimiento de la naturaleza. Por eso no es acertado decir que el placer es «generación sensible». Se debe decir, más bien, que es «ejercicio del hábito en conformidad con la naturaleza»¹⁴⁶⁸ y, en lugar de «sensible»,¹⁴⁶⁹ «sin obstáculos».

Y algunos¹⁴⁷⁰ opinan que es una generación porque [el placer es para ellos] un bien en sentido propio; creen, en efecto, que la actividad es generación, pero es algo distinto.

[2] [b] [Afirmar] que [los placeres] son malos porque algunas cosas placenteras causan enfermedades es lo mismo que [decir que] algunas cosas sanas son malas [porque son malas] para lucrar, pues en ese respecto unas y otras¹⁴⁷¹ son

1466. Se trata, al parecer, de los placeres a los que se aludió *supra* en b32-33.

1467. Como es el caso de la actividad intelectual, a la que se aludió poco más arriba (a1).

1468. Esa es la visión de Aristóteles: el placer es una actividad natural que se desarrolla sin trabas, o bien, según se precisará en el libro X, no la actividad misma, sino un factor concomitante del ejercicio sin trabas de una actividad natural.

1469. La especificación de «sensible» (*aisthētiē*) dejaría afuera el placer intelectual, que ha sido reconocido más arriba.

1470. De orientación hedonista.

1471. Tanto las placenteras cuanto las sanas.

malas, pero no malas por eso,¹⁴⁷² pues en alguna ocasión aun el ejercicio de la ciencia es dañino para la salud.

[1] [d] Ni es un obstáculo para la prudencia ni para ningún hábito el placer que deriva de una y otro, sino los [placeres que les son] ajenos, pues los [placeres] que derivan del ejercicio de la ciencia y del aprender hacen que se conozca y se aprenda más.¹⁴⁷³

[1] [e] El hecho de que ningún placer sea obra de un arte, resulta comprensible, pues tampoco hay arte de ninguna otra actividad, sino de la capacidad;¹⁴⁷⁴ con todo, el arte del perfumista y el arte culinaria se consideran [artes] del placer.

[1] [b] [El argumento de] que el moderado evita [los placeres] y [d] el prudente persigue la vida exenta de dolor, y [f] que los niños y las bestias persiguen [los placeres], todo ello se refuta con el mismo [argumento]; hemos dicho,¹⁴⁷⁵ en efecto, que hay [placeres] buenos en sentido absoluto y que no todos los placeres son buenos, y las bestias y los niños persiguen los de esa clase (y el prudente [persigue] la ausencia de dolores derivados de ellos),¹⁴⁷⁶ los acompañados de deseo y dolor, es decir, los corporales (pues estos son de esa clase) y sus excesos, por los que el intemperante es intemperante. Por eso el [hombre] moderado los evita, puesto que también hay placeres propios del [hombre] moderado.¹⁴⁷⁷

35

1472. Son, en todo caso, malas en esa relación, pero no malas sin más o en sí.

1473. Pues como se precisa más adelante (X v 1175b1-13), el placer propio refuerza la actividad y el hábito; interfieren en una actividad solo los placeres que le son extraños.

1474. O bien: «sino que [el arte] se refiere a la capacidad», en el sentido de que solo habilita para producir, pero no rige su ejercicio. Muchos han destacado la vaguedad de esta expresión.

1475. *Supra*, en este capítulo, 1152b26-1153a12.

1476. De dolores derivados del hecho de verse privado de esos placeres.

1477. Cf. *supra* II iii 1104b5-6; III xi 1119a11-20.

XIII

14
1153b

Pero, por otra parte, se está de acuerdo¹⁴⁷⁸ en que el dolor es un mal y una cosa vitanda; pues [el dolor] es o un mal en sentido absoluto o [es un mal] por [ser] de algún modo un obstáculo. Y lo contrario de lo que se debe evitar, en tanto es algo que se debe evitar y es un mal, es un bien.¹⁴⁷⁹ Por tanto, necesariamente el placer es un bien.¹⁴⁸⁰ No es eficaz la solución¹⁴⁸¹ que intentaba Espeusipo: [que el bien es contrario del placer y del dolor] tal como lo mayor es contrario de lo menor y de lo igual,¹⁴⁸² pues no podría afirmar¹⁴⁸³ que el placer es [esencialmente] una forma de mal.¹⁴⁸⁴

[2] [3] Nada impide que el bien más grande sea un placer, por más que algunos placeres sean malos, tal como [nada impide] tampoco que sea una ciencia, por más que algunas [ciencias] sean malas.

¹⁰ [i] Tal vez, si de cada hábito hay actividades sin obstáculos, ya sea que la dicha sea la actividad de todos [los hábitos] o la de uno de ellos, de ser [esa] la más libre de obstáculos,¹⁴⁸⁵ es necesario que [esa actividad] sea la más digna de elección. Y eso¹⁴⁸⁶ es el placer. Así que el bien más grande podrá ser un placer, por más que la mayoría de los placeres

1478. Lo admite Espeusipo. Aristóteles prosigue la crítica de su tesis acerca del placer. - Cf. X ii 1173a5-13.

1479. Cf. *infra* X ii 1172b18-20 y *Top* IV iii 123b5-8.

1480. Y no un mal, como lo sostiene la tesis criticada.

1481. La refutación del argumento que precede.

1482. Pero la contrariedad solo puede darse entre dos términos. Cf. *Met* Xv 1055b30-1056b3.

1483. El sujeto tácito parece ser «Espeusipo».

1484. Ese sería el corolario si se concibe el placer, junto con el dolor, como contrario del bien. Según ha señalado a lo largo de la discusión, para Espeusipo el bien consistiría en la ausencia de dolor.

1485. Los hábitos en cuestión deben de ser las virtudes; cf. *supra* I vii 1097a28-30.

1486. «Eso» = «la actividad libre de obstáculos».

sean malos, llegado el caso, en sentido absoluto.

[ii] Y por eso todos creen que la vida dichosa es grata, y razonablemente enlazan el placer con la dicha, pues ningun¹⁵ na actividad, si es obstaculizada, es completa, y la dicha se cuenta entre las cosas completas. Por eso el dichoso necesita del complemento¹⁴⁸⁷ de los bienes corporales, los externos y la fortuna,¹⁴⁸⁸ a fin de no hallar obstáculos en esas cosas. (Los que dicen que el sometido al tormento de la rueda o el que ha caído en grandes desgracias es dichoso si es bueno, nada²⁰ dicen, lo quieran o no, [que tenga sentido].)¹⁴⁸⁹

Y porque se necesita del complemento de la fortuna, algunos creen que la buena fortuna es lo mismo que la dicha,¹⁴⁹⁰ cuando no lo es, puesto que aquella, de ser excesiva, es un obstáculo [para la dicha], y tal vez ya no sea justo llamarla «buena fortuna». Su límite está, en efecto, en relación con la dicha.¹⁴⁹¹

[iii] Y el que todos los animales y todos los hombres²⁵ persigan el placer es indicio de que en cierto sentido es lo mejor:

no hay fama que perezca del todo cuando muchos ...¹⁴⁹²

Pero como ni la misma naturaleza ni el mismo hábito es ni les parece el mejor, tampoco persiguen todos el mismo³⁰ placer, aun cuando todos [persiguen] el placer.¹⁴⁹³ También es posible que no persigan el [placer] que creen ni el que ellos dirían, sino el mismo, pues todas las cosas tienen por

1487. «Necesita del complemento» = «*prosdeitai*»; cf. la nota 190.

1488. Cf. I viii 1099a31-b2. - «Fortuna» = «*tykhē*».

1489. Cf. Platón, *Gorgias* 473b-d.

1490. Cf. *supra* I viii 1099b7-8.

1491. Esto es, la fortuna es «buena fortuna» en la medida en que hace posible la dicha.

1492. Hesíodo, *Trabajos y días*, 763.

1493. Esto es, la diversidad de cosas en que de hecho los seres disfrutan el placer no es en absoluto un obstáculo para la tesis.

naturaleza algo divino.¹⁴⁹⁴ Con todo, los placeres corporales han acaparado la propiedad del nombre [de «placeres»] porque las más de las veces [los hombres] dirigen el rumbo hacia ellos y todos toman parte en ellos. Por ser, pues, los
 35 únicos que conocen, creen que esos son los únicos.

^{1454a} [iv] También es manifiesto que si el placer, es decir, la actividad, no es un bien, no será posible que el dichoso viva placenteramente, pues ¿para qué podría necesitar de él si no es un bien? En lugar de eso, podría vivir también dolorosamente, pues el dolor no es ni un mal ni un bien si tampoco el placer es [lo uno o lo otro], así que ¿por qué huir de él?
 5 Por tanto, tampoco la vida del hombre bueno se contaría entre las cosas placenteras si no lo son sus actividades.

XIV

[2] Ahora bien: los que afirman que al menos algunos placeres son dignos de elección en alto grado (por ejemplo, los [placeres] nobles), mas no los corporales, a saber, aquellos con que se relaciona el intemperante,¹⁴⁹⁵ deben investigar, acerca de los placeres corporales,¹⁴⁹⁶ por qué, entonces, son malos los dolores contrarios, pues lo contrario de lo malo es bueno.¹⁴⁹⁷

1494. Aun en las manifestaciones más elementales de la vida la búsqueda del placer en la reproducción representa una aspiración a tomar parte en lo divino en la medida en que ello le es posible a cada ser; cf. *De an* II iv 415a24-b7; *GC* II x 336b25-30; *GA* II i 731b23-732a1; Platón, *Banquete* 206e-208d.

1495. Que no son todos los placeres corporales; cf. III x 1117b28-1118b8.

1496. Sigo una puntuación distinta de la admitida por Bywater.

1497. El corolario sería que son malos tanto el placer como su contrario. En lo que sigue se consideran dos aclaraciones posibles ([i] y [ii]) de la dificultad.

[i] ¿O serán buenos los [placeres] necesarios¹⁴⁹⁸ porque aun lo que no es malo es bueno?¹⁴⁹⁹ [ii] ¿O serán buenos hasta cierto punto? Pues en los hábitos y en los movimientos en los que no hay exceso de lo mejor, tampoco [lo hay] de placer, pero en los que lo hay, [lo hay] también de placer.¹⁵⁰⁰ En los bienes corporales es posible el exceso, y el [hombre] malo [es malo] por perseguir el exceso, y no [por perseguir] los [placeres] necesarios (pues todos se complacen en alguna medida con las comidas, las bebidas y las relaciones sexuales, mas no [todos lo hacen] como se debe); en el caso del dolor es lo contrario, pues [el hombre malo] no evita el exceso sino [el dolor] en general, pues el dolor no es contrario del exceso, salvo
 20 para el que persigue el exceso [de placer].¹⁵⁰¹

Pero puesto que no solo se debe decir la verdad sino también la causa de la falsedad (eso contribuye al convencimiento, pues cuando se muestra con razones por qué parece verdadero lo que no es verdadero, [ello] hace confiar más en la verdad), así que¹⁵⁰² debemos decir por qué los placeres
 25 corporales parecen más dignos de elección [que los otros].

[i] Pues bien, primero, desde luego, porque expulsan el dolor, y a causa de los excesos del dolor persiguen [los hombres] el placer excesivo y, en general, el [placer] corporal, en la idea de que es una medicina; y las medicinas se tornan violentas (por eso se los persigue) por manifestarse frente a
 30 su contrario.¹⁵⁰³

1498. Cf. *supra* iv 1147b21-31; 1148a22-26.

1499. Buenos solo en tanto negación del dolor; cf. *supra* xiii 1153b4-7.

1500. No hay exceso en el ejercicio de la virtud; cf. *supra* II vi 1107a20-27; puede haberlo en los placeres corporales.

1501. Cf. *supra* III xi 1118b28-33.

1502. La frase contiene un anacoluto. La inclusión de la incidental hizo que se omitiera la apódosis.

1503. Esto es, la intensidad del placer corporal parece mayor por su contraste con el dolor.

También por estas dos cosas se opina que el placer¹⁵⁰⁴ no es algo bueno, como hemos dicho:¹⁵⁰⁵ porque [a] unos son acciones de una naturaleza mala (o por nacimiento, como la de las bestias, o por la costumbre, como la de los hombres malvados), y [b] otros son medicinas de una deficiencia,¹⁵⁰⁶ y es mejor hallarse en estado [normal] que en curso [de llegar a él]: [los placeres] se dan cuando [esos procesos] se están completando; son, pues, buenos por accidente.¹⁵⁰⁷

[ii] Además, [los placeres corporales] son perseguidos a causa de su violencia por quienes no son capaces de hallar agrado en otros [placeres]. Lo cierto es que algunos se provocan a sí mismos sed.¹⁵⁰⁸ Ahora bien, cuando [los placeres] son inocuos, [ello] no es censurable, pero cuando son dañinos, es malo. No tienen, en efecto, otras cosas con que complacerse, y para muchos la indiferencia¹⁵⁰⁹ es, a causa de su naturaleza, dolorosa, pues el ser animado siempre está esforzándose, como lo atestiguan los naturalistas¹⁵¹⁰ al declarar que ver y oír es doloroso; pero, dicen, estamos ya acostumbrados [a ello].

¹⁰ [iii] De igual modo, en la juventud [los hombres] están, a causa del crecimiento, en una disposición como la de los ebrios, y la juventud es cosa placentera. Y los de naturaleza melancólica¹⁵¹¹ necesitan siempre de medicina, pues su cuer-

1504. El placer en general.

1505. La remisión puede serlo a xii 1152b26-33.

1506. Esto es, placeres que acompañan a la satisfacción de una necesidad, como la de comer o beber, o a la recuperación de la salud.

1507. Así pues, [a] incluye placeres malos en sí mismos, y [b] placeres, accidentalmente buenos, pero malos en sí.

1508. Al parecer, la expresión debe tomarse literalmente, pues un comentador antiguo asegura que había quien estimulaba la sed comiendo pescado salado a fin de gozar del placer de apagarla.

1509. Esto es, un estado neutro, ni placentero ni penoso.

1510. Posible referencia a Anaxágoras; cf. DK A 92.

1511. Cf. *supra* viii 1150b25 y la nota 1392.

po, a causa del temperamento,¹⁵¹² está excitado, y constantemente son presa de un deseo intenso, y el placer contrario, o el que fuere, mientras sea intenso, expulsa al dolor, y por eso ¹⁵ se vuelven intemperantes y perversos.

Los [placeres] que no se acompañan de dolor no tienen exceso, y esos son los [que resultan] de las cosas placenteras por naturaleza y no por accidente. Llamo «placenteras por accidente» a las cosas que obran como una medicina (pues se da de hecho la cura por cierta acción de la [parte] que permanece sana; por eso se lo tiene por placentero),¹⁵¹³ y [llamo] «placenteras por naturaleza» a las que producen la acción [propia] de determinada naturaleza.¹⁵¹⁴ ²⁰

Y una misma cosa no nos es siempre placentera¹⁵¹⁵ porque nuestra naturaleza no es simple, sino que hay en ella también una cosa diversa¹⁵¹⁶ (por la que somos corruptibles); de manera que si uno de los dos [componentes] obra una cosa, ella contraría la naturaleza del otro [componente] natural;¹⁵¹⁷ pero cuando están en equilibrio, lo que se hace no se experimenta ni como doloroso ni como placentero. Puesto que si algún ser tuviera una naturaleza simple, la mis- ²⁵ ma acción será [para ese ser] siempre placentera en el más alto grado. Por eso Dios goza siempre de un placer único y simple,¹⁵¹⁸ pues no solo hay una actividad del movimiento

1512. O «mezcla» peculiar de humores que caracteriza a la personalidad de ese tipo.

1513. Cf. *supra* [2] en el capítulo xii de este libro, y las notas correspondientes.

1514. Esto es, causan el ejercicio del estado habitual normal.

1515. Aristóteles parece responder ahora a una objeción posible, a saber, por qué la experiencia del placer natural no es constante.

1516. El cuerpo; el otro elemento es el intelecto. Aristóteles parece atenerse aquí, como en otros lugares, al dualismo platónico.

1517. Esto es, la actividad de uno obstaculiza la del otro (cf. *supra* xi 1152b16-18; xii 1153a20-23), y ello porque la naturaleza de uno y otro son heterogéneas.

1518. Por ser únicamente intelecto; cf. *Met* XII vii 1072b13-30.

sino también de la inmovilidad,¹⁵¹⁹ y el placer está más en el reposo¹⁵²⁰ que en el movimiento. Si, según el poeta,

el cambio de todas las cosas es grato,¹⁵²¹

30 es a causa de una especie de maldad, pues así como el malvado es hombre propenso al cambio, también lo es la naturaleza que necesita del cambio, pues no es ni simple ni buena.

Hemos hablado, pues, de la continencia y la incontinencia, el placer y el dolor, y lo que es cada una de esas cosas, y en qué sentido unas son buenas y otras malas. En lo que resta hablaremos también de la amistad.¹⁵²²

1519. O de la actividad inmanente; cf. *Met* IX vi 1048b18-35; viii 1050a23-b2.

1520. En el reposo entendido como actividad inmanente, cf. las referencias de la nota precedente.

1521. Eurípides, *Orestes* 234.

1522. La amistad es tema de los dos libros siguientes.

LIBRO VIII

I

1155a

Después de esas cosas procedería tratar de la amistad,¹⁵²³ 1
pues es una forma de virtud o se acompaña de virtud,¹⁵²⁴ y
es, además, una cosa sumamente necesaria para la vida. En
efecto, nadie elegiría vivir sin amigos aunque poseyera todos
los demás bienes, pues, según se admite, aun los ricos y los
que ejercen magistraturas y tienen poder necesitan sobre
todo de amigos. Pues ¿cuál sería el provecho de tal prosperidad si se le quitara [la posibilidad de] beneficiar, cosa
que se hace sobre todo, y del modo más digno de elogio, en
relación con los amigos? O ¿cómo se protegería o se preservaría [la prosperidad] sin amigos? Pues cuanto más grande es 10
[aquella], tanto más insegura. Se piensa que en la pobreza y
en los demás infortunios el único refugio son los amigos; [les
son de ayuda] a los jóvenes para no incurrir en el error; a los
ancianos, para su asistencia y [para subsanar] el decrecimiento
de la acción que la debilidad causa; a los que están en la
plenitud de la edad, para las acciones nobles.¹⁵²⁵

1523. «Amistad» = «*philia*». Como se podrá ver a lo largo de la discusión del tema, la palabra griega abarca formas de relación y conlleva implicancias y matices que no concuerdan sino parcialmente con las que sugiere la palabra castellana.

1524. Como se verá, la amistad en sentido propio es, en efecto, la amistad fundada en la virtud, así que, en efecto, la supone.

1525. Cf. *supra* III iii 1112b27-28.

15 dos que marchan juntos¹⁵²⁶

son, en efecto, más capaces de pensar y actuar.

Y pareciera que [la amistad] se da por naturaleza en el que ha sido engendrado respecto del que lo engendró, y en el que engendró respecto del que fue engendrado, y no solo entre los hombres sino también entre las aves y en la mayoría de los animales,¹⁵²⁷ y entre los de la misma especie¹⁵²⁸ en su relación mutua, sobre todo entre los seres humanos, por lo que
20 elogiamos a los que aman a los demás seres humanos.¹⁵²⁹ Uno también puede ver en los viajes hasta qué punto para un ser humano todo ser humano es algo familiar y amigo.

Y pareciera que la amistad mantiene unidas aun a las ciudades; y los legisladores ponen más empeño en ella que en la justicia, pues la concordia tiene una cierta semejanza
25 con la amistad;¹⁵³⁰ es a ella a la que aspiran más que a nada, y más que a nada procuran expulsar la discordia, que es enemistad; y cuando [los hombres] son amigos, para nada hace falta la justicia, pero aun si son justos, necesitan, además, de amistad; y se admite comúnmente que la más alta de las cosas justas¹⁵³¹ es de la índole de la amistad.

Pero [la amistad] no es solo algo necesario sino también
30 algo noble.¹⁵³² Elogiamos, en efecto, a los que aman a sus

1526. Homero, *Iliada* X 224.

1527. Cf. *GA* III ii 753a7-16; Jenofonte, *Memorabilia* II iii 4.

1528. Cf. *Rhet* I xi 1371b12.

1529. «Los que aman a los demás seres humanos» = «*hoi philánthrōpoi*». El sentimiento de amor hacia el género humano se expresa sobre todo en el dolor por el sufrimiento ajeno, particularmente cuando no es merecido, y en la simpatía espontánea hacia el bueno; cf. la noción de «*tò philánthrōpon*» en *Poet* xiii 1452b38; 1453a2; xviii 1456a21; la medianía de la «indignación» (*némesis*) parece estar emparentada con ella; cf. *supra* II vii 1108a35-37.

1530. El punto es discutido *infra*, en IX vi.

1531. La expresión es un tanto enigmática. Se ha pensado que la alusión lo es a la equidad; cf. V x.

1532. Esto es, la amistad no solo tiene valor por los beneficios que

amigos,¹⁵³³ y se considera que tener muchos amigos es una cosa noble;¹⁵³⁴ pensamos, aun, que los hombres buenos y los amigos son lo mismo.¹⁵³⁵

Pero no son pocas las cuestiones que se debaten en
torno de ella.¹⁵³⁶ Pues [a] unos afirman que es una forma de semejanza, y que son amigos los semejantes; por eso se dice: «el semejante [va] al semejante»,¹⁵³⁷ «el cuervo con el cuervo»,¹⁵³⁸ y cosas así. [b] Otros, por el contrario, dicen
que todos los que son tales,¹⁵³⁹ son entre sí [como los] alfa-
reros.¹⁵⁴⁰ Y acerca de esas mismas cosas buscan una [causa]
más elevada y más de índole natural.¹⁵⁴¹ Eurípides, al decir:
«la tierra reseca ama a la lluvia» y «el majestuoso cielo repleto de lluvia ama caer sobre la tierra»,¹⁵⁴² y Heráclito [al decir]: «lo opuesto es lo que conviene»; y «de las cosas que
35 contrastan [surge] la más bella armonía», y «todo procede

conlleva (que es lo que se ha destacado en lo que precede) sino también un valor en sí misma, lo cual es lo propio de lo noble (*kalón*).

1533. Cf. *Rhet* II iv 1381b26-28.

1534. La cuestión del número de los amigos es discutida *infra*, en IX x.

1535. Cf. Platón, *Lisis* 214e.

1536. Cf. *Rhet* I xi 1371b12-17; Platón, *Lisis*, 214a-216a.

1537. Homero, *Odisea* XVII 218: «Como siempre, un dios conduce al semejante con su semejante». Cf. Platón, *Lisis* 214a.

1538. Un proverbio antiguo. Cf. *Rhet* I xi 1371b15 y Demócrito DK B 164.

1539. Es decir, los que son semejantes entre sí.

1540. Es decir, compiten entre sí. La alusión es a Hesíodo, *Trabajos y días* 25-26: «Y el alfarero envidia al alfarero y el carpintero, al carpintero / y el mendigo, al mendigo y el cantor, al cantor», y ello, según el poeta, por obra de la *Eris* buena. Cf. *Rhet* II iv 1381b16; 1388a16; *Pol* V x 1312b5, y Platón, *Lisis* 215c-d.

1541. Esto es, una causa más general y de la índole de las que procuran establecer los filósofos de la naturaleza; cf., *infra* las referencias a la disputa (*éris*) en Heráclito y a la amistad (*philia*) en Empédocles.

1542. Fragmentos de una pieza perdida.

de la discordia». ¹⁵⁴³ En contra de ellos está, entre otros, Empédocles, pues [sostiene que] lo semejante aspira a lo semejante. ¹⁵⁴⁴

Pues bien, de las dificultades, hagamos a un lado las que conciernen a la naturaleza ¹⁵⁴⁵ (pues no son propias de la presente investigación), y examinemos, en cambio, las que ¹⁰ son humanas y atañen a los caracteres y a los afectos; por ejemplo, si la amistad se da en todos o no es posible que los malvados sean amigos; ¹⁵⁴⁶ y si hay una sola especie de amistad o si hay varias. ¹⁵⁴⁷ Los que piensan que hay una sola porque [la amistad] admite un más y un menos, ¹⁵⁴⁸ confían en un indicio insuficiente, pues también cosas diferentes en especie admiten un más y un menos. ¹⁵⁴⁹ Pero más arriba se ¹⁵ ha hablado acerca de ellas. ¹⁵⁵⁰

II

Tal vez pueda hacerse la claridad en torno de [sus especies] una vez que se tome conocimiento de lo amable. ¹⁵⁵¹

1543. DK B 8; cf. DK B 51; 53; 80.

1544. La cita no corresponde a un fragmento en particular; cf. DK B 22, 5; 62, 6; 90, 1-2.

1545. Cf. la nota 1541.

1546. Cf. *infra* iv 1157a16-20; Platón, *Lisis*, 214c-d.

1547. La cuestión es considerada en especial *infra*, en el capítulo iii de este libro.

1548. Esto es, admite diferencias de grado. Aristóteles puede estar aludiendo a un argumento platónico; cf. Platón, *Filebo* 24e-25a.

1549. Esto es, representarían variaciones de grado de un mismo rasgo común, idea que más bien parece oponerse a la doctrina normal de Aristóteles de que de una diferencia gradual no podría resultar una diferencia específica.

1550. En realidad, en lo que precede la cuestión no ha sido tocada, por lo que algunos editores consideran inauténtica esta frase y la eliminan.

1551. «Lo amable» traduce «*tò philétón*», esto es, lo que es objeto posible de la amistad (*philia*) o susceptible de ser amado y, por tanto,

Pues se admite que no todo se ama sino [solo] lo amable, y que esto es o lo bueno o lo placentero o lo útil. ¹⁵⁵² Y cabría pensar también que es útil aquello por lo que se origina un bien o un placer; así que, como fines, serían amables lo bueno y lo placentero. ¹⁵⁵³

Pero ¿aman [los hombres] lo que es bueno o lo que es bueno para ellos? ¹⁵⁵⁴ Pues a veces esas cosas no están en armonía. Lo mismo vale para lo placentero. Se admite que cada uno ama lo que es bueno para él, y que si bien amable en sentido absoluto es lo bueno, es [amable] para cada uno lo que [es bueno] para cada uno. Y no ama cada uno lo que ²⁵ es bueno para él sino lo que le *parece* [bueno]. Pero eso no tendrá importancia, pues lo amable será [lo amable] aparente.

Por tanto, ¹⁵⁵⁵ son tres las cosas por las que [los hombres] aman. En el caso de la afección ¹⁵⁵⁶ hacia las cosas inanimadas no se habla de «amistad», pues no se da reciprocidad en la afección ni el querer ¹⁵⁵⁷ un bien para ellas (pues sin duda sería ridículo querer [por ejemplo,] cosas buenas para el vino; en todo caso, si se quiere que se preserve, es para ³⁰ disponer uno de él), ¹⁵⁵⁸ en cambio, se debe querer, dicen, el bien del amigo en razón de este.

A los que quieren de ese modo el bien [del otro] se les dice «benévolos» ¹⁵⁵⁹ si no se da lo mismo de parte del otro, pues, se dice, la benevolencia, si es recíproca, es amistad.

lo que es causa de aquella. A las diferentes causas de la amistad les corresponderán las distintas formas de la amistad.

1552. Cf. *supra* II iii 1104b30-32.

1553. Puesto que, como se acaba de señalar, lo útil es amable únicamente como medio.

1554. Cf. *supra* III iv 1113a15-b1.

1555. Leo «*dē*» en lugar de «*dēs*» (Bywater).

1556. «Afección» = «*philēsis*».

1557. «Querer» = «*boulēsis*».

1558. La afección al vino es, pues, estrictamente, amor hacia uno mismo.

1559. «Benévolo» = «*eúnous*». La benevolencia («*eúnoia*») es tratada *infra*, IX v.

¿O deberá añadirse: «si no pasa inadvertida»? Pues
 35 muchos son benevolentes para con [hombres] a quienes no
 1156a han visto pero suponen que son buenos o útiles, y alguno de
 estos podría experimentar eso mismo respecto del otro. Esos
 se muestran, pues, benevolentes los unos hacia los otros,
 pero ¿cómo podría uno llamarlos «amigos» si la manera en
 que están dispuestos les pasa inadvertida? Por tanto, [para
 que se los pueda llamar «amigos»] es indispensable que se
 tengan benevolencia, esto es, quieran el uno el bien del otro,
 5 sin que eso les pase inadvertido, [y ello] por alguna de las
 cosas mencionadas.¹⁵⁶⁰

III

3 Pero esas cosas¹⁵⁶¹ difieren entre sí en especie; por tanto,
 también [diferirán] las afecciones y las amistades; hay, pues,
 tres especies de amistad, iguales en número a [las especies de]
 las cosas amables. En cada una se da una afección recíproca y
 no oculta, y los que se aman el uno al otro quieren el uno para
 el otro los bienes según la forma en que son amigos.¹⁵⁶²
 10 Así, los que se aman por utilidad no se aman por sí mis-
 mos, sino en la medida en que el uno obtiene del otro algún
 bien. Lo mismo los que [aman] por el placer, pues no aman
 [por ejemplo,] a los [que son] graciosos¹⁵⁶³ porque sean de
 determinada cualidad, sino porque les son placenteros.

Entonces, los que aman por la utilidad, aprecian por lo

1560. Esto es, en razón de lo bueno, de lo placentero o de lo útil.
 Cf. *Rhet* II iv 1380b35-1381a1.

1561. Las cosas amables o que son causas de la amistad, aludidas en
 la última frase del capítulo ii; cf. la nota precedente.

1562. Esto es, según la amistad se funde en el bien, en el placer o en
 la utilidad.

1563. «Gracioso» = «eutrápelos»; cf. *supra* II vii 1108a23-24 y la
 nota 707.

que es bueno para ellos, y los que [aman] por el placer, [apre-
 cian] por lo que les es placentero, esto es, no en tanto el amigo 15
 es el que esencialmente es,¹⁵⁶⁴ sino en tanto útil o placentero.
 En definitiva, esas amistades lo son por accidente, porque no
 se ama en tanto el amigo es el que esencialmente es, sino en
 tanto proporcionan los unos algún bien y los otros placer.

Desde ya, las [amistades] de esa clase se disuelven fácil- 20
 mente si ellos¹⁵⁶⁵ no siguen siendo semejantes, pues si no
 [son] ya placenteros o útiles [el uno para el otro], dejan de
 amarse. Lo útil no es constante, sino que es una cosa distinta
 cada vez. Al destruirse, pues, eso por lo que eran amigos, se
 disuelve también la amistad, puesto que la amistad era con
 vistas a aquello.

Se admite que la amistad de esa clase se da sobre todo
 entre los ancianos¹⁵⁶⁶ (pues los de esa edad no persiguen 25
 los placeres sino lo provechoso), y entre los maduros y los
 jóvenes que persiguen su conveniencia. Los [amigos] de esa
 clase no viven tampoco en compañía mutua, pues a veces ni
 siquiera son placenteros [el uno para el otro]; tampoco ne-
 cesitan de un trato así, a no ser que [se] sean útiles, pues son
 agradables [el uno al otro] en tanto tienen esperanzas de un
 bien. Entre esas¹⁵⁶⁷ [formas de la amistad] se coloca también 30
 la [amistad] con los huéspedes.¹⁵⁶⁸

Se admite que la amistad entre los jóvenes se da, en cam-

1564. Sigo la lectura de Bonitz: «oukh hēi ho philoúmenós estin <hósper
 estin>», expresión que aparece *infra* a17-18.

1565. Los amigos.

1566. Cf. *Rhet* II xiii 1389b35-36.

1567. La referencia del «esas» es imprecisa. Aristóteles parece pen-
 sar en particular en las amistades basadas en la utilidad.

1568. Esto es, las relaciones de hospitalidad, reconocidas desde épo-
 ca muy lejana entre los griegos, que unían en una especie de alianza
 personal a hombres de distintas ciudades y suponían obligaciones de
 protección recíproca. - Cf. *supra* IV ii 1123a1-4; *infra* xii 1161b15-16;
 IX x 1170b21-23.

bio, por causa del placer,¹⁵⁶⁹ pues ellos viven según la pasión y persiguen sobre todo lo que les es placentero y lo presente. Pero al cambiar la edad, también las cosas placenteras pasan a ser distintas. Por eso [los jóvenes] rápidamente se hacen
 35 amigos y dejan [de serlo], pues su amistad cambia junto con
 1156b el placer, y la transformación de ese placer es rápida. Además, los jóvenes tienden al amor sensual, y en su mayor parte la [amistad] sensual depende de la pasión y se basa en el placer. Por eso tan pronto aman como dejan [de hacerlo], cambiando con frecuencia en un mismo día. Pero estos¹⁵⁷⁰ quieren pasar
 5 el tiempo juntos y convivir, pues de esa manera se da para ellos lo que es conforme a [esa forma de] la amistad.

4 Pero es completa¹⁵⁷¹ la amistad de los que son buenos y son semejantes en virtud, pues estos quieren de manera semejante los bienes el uno para el otro, [y ello] en tanto son buenos, y buenos de por sí. Y los que quieren los bienes para
 10 sus amigos a causa de estos, son amigos en el grado más alto, pues están en esa disposición por sí mismos, y no por accidente. Su amistad subsiste, pues, mientras son buenos, y la virtud es una cosa estable. Y cada uno [de ellos] es bueno en sentido absoluto y para el amigo,¹⁵⁷² pues los buenos son buenos en sentido absoluto y provechosos el uno para el otro; y son placenteros de igual modo, pues los buenos son placenteros
 15 en sentido absoluto y los unos para los otros, pues a cada uno le son placenteras las acciones [que le son] propias y las de la misma clase, y las de los buenos son las mismas o semejantes.

Es comprensible que tal amistad sea estable, pues incluye en sí todas las cosas que deben tener los amigos. Toda amistad es,

1569. Cf. *Rhet* II xii 1389a2-9; 32-b5.

1570. Los unidos por una amistad fundada en el placer, y en contraste con los que son amigos por utilidad; cf. *supra* 1156a27-28.

1571. «Completa» = «*teleía*»; cf. la nota 101.

1572. Esto es, por un lado, «bueno» en el sentido de «virtuoso» y, por otro, «bueno» en el sentido de «placentero» y de «útil».

en efecto, a causa o de un bien o de un placer¹⁵⁷³ [y una y otra 20 cosa] o en sentido absoluto o para el que ama, y por alguna semejanza.¹⁵⁷⁴ Y en esta [amistad] se dan las cosas mencionadas, y [se dan en los amigos] de por sí¹⁵⁷⁵ (<pues son semejantes en ellas>¹⁵⁷⁶ y en las demás); y lo que es bueno en sentido absoluto, es también placentero en sentido absoluto; y son esas las cosas amables en el más alto grado. Por tanto, el amar y la amistad [se dan] en estos en el grado más alto y en la forma óptima.

Y es comprensible que tales [amistades] sean raras, porque 25 los [hombres así] son pocos. Requiere, por otra parte, tiempo y trato, pues, según el proverbio, no es posible «conocerse» unos a otros antes de «haber comido juntos la sal» de la que habla el dicho,¹⁵⁷⁷ ni aceptarse como amigos ni serlo hasta que cada uno se le muestre al otro amable y confíe en él.

Los que rápidamente hacen manifestaciones de amistad, 30 quieren ser amigos, por cierto, pero no lo son si no son amables¹⁵⁷⁸ y lo saben, pues el deseo de amistad nace pronto; la amistad, no.

IV

5 Esa [amistad] es, pues, completa tanto en el tiempo cuanto en lo demás;¹⁵⁷⁹ [en ella] cada uno recibe del otro, en todo

1573. El bien y el placer son, según se ha señalado (cf. *supra* ii 1155b19-21), las cosas amables como fines; lo útil lo es solo como medio, y por eso se lo omite aquí. – Las líneas que siguen no son sencillas.

1574. Pareciera que en razón de una semejanza fundamental entre los amigos.

1575. Esto es, según parece, «por lo que ellos esencialmente son» (cf. *supra*, 1156a16; 17-18), y no por un rasgo accidental y por tanto variable, como el que está en la base de las otras formas de amistad.

1576. Lectura incierta; leo: «*taútā gār hómoioiō*».

1577. Un medimno (= 52, 53 litros), según *EE* VII ii 1238a2.

1578. «Amables» = «*philetoí*»; cf. la nota 1551.

1579. En su duración y en los demás componentes de la verdadera

35 sentido, las mismas cosas o cosas semejantes, que es lo que debe darse entre los amigos.

1157a La [amistad] por causa del placer tiene una semejanza con ella, porque los buenos son placenteros el uno para el otro. Y lo mismo la [amistad] por causa de lo útil, porque los buenos son tales¹⁵⁸⁰ el uno al otro. También en esos¹⁵⁸¹ las amistades duran más cuando el uno recibe del otro lo mismo; por ejemplo, 5 placer; pero no solo eso, sino también a partir de lo mismo, como entre los graciosos;¹⁵⁸² mas no como en el amante y el amado, pues estos no hallan placer en lo mismo, sino que aquel [lo halla] en ver al otro, y este, en ser objeto del cuidado del amante, mas al terminar la juventud termina a veces también la amistad (pues ver al otro ya no es placentero para el 10 uno, y el otro no recibe ya el cuidado).¹⁵⁸³ Muchos persisten [en su amistad] si a consecuencia del trato llegan a apreciar sus caracteres, en caso de ser semejantes en carácter, pero los que en las relaciones amorosas no truecan el placer sino lo útil, son menos amigos y menos duraderos.¹⁵⁸⁴

Los que son amigos por causa de lo útil, se separan al 15 mismo tiempo que [desaparece] su conveniencia, pues no eran amigos el uno del otro sino del provecho.

Así pues, por placer y por lo útil es posible que también los malos sean amigos entre sí, los buenos [lo sean] de los malos, y el que no es ni lo uno ni lo otro, [lo sea] de [hombres] de cualquier clase.¹⁵⁸⁵ Pero es evidente que los únicos

amistad; cf. *supra* iii 1156b23-24.

1580. Son útiles.

1581. En los amigos cuya amistad se funda en el placer y en los amigos cuya amistad se funda en la utilidad.

1582. Esto es, cuando los amigos reciben el uno del otro el mismo placer, y este tiene en ambos la misma fuente; por ejemplo, si ambos gozan por igual de la gracia (cf. la nota 1563) del otro.

1583. Cf. Platón, *Banquete* 183e.

1584. Cf. *infra* vi 1158b1-5.

1585. Esto es, malos, buenos o ni malos ni buenos. - Cf. *supra* i 1155b11-12.

[que pueden ser amigos] por lo que ellos mismos son, son los buenos, pues los malos no encuentran placer en ellos mismos si [de eso] no nace algún provecho. 20

Y solo la amistad de los buenos está a salvo de la calumnia, pues no es fácil dar crédito a nadie a propósito de alguien a quien uno mismo ha puesto a prueba durante mucho tiempo. En esos se da la confianza, la abstención de todo acto injusto y todas las demás cosas que se exigen en la amistad que lo es de verdad, mientras que en las otras [formas de la amistad] nada impide que se den cosas así.

Pues¹⁵⁸⁶ como los hombres llaman «amigos» también a los 25 que lo son por causa de lo útil, como las ciudades (se admite, en efecto, que las ciudades hacen alianzas por conveniencia), y a los que se aprecian recíprocamente por causa del placer, como los niños, quizá también nosotros debemos llamar «amigos» a los de esa clase y [decir que] hay varias especies de amistad, esto es, en su sentido primero y propio, la de los 30 buenos en tanto buenos; las demás, en cambio, por semejanza,¹⁵⁸⁷ porque [son] amigos en la medida en que [hay] algún bien, esto es, algo semejante,¹⁵⁸⁸ pues también lo placentero es un bien para los amantes del placer. Pero esas¹⁵⁸⁹ no se dan juntas del todo, ni los mismos [hombres] se hacen amigos por causa de lo útil y por causa del placer, pues las cosas 35 que son por accidente no se unen del todo.¹⁵⁹⁰

Como la amistad se divide en esas especies, los malos 6 1157b serán amigos por causa del placer o de lo útil, porque en eso son semejantes, y los buenos [serán] amigos por ellos mis-

1586. El lazo con lo que precede no es claro.

1587. Por semejanza con la amistad en sentido primero y propio.

1588. Entiendo el «*kaí*» como apositivo, y presumo que se trata de «algo semejante» al verdadero bien, el cual se da en la amistad completa o en sentido propio, aunque no se puede excluir que se trate de «algún bien y algo semejante», y esto sea una semejanza entre los amigos.

1589. Esas dos especies de amistad, que lo son por semejanza.

1590. En la amistad en sentido propio, el placer y la utilidad están, en cambio, unidas esencialmente; cf. *supra* iii 1156b14-20.

mos, pues [lo serán] en tanto buenos. Estos son, por tanto, amigos en sentido absoluto, y aquellos, por accidente, y por
5 asinularse a estos.

V

Tal como en el caso de las virtudes a unos se los llama «buenos» por el hábito y a otros por el ejercicio,¹⁵⁹¹ lo mismo [ocurre] en el caso de la amistad, pues los que viven en compañía mutua se complacen el uno con el otro y se proporcionan bienes; y otros, cuando duermen o están separados espacialmente, no ejercen [la amistad], pero están dispuestos
10 de modo de actuar amigablemente. Pues el espacio no deshace la amistad en sentido absoluto, sino su ejercicio. Con todo, se admite que cuando la ausencia se prolonga, produce el olvido de la amistad. Por eso se ha dicho:

La falta de trato deshizo muchas amistades.¹⁵⁹²

Es claro que ni los ancianos ni los huraños son amables,
15 pues en ellos lo placentero es escaso, y nadie puede pasar el tiempo con el que es penoso ni con el que no es placentero, pues es claro que la naturaleza rehúye más que nada lo penoso y aspira a lo placentero.¹⁵⁹³

Los que se aceptan el uno al otro pero no pasan el tiempo en mutua compañía, parecen más bien ser benevolentes¹⁵⁹⁴ que amigos, pues nada es tan propio de los amigos
20 como el estar juntos (pues los necesitados desean beneficio,

1591. Esto es, la distinción, señalada varias veces en lo que precede, entre hábito (*hêxis*) como capacidad (*dýnamis*) determinada, y ejercicio (*enérgeia*) como realización de esa capacidad. Cf. *infra* I viii 1098b31-1099a2; VII xi 1152b33.

1592. Hexámetro de autor desconocido.

1593. Cf. *infra* 1158a1-10.

1594. Cf. *supra* ii 1155b31-33 e *infra* IX iv 1166b30-1167a21.

pero hasta los felices [quieren] pasar el tiempo juntos, pues es a estos a los que menos les cuadra la soledad). Pero no se puede pasar el tiempo juntos si no hay agrado mutuo ni se encuentra placer en las mismas cosas, que es precisamente lo que parece tener [la amistad de] la camaradería.¹⁵⁹⁵

Así pues, la amistad es sobre todo la de los buenos, como
25 hemos dicho muchas veces,¹⁵⁹⁶ pues se considera amable y elegible lo bueno o agradable en sentido absoluto, y, para cada uno, lo que es tal para él; y por esas dos [razones], para el bueno [es amable] el bueno.

La afección¹⁵⁹⁷ se parece a la pasión; la amistad, en cambio, a un hábito,¹⁵⁹⁸ pues la afección no se da menos hacia 30 cosas inanimadas;¹⁵⁹⁹ en cambio, la amistad mutua se acompaña de elección,¹⁶⁰⁰ y la elección deriva del hábito.

Y se quiere el bien para aquellos a los que se ama, a causa de ellos, no por pasión sino por hábito. Y al amar al amigo, se ama lo que es bueno para uno mismo, pues al convertirse en amigo, el bueno se convierte en un bien para el amigo. Así pues, cada uno de los dos ama lo que es bueno 35 para él, y devuelve lo igual en querer y en placer; se suele decir, en efecto, «amistad, igualdad»,¹⁶⁰¹ y esas cosas se dan más que nada en la [amistad] de los buenos.

1595. Cf. *Rhet* II iv 1381b33-34.

1596. Por ejemplo, *supra*, en iii 1156b7.

1597. «Afección» = «*philêsis*». – Se ha observado que estas líneas (b28-31) parecen haber sido transpuestas de b32, después de «sino por hábito», donde resultan quizá más coherentes.

1598. La pasión (*páthos*) es un fenómeno transitorio, en tanto que el hábito (*hêxis*) ostenta un carácter estable. Cf. *supra* II v, y *Cat* ix 9a14-26; b11-13; 19-33; b35-10a5.

1599. Cf. *supra* ii 1155b27-28.

1600. O «supone una elección». Por tanto, en el «*philein*» en sentido propio intervienen el intelecto y el querer, mientras que en la «*philêsis*» (o en el «*páthos*») no.

1601. Proverbio de presunto origen pitagórico.

VI

1158a En los huraños y en los ancianos la amistad se da menos, en la medida en que son más difíciles de tratar y hallan menos placer en las frecuentaciones, pues esas cosas¹⁶⁰² son tenidas como disposiciones amistosas y productoras de amistad. Por eso los jóvenes se hacen amigos pronto, y los ancianos⁵ no, pues [los hombres] no se hacen amigos de [aquellos] en los que no hallan agrado. Lo mismo los huraños. Con todo, los de esa clase pueden ser benevolentes entre sí, pues se desean el bien y se asisten en situaciones de necesidad, pero no son amigos del todo, porque no pasan el tiempo juntos ni gozan el uno con el otro, cosas que, como sabemos, son tenidas¹⁰ como disposiciones amistosas en el más alto grado.

No es posible ser amigo de muchos con una amistad completa, como tampoco tener relaciones amorosas con muchos a la vez (pues tiene¹⁶⁰³ los rasgos de un exceso, y una cosa como esa se da por naturaleza hacia uno solo). Y no es fácil que muchos despierten al mismo tiempo agrado intenso en uno solo, ni, probablemente, que [todos ellos] sean buenos [para él]. Pero también se debe adquirir experiencia¹⁵ y estar en trato íntimo, lo cual es sumamente difícil.¹⁶⁰⁴ Pero por causa de la utilidad o del placer [sí] es posible agradar a muchos, pues los [hombres] de esa clase abundan, y los favores [se pueden prestar] en poco tiempo.¹⁶⁰⁵

De esas [dos formas de amistad]¹⁶⁰⁶ la que más parecido tiene con la amistad [completa] es la amistad por causa del pla-

1602. No es claro cuáles son «esas cosas» (*taûta*). Es posible que entre esta frase y la precedente se hayan perdido líneas en las que se tratase de rasgos de la amistad que no se dan en los huraños y en los ancianos.

1603. El sujeto tácito pareciera ser «tener relaciones amorosas» («*erân*», *all*).

1604. *A fortiori* lo es si los amigos son muchos.

1605. Y no requieren un largo trato, como la amistad completa.

1606. La basada en el placer y la basada en la utilidad.

cer, toda vez que ambos [amigos] reciben del otro lo mismo¹⁶⁰⁷ y encuentran regocijo mutuo o en las mismas cosas. Tales son las amistades de los jóvenes, pues en ellas se da más la generosidad, mientras que la [amistad] por causa de lo útil es propia de mercaderes.¹⁶⁰⁸ Y los [hombres] felices¹⁶⁰⁹ no necesitan de [nada] útil, pero sí de cosas agradables, pues quieren pasar la vida en compañía de otros, pero toleran lo penoso solo breve tiempo, pues nadie podría soportarlo constantemente; ni tan siquiera [podrían soportar] la Idea de Bien si les fuera penosa.¹⁶¹⁰ ²⁵ Por eso a los amigos los buscan agradables. Acaso debieran [buscar] a los [amigos] de esa clase que también sean buenos, y, aún, [agradables y buenos] para ellos, pues de esa manera tendrán todo lo que deben tener los amigos.

Los poderosos manifestamente se sirven de sus amigos en forma separada, pues unos les son útiles, y otros, agradables, pero pocas veces los mismos son las dos cosas, pues no buscan [amigos] en los que el agrado se acompañe de virtud, ni a [amigos] útiles para cosas nobles, sino que, como aspiran al placer, [buscan], por un lado, a [hombres] graciosos, y, por otro, a los que son muy hábiles para hacer lo que se les manda, y raramente esas cosas se dan en el mismo [hom- ³⁰bre]. Hemos dicho¹⁶¹¹ que el virtuoso es agradable y útil a la vez, pero el que es de esa clase no se hace amigo del que le es superior, salvo que sea superado también en virtud; en otro caso, si es superado,¹⁶¹² no se iguala [con él] en forma proporcional.¹⁶¹³ Pero raramente se dan [hombres] así. ³⁵

1607. Cf. *supra* iv 1157a4-6.

1608. Cf. *infra* xiii 1162b25-27.

1609. Cf. *supra* v 1157b20.

1610. Referencia irónica al platonismo.

1611. *Supra* iii 1156b13-15 y iv 1157a1-3.

1612. Quizá deba entenderse: «si es superado por el otro solo en poder».

1613. Las líneas son discutidas. Al parecer, para que haya de parte del hombre bueno hacia el poderoso un afecto equivalente al beneficio que recibe de aquel y se alcance la igualdad que reclama la amis-

8 Las amistades mencionadas se dan, entonces, en la igual-
 1158b dad, pues de parte de ambos [amigos] se dan las mismas cosas
 y las quiere el uno para el otro, o truecan una cosa por otra;
 por ejemplo, placer por beneficio. Pero hemos dicho¹⁶¹⁴ tam-
 bién que esas¹⁶¹⁵ son menos amistades y duran menos;¹⁶¹⁶ pero
 a causa de la semejanza y desemejanza con la misma cosa, se
 5 considera que son y que no son amistades, pues parecen amis-
 tades por su semejanza con la basada en la virtud (pues en una
 se da lo placentero y en la otra, lo útil, y estas cosas se dan en
 aquella);¹⁶¹⁷ pero como [la amistad completa] está a salvo de
 la calumnia y es duradera, mientras que estas cambian rápi-
 damente y presentan muchas otras diferencias, a causa de su
 10 desemejanza con aquella no parecen amistades.

VII

Una especie distinta de amistad es la que se basa en una
 superioridad;¹⁶¹⁸ por ejemplo, la del padre hacia el hijo y, en
 general, la del de más edad hacia el más joven, y la del mari-
 do hacia la mujer y de todo el que gobierna hacia el goberna-
 do. También esas [formas de la amistad] difieren entre sí, pues
 15 la de los padres hacia los hijos no es la misma que la de los
 que gobiernan hacia los gobernados; y tampoco la del padre
 hacia el hijo [es la misma] que la del hijo hacia el padre, ni la
 del marido hacia la mujer [la misma] que la de la mujer hacia

tad, es menester que el poderoso sea a su vez un hombre bueno. Cf.
infra vii 1158b20-29.

1614. *Supra* iii 1156a16-24; iv 1157a20-33.

1615. La amistad basada en el placer y la basada en la utilidad, aun-
 que hay quien entiende que se trata de las amistades entre iguales.

1616. Que la amistad completa o en sentido propio.

1617. Cf. *supra* iii 1156b13-15 y iv 1157a1-3.

1618. Esto es, cuando uno de los amigos ostenta un rango superior
 al otro en el aspecto que fuere.

el marido. Pues, la virtud y la función de cada uno de ellos es
 diversa, y son diversas también las causas por las que aman.
 Así pues, tanto las afecciones cuanto las amistades son diver-
 sas. No recibe, en efecto, cada uno del otro lo mismo, ni debe²⁰
 buscarlo, mas cuando los hijos les dan a los padres lo que les
 deben a los que los engendraron, y los padres [les dan] <a los
 hijos> lo que se les debe a los descendientes, su amistad será
 duradera y buena.

En las amistades basadas en una superioridad también la
 afección debe ser proporcional; así, el que es mejor [debe]²⁵
 ser amado más de lo que ama; también el que es más útil, y
 de igual modo cada uno de los demás, pues cuando la afec-
 ción se da de acuerdo con el mérito, entonces se da, en cier-
 to modo, una igualdad,¹⁶¹⁹ lo cual, como sabemos, es tenido
 como propio de la amistad.

Pero es claro que no es similar la igualdad en [materia]⁹
 de justicia y en la amistad, pues en [materia] de justicia la³⁰
 igualdad es primeramente la igualdad en mérito y en segun-
 do lugar la igualdad en cantidad, mientras que en la amistad
 es primeramente igualdad en cantidad y en segundo lugar
 igualdad en mérito.¹⁶²⁰

[Eso es] evidente cuando [entre los hombres] hay una³⁵
 gran distancia en virtud, en maldad, en prosperidad o en
 alguna otra cosa, pues [en ese caso] ya no son amigos, y ni
 siquiera pretenden [serlo]. Eso es particularmente manifiesto
 en el caso de los dioses, pues [nos] superan en grado máxi-
 mo en todos los bienes; pero es evidente también en el caso^{1159a}
 de los reyes, porque los que les son muy inferiores tampoco

1619. Esto es, una igualdad proporcional del estilo, como se verá
 poco más abajo, de la justicia distributiva.

1620. En la justicia distributiva la parte que se recibe debe corres-
 ponderse con el mérito; solo accidentalmente, si los méritos son
 iguales, también las partes lo son; cf. *supra* V iii; en la amistad, en
 cambio, debe haber una cantidad igual de afección de una de las
 partes y de beneficios de la otra parte, y solo accidentalmente se da
 una igualdad proporcional.

pretenden ser sus amigos; ni [pretenden serlo] de los mejores o de los más sabios los que no tienen ningún mérito. En tales casos no hay, en verdad, un límite preciso [que indique] hasta qué punto los amigos [pueden serlo], pues aun cuando se quiten muchas cosas, [la amistad] todavía persiste, pero ya no si la separación es muy grande, como la del dios.¹⁶²¹

De ahí que también se plantee la dificultad¹⁶²² de si en verdad los amigos quieren para sus amigos los bienes más grandes; por ejemplo, que sean dioses; pues [si llegaran a serlo,] ya no serán¹⁶²³ sus amigos, ni, por tanto, tampoco sus bienes, pues los amigos son bienes. Por tanto, si hemos dicho con acierto¹⁶²⁴ que el amigo quiere los bienes para el amigo en razón de este, este debiera seguir siendo tal cual es. Por tanto, querrá [para él] los bienes más grandes si sigue siendo un ser humano; pero acaso no [querrá para él] todos [los bienes], pues cada uno quiere los bienes sobre todo para sí.¹⁶²⁵

VIII

A lo que parece, el común de los hombres más quiere ser amado que amar,¹⁶²⁶ [y ello] a causa de su ambición.¹⁶²⁷ (Por

1621. Lo mismo que en otros casos, Aristóteles piensa en los dioses de la creencia popular, aunque tampoco con el Dios del que se habla en la filosofía primera es concebible la amistad, la cual, como se ha señalado arriba, requiere una igualdad o, al menos, cierta cercanía entre los amigos. Cf. lo que no obstante se dice *infra*, en X viii 1179a22-32.

1622. Otra *aporía* referente a la amistad.

1623. El sujeto tácito de «serán» son los amigos que querrían para sus amigos el bien de ser un dios. Como se señala en seguida, si eso se cumpliera, el beneficiado no tendría todos los bienes, porque habría perdido el bien que eran sus amigos.

1624. *Supra*, en ii 1155b31.

1625. Cf. *infra* IX viii.

1626. De acuerdo con lo señalado en vii 1158b23-26, ello supone una posición de superioridad.

1627. O, literalmente, «amor a honores» (*philotimía*). cf. *supra* IV iv.

eso el común de los hombres ama a los aduladores, pues el adulador es un amigo inferior a uno o que simula ser tal y 15 amar más que ser amado.) Y se cree que ser amado es algo cercano a recibir honores, a lo que, por cierto, el común aspira. Pero no parecieran preferir los honores por sí mismos, sino por accidente, porque el común, a causa de la esperanza, se complace cuando es honrado por los poderosos (pues piensan que obtendrán de ellos cuanto necesiten; se complacen, pues, con los honores como indicio del goce [futuro] de un beneficio). Y los que desean los honores de parte de los [hombres] buenos y sabios, aspiran a confirmar la opinión que tienen de sí mismos: se complacen, por tanto, con [la creencia de] que son buenos, porque confían en el juicio de los que [lo] dicen. Pero [a los hombres] ser amados les com- 25 place [como algo bueno] de por sí. Por eso se podría creer que [ser amado] es más valioso que recibir honores, y que la amistad es elegible de por sí.

Pero se piensa que [la amistad] reside más bien en amar que en ser amado. Indicio [de ello] son las madres, que se complacen en amar, pues algunas entregan a sus propios [hijos] para que se los críe, y [los] aman a sabiendas,¹⁶²⁸ pero no buscan ser amadas a su vez si no son posibles las dos cosas, 30 sino que parece bastarles con ver que [sus hijos] están bien, y ellas los aman aun cuando ellos, por la ignorancia, no les devuelven nada de lo que le toca a una madre.

Como la amistad reside más en el amar, y se elogia a los 10 que aman a sus amigos, cabe pensar que la virtud de los amigos es amar, así que son amigos estables aquellos en los que eso se da de acuerdo con el mérito,¹⁶²⁹ y es [estable] su amistad.

De esa manera más que de cualquier otra, aun los que 1159b son desiguales pueden ser amigos, pues pueden igualarse.¹⁶³⁰

1628. No es claro el sentido del «a sabiendas» («*eidýiav*»). Quizás sea: «con tal de saber [cómo están sus hijos]».

1629. De acuerdo con el mérito del amigo.

1630. Esto es, si ama en proporción con el mérito del que es supe-

La amistad es igualdad y semejanza,¹⁶³¹ y sobre todo la semejanza de los que [se asemejan] en virtud, porque como son estables en sí mismos, permanecen estables también en su relación recíproca, y no se requieren cosas malas ni se prestan servicios así; antes bien, hasta se lo impiden, por así decirlo, pues es propio de los buenos no equivocarse ellos mismos ni permitírselo a los amigos. Los malvados, en cambio, no tienen firmeza, pues no permanecen semejantes a sí mismos, y se hacen amigos por poco tiempo, porque se complacen en la maldad recíproca. Los [amigos] útiles y los placeros son más constantes, pues [siguen siendo amigos] mientras se proporcionan placeres o provechos el uno al otro.

Cabe admitir que la amistad en razón de lo útil nace de los contrarios; por ejemplo, la de un pobre con un rico y la de un ignorante con un sabio, pues se aspira a aquello de lo que uno tiene de hecho necesidad, y se da otra cosa a cambio. Ahí se podrían incluir al amante y al amado, y al bello y al feo. Por eso los amantes se muestran a veces ridículos al pretender que se los ame como ellos aman. Desde luego, tal vez deban pretenderlo si son igualmente amables, pero si no tienen nada así, es ridículo [que lo hagan].

20 Pero acaso tampoco lo contrario aspira a lo contrario de por sí, sino por accidente, y el apetito lo sea del punto medio, pues ese es el bien; por ejemplo, para lo seco, [lo apetible] no es volverse húmedo sino dirigirse al punto medio; de igual modo para lo cálido y para las demás cosas. Pero háganse a un lado esas [cuestiones], porque son bastante ajenas [al tema presente].¹⁶³²

rrior, el inferior compensa la diferencia y se iguala a él.

1631. La expresión encierra un eco del proverbio citado *supra*, en v 1157b36.

1632. Cf. *supra* i 1155b1-9.

IX

A lo que parece, la amistad y lo justo, como se ha dicho¹¹ al comienzo,¹⁶³³ se refieren a las mismas cosas y se dan entre los mismos [hombres], pues, según se admite, en toda comunidad¹⁶³⁴ hay una forma de lo justo, y también amistad. Al menos, se declara «amigos» a los compañeros de navegación y a los de milicia, y de igual modo a los de las otras comunidades. Y en la medida en que están reunidos en una comunidad, hay amistad [entre ellos], y también [se da] lo justo. El proverbio¹⁶³⁵ [que dice:] «las cosas de los amigos son comunes» es acertado, pues la amistad radica en la comunidad.¹⁶³⁶ Y los hermanos y los camaradas tienen todas las cosas en común, mientras que los demás¹⁶³⁷ [tienen en común únicamente] cosas determinadas, y unos una cantidad mayor y otros una menor, pues también unas amistades [lo son] más, y otras, menos. Y también las formas de lo justo difieren, pues no son las mismas la de los padres en relación con los³⁵ hijos, y la de los hermanos entre sí, ni la de los camaradas y^{1160a} la de los ciudadanos; lo mismo vale para las demás formas de amistad. Por tanto, también son diversas las formas de lo injusto en relación con cada uno de aquellos, y [la injusticia]

1633. *Supra* i 1155a22-28. – Aristóteles pasa de la amistad en el dominio privado o individual a la amistad en el marco de las distintas formas de asociación entre los hombres.

1634. «Comunidad» = «*koinonía*». La *koinonía* es una asociación cuyos miembros comparten una conveniencia o un bien común (cf. *Pol* I i 1252a2-3; III xiii 1284b6; VII viii 1328a25-28), y puede ser más o menos amplia y más o menos estable según la índole de lo que se comparte. – La formación de una *koinonía*, subraya Aristóteles a lo largo del presente capítulo, conlleva la constitución de relaciones de amistad y jurídicas definidas y solidarias entre sí.

1635. De presunto origen pitagórico. Cf. *infra* IX viii 1168b7-8.

1636. Cf. *Pol* IV xi 1295b21-25; Platón, *Gorgias* 507e.

1637. Los demás amigos o los demás hombres, asociados en otras formas de comunidad.

se incrementa cuanto más amigo se es. Así, es peor quitarle el dinero al camarada que al conciudadano, y no auxiliar al hermano que al extraño, y golpear al padre que a cualquier otro; y naturalmente también lo justo se incrementa junto con la amistad, puesto que [ambas cosas] se dan entre los mismos [hombres] y tienen igual extensión.

Las comunidades se muestran todas como partes de la [comunidad] política,¹⁶³⁸ pues [los hombres] se reúnen en razón de algo que es conveniente [para ellos] y para procurarse alguna de las cosas [indispensables] para la existencia, y se admite que la [comunidad] política se constituyó en un comienzo también con vistas a lo que es conveniente [para sus miembros], y persiste [en razón de ese propósito].¹⁶³⁹ Los legisladores tienen eso en la mira, y dicen que justo es lo conveniente para el común. Así, las demás comunidades aspiran a lo que es conveniente [para ellas] en particular; por ejemplo, los navegantes, a [lo que es conveniente] para la navegación a fin de ganar dinero o para alguna cosa de esa clase; los que militan en el mismo ejército, a [lo que es conveniente] para la guerra, ya sea que deseen riquezas o una victoria o una ciudad; y de igual modo los miembros de una tribu o de un demo.¹⁶⁴⁰ ¹⁶⁴¹ <Algunas comunidades parecen nacer a causa del placer, [como las] de los compañeros de tíaso¹⁶⁴² y de los que se asocian para banquetear a escote, pues son con vistas a una ceremonia religiosa y a un convivio. Todas estas [comunidades] están subordinadas a la

1638. Esto es, la ciudad (*pólis*), que es la comunidad más amplia que Aristóteles concibe, y abarca, por tanto, a todas las restantes.

1639. Cf. Platón, *República* II 369b-c; 371b. La visión admitida por Aristóteles no es exactamente esa; cf. *Pol* I i 1252b29-30; III ix 1281a10-19; IV iv 1291a17-18.

1640. Las tribus y los demos eran divisiones de la población de la ciudad.

1641. Las líneas que siguen (a19-23) son vistas por casi todos los editores como una interpolación.

1642. Los tíasos eran asociaciones o fraternidades religiosas.

[comunidad] política (pues la [comunidad] política no aspira a lo que es conveniente en el momento sino para la vida en su conjunto).¹⁶⁴³ Haciendo sacrificios y, para eso, reuniones, y rindiendo culto a los dioses, se procuran¹⁶⁴⁴ a sí mismos recreos acompañados de placer. Es manifiesto que los sacrificios y las reuniones que vienen de antiguo se celebran tras la recolección de los frutos, como ofrenda de las primicias, pues era sobre todo en esa ocasión cuando disponían de tiempo libre.

Todas las comunidades se muestran, según hemos dicho, como parte de la [comunidad] política, y las clases de amistades se corresponden con las clases de comunidades.

30

X

Las especies de sistemas políticos¹⁶⁴⁵ son tres, y las derivaciones o, podría decirse, las corrupciones de ellas, son iguales [en número]. Los sistemas políticos son, por un lado, la monarquía y la aristocracia, y, por otro, un tercer [sistema] derivado de la tasación de la riqueza, al que parece propio denominar «timocrático», pero que la mayoría acostumbra a llamar «sistema político».¹⁶⁴⁶

12

1643. En este lugar pueden haberse perdido algunas palabras.

1644. El sujeto gramatical del «se procuran» parece ser «los miembros de una tribu o de un demo» mencionados antes de la aparente interpolación.

1645. «Sistema político» = «*politeia*». En el sentido empleado en este contexto, la palabra suele ser traducida también como «constitución política» o «régimen político».

1646. Es decir, con la denominación genérica, que era empleada porque en Atenas ese sistema había sido, hasta la aparición de la democracia, el sistema político tradicional y, por tanto, «el sistema político» sin más. – Las formas que Aristóteles acaba de mencionar arriba, corresponden a la clasificación de los sistemas políticos expuesta en *Pol* III vii, donde lo que aquí se denomina «*basileia*»,

De ellos,¹⁶⁴⁷ el mejor es la monarquía¹⁶⁴⁸ y el peor, la timocracia. La desviación de la monarquía es la tiranía; 1160b ambas son gobierno de uno solo, pero difieren entre sí mucho, pues el tirano mira a lo que es conveniente para sí, mientras que el rey [mira] a lo [que es conveniente] para los gobernados, pues solo es rey el que es por completo independiente¹⁶⁴⁹ y superior [a todos] en todos los bienes, y el que es tal no necesita de nada; por tanto, no podría buscar las cosas que son provechosas para él, sino [las que lo son] para los gobernados; el que no fuese tal, sería una especie de rey designado por la suerte.¹⁶⁵⁰ La tiranía es su contrario, pues [el tirano] persigue lo que es bueno para sí, y en ella es más manifiesto que es el peor,¹⁶⁵¹ y lo peor es lo contrario de lo mejor.¹⁶⁵²

10 De la monarquía se pasa a la tiranía, pues la tiranía es la perversión de la monarquía, y un rey malvado se convierte

esto es, «realeza» (traducimos el término como «monarquía») recibe el nombre de «*monarkhiā*», palabra que se toma aquí en su sentido literal de «gobierno de uno solo» (1160b1). Las «desviaciones» de las formas básicas o normales se dan, según Aristóteles, tan pronto como el propósito de la acción política deja de ser el bien común y pasa a serlo el bien particular del que gobierna. — La denominación de «timocracia» (*timokratía*) se debe a que en ella los derechos políticos se hacen depender de la estimación de la fortuna o censo (*timēma*). Aristóteles la llama también «oligarquía». Cf. *Rhet* I viii 1365b29-1366a8.

1647. De los sistemas políticos «normales».

1648. Cf. *Pol* III xiv-xviii.

1649. «Independiente» (aquí, desde el punto de vista económico) = «*autárkhēs*»; cf. la nota 104.

1650. Como el «arconte rey» de Atenas, título honorífico, que solo tenía del antiguo monarca algunas atribuciones religiosas y presidía el Areópago. Cf. *Pol* VI ii 1317b41-1318a3.

1651. En la tiranía es más manifiesto que en la timocracia que es el peor de todos los sistemas políticos.

1652. Cf. *Top* III ii 117b2-5; *Pol* IV ii 1289a38-39.

en tirano. Y de la aristocracia [se pasa] a la oligarquía¹⁶⁵³ a causa de la maldad de los gobernantes, que reparten las cosas de la ciudad no ajustándose al mérito, [se asignan] a sí mismos todos los bienes, o la mayoría de ellos, y [conceden] los cargos siempre a los mismos [hombres], porque lo que es 15 timan por encima de todo es enriquecerse; por tanto, gobiernan unos pocos y malvados en lugar de los mejores. Y de la timocracia [se pasa] a la democracia;¹⁶⁵⁴ estos [sistemas] son, en efecto, colindantes, pues también la timocracia pretende ser [un gobierno] de la muchedumbre; [en ella] son iguales todos los [que ocupan el mismo lugar] en el censo.

Con todo, la democracia es la menos mala,¹⁶⁵⁵ pues se 20 desvía poco de la especie del sistema político.¹⁶⁵⁶ Los sistemas políticos se transforman, pues, sobre todo de ese modo, pues de ese modo cambian en la medida mínima y más fácilmente.

Uno puede hallar símiles y, por así decirlo, modelos de ellos en la familia, pues, por una parte, la comunidad del padre con los hijos tiene la configuración de una monarquía 25 (pues el padre se ocupa de los hijos; por eso Homero llama «padre» a Zeus;¹⁶⁵⁷ la monarquía tiende, en efecto, a ser un gobierno paternal).¹⁶⁵⁸ En cambio, entre los persas el [gobierno] del padre es tiránico, pues [los padres] tratan a los hijos como esclavos, y también es tiránico el [gobierno] del amo sobre los esclavos (pues en él se hace lo que es conveniente para el amo; este [gobierno] manifiestamente es correcto, 30 pero el persa, equivocado, pues el gobierno sobre los que

1653. Cf. *Pol* IV iv 1290b19.

1654. Cf. *Pol* IV iv 1290b17.

1655. La menos mala de las desviaciones. Cf. *Pol* IV ii 1289b2.

1656. Del «sistema político» (*politeía*) en el sentido específico de esa palabra, esto es, de la timocracia; cf. *supra* a34-35.

1657. Por ejemplo, en *Iliada* I 554 y en muchísimos otros lugares de los poemas homéricos.

1658. Cf. *Pol* I xii 1259b10-17. He agregado el paréntesis.

son diferentes [debe ser] diferente).¹⁶⁵⁹ La [comunidad] del marido y la mujer manifiestamente es aristocrática, pues el marido gobierna de acuerdo con el mérito y en las cosas en que un marido debe [gobernar], pues todo lo que cuadra a la
 35 mujer se le confía a esta, pero si el marido es señor de todas las cosas, se pasa [de la aristocracia] a la oligarquía, pues lo
 1161a hace contra el mérito, y no en tanto [es] superior. A veces gobiernan las mujeres si son herederas;¹⁶⁶⁰ esos gobiernos no son, por cierto, según la virtud, sino en razón del dinero y del poder, como en las oligarquías. La [comunidad] de los hermanos ofrece un aspecto timocrático, pues [los hermanos]
 5 son iguales, salvo en la medida en que distan en la edad; por eso, cuando difieren mucho en edad, la amistad ya no es fraternal. La democracia [se da] sobre todo en las familias sin amo (pues allí todos están en un pie de igualdad) y en las que el que gobierna es débil y todos disponen de licencia [para hacer lo que quieran].

XI

13 En cada uno de los sistemas políticos se manifiesta la
 10 amistad en la medida en que [se manifiesta] la justicia. La de un rey hacia los súbditos [se manifiesta] en la superioridad de la acción benéfica,¹⁶⁶¹ pues les hace bien a los súbditos si, siendo bueno, se preocupa por ellos a fin de que estén bien,
 15 como el pastor [se preocupa] por sus ovejas. Por eso Homero llamó a Agamenón «pastor de hombres».¹⁶⁶² De esa clase es

1659. Cf. *Pol* I xiii 1260a9-14.

1660. A las mujeres casadas cuyo padre había muerto sin dejar hijos se les reconocían derechos especiales, entre ellos el de conservar la herencia, de la cual el marido era solo administrador.

1661. Del rey hacia los súbditos, y que estos no pueden igualar.

1662. En *Ilíada* II 243 y en muchísimos otros lugares de ese poema.

también la [amistad] paterna, solo que difiere en la magnitud de los beneficios, pues [el padre] es causa de la existencia (que es considerada el mayor bien) y de la crianza y la educación [de los hijos]; esas cosas les son reconocidas también a los antepasados. Por naturaleza el padre tiene autoridad para gobernar a los hijos, los antepasados a los descendientes y el rey a los súbditos. Esas formas de amistad suponen superioridad;¹⁶⁶³ por eso también se honra a los padres.¹⁶⁶⁴ 20 En estos casos lo justo no es, por tanto, lo mismo [para ambas partes], sino que se ajusta al mérito [de cada una], pues la amistad [que las une] es también así.

La del marido respecto de la mujer es la misma amistad que [se da] en la aristocracia, pues se ajusta a la virtud, y al mejor [le toca] más de bien, y a cada uno, lo que corresponde; y lo justo [entre ellos es] también así.

La [amistad] de los hermanos es comparable con la [amistad] de los camaradas: son, en efecto, iguales y de la 25 misma edad, y en la mayoría de los casos los de esa clase tienen afectos y caracteres semejantes. La [amistad que se da] en la timocracia se parece a ella, pues [en ese sistema] los ciudadanos quieren ser iguales y equitativos; el gobierno es, desde luego, por turno y en un pie de igualdad, y así es, por tanto, también la amistad. 30

En las desviaciones,¹⁶⁶⁵ así como apenas se da lo justo, también [se da apenas] la amistad, y en grado mínimo en la peor, pues en la tiranía se da poco o nada de amistad; en efecto, allí donde el gobernante y el gobernado nada tienen en común, no [hay] amistad, pues tampoco [se da] lo justo, como [no se da] en la relación del artesano con la herra-

1663. De una de las partes respecto de la otra.

1664. Los honores compensan la diferencia que conlleva la superioridad del beneficio que el hijo ha recibido de ellos.

1665. Esto es, en las formas desnaturalizadas de los sistemas políticos «normales»; cf. la nota 1646.

10 mienta, en la del alma con el cuerpo¹⁶⁶⁶ ni en la del amo con
 1161b el esclavo; todas esas cosas reciben, por cierto, un cuidado
 de parte de sus usuarios, pero para con las cosas inanimadas
 no hay amistad, ni justicia. Tampoco para con el caballo o el
 buey, ni para con el esclavo en tanto esclavo, porque no se
 tiene nada en común. El esclavo es un instrumento anima-
 5 do,¹⁶⁶⁷ y el instrumento un esclavo inanimado; no es posible,
 por tanto, la amistad con él en tanto esclavo, pero [sí] en
 tanto ser humano, pues se admite que todo ser humano tiene
 cierta relación de justicia con todo el que es capaz de com-
 partir una ley y una convención, y, por tanto, una amistad,
 en la medida en que es un ser humano. Aun en las tiranías,
 por tanto, se dan, en pequeña medida, las amistades y lo
 10 justo, pero en las democracias en una medida muchísimo
 mayor, pues los [ciudadanos], por ser iguales, tienen muchas
 cosas en común.¹⁶⁶⁸

XII

14 Toda amistad se basa, pues, en una comunidad, como
 hemos dicho,¹⁶⁶⁹ pero uno podría poner aparte la [amistad]
 de parentesco y la de camaradería. La de los conciudadanos,
 la de los miembros de una misma tribu, la de compañeros
 de navegación y todas las de esa clase, parecen más bien
 asociativas,¹⁶⁷⁰ pues es manifiesto que existen como en virtud

1666. La del cuerpo como instrumento del alma es una conocida metáfora de procedencia platónica.

1667. Cf. *Pol* I iv 1253b27-32.

1668. Tal apreciación positiva de un aspecto de la democracia no deja de estar en cierta tensión con la valoración general de ese sistema político en la visión de Aristóteles.

1669. *Supra* ix 1159b29-32.

1670. «Asociativas» = «*koinonika*»; cf. la nota 1634.

de una especie de acuerdo.¹⁶⁷¹ Entre ellas podría clasificarse 15
 también la de hospitalidad.¹⁶⁷²

La [amistad] de parentesco presenta varias formas, pero
 dependen todas de la paterna,¹⁶⁷³ pues los padres aprecian a
 sus hijos como a cosa que es de ellos mismos, y los hijos a los
 padres como cosa que procede de aquellos. Pero, por una par-
 te, los padres saben [que los hijos proceden] de ellos más de lo 20
 que los engendrados [saben] que [proceden] de aquellos; por
 otra parte, aquello de lo que [se procede] está unido con lo
 engendrado más estrechamente que lo originado con el agen-
 te, pues lo que [sale de una cosa] es propio de [la cosa] de la
 que [procede] (por ejemplo, un diente, un pelo o lo que fuere,
 del que lo tiene); en cambio, para aquello, la cosa de la cual
 [procede], no es [suya] en absoluto, o lo es menos. Y también
 [hay una diferencia] en la cantidad de tiempo, pues los unos
 aman a los otros apenas [estos] nacen, pero los otros [aman] a
 sus padres solo con el paso del tiempo, al adquirir conciencia 25
 y percepción. A partir de esas [razones] resulta evidente tam-
 bién por qué las madres aman más.

Así pues, los padres aman a sus hijos como a sí mismos
 (pues los [que proceden] de ellos [son], al tener una exis-
 tencia separada,¹⁶⁷⁴ como «otros ellos»); y los hijos [aman]
 a los padres como engendrados por ellos; y los hermanos
 [se aman] mutuamente por haber sido engendrados de 30
 los mismos [padres], pues la identidad en la relación con
 estos hace [de ellos] la misma cosa en su relación mutua;
 por eso se dice: «la misma sangre», «[la misma] raíz» y
 cosas de esa clase. Son, en efecto, la misma cosa en cierto

1671. Esto es, ostentan una índole convencional o artificial que las diferencia de la amistad de parentesco y de la de camaradería, que son naturales. Acerca de la distinción entre la naturaleza y la convención, cf. *supra* I iii 1094b14-19 y V v 1134b18-1135a5.

1672. Cf. *supra* iii 1156a31 y la nota 1568.

1673. Esto es, de la amistad entre padre e hijo.

1674. Esto es, al ser individuos distintos.

modo, aunque con [existencias] separadas.

Tienen mucho peso en la amistad la crianza en común y el tener más o menos la misma edad, pues «el coetáneo [se complace con] el coetáneo»,¹⁶⁷⁵ y «los de iguales hábitos son camaradas». Por eso la [amistad] de los hermanos se asemeja a la de los camaradas. El vínculo de los primos y de los demás parientes deriva de eso, pues proceden de los mismos, y unos son más propios y otros más extraños según estén cerca o lejos del fundador de la familia.

La amistad¹⁶⁷⁶ de los hijos hacia los padres <y la de los hombres hacia los dioses>¹⁶⁷⁷ es como [una amistad] hacia lo que es bueno y superior, pues han producido los bienes más grandes; son, en efecto, causas de la existencia, de su crianza y, una vez nacidos, de su educación. La amistad de esa clase conlleva más placer y utilidad que la [amistad] con los extraños, en la medida en que la vida con aquellos es también más en común.

En la [amistad] de los hermanos se dan las mismas cosas que en la de los camaradas, sobre todo entre los buenos, y en general entre los semejantes, en la medida en que [los hermanos] están unidos entre sí más íntimamente, y se aman los unos a los otros desde el nacimiento, y en la medida en que se asemejan más en sus caracteres los que [proceden] de los mismos [padres], se criaron juntos y fueron educados de modo semejante. La prueba del tiempo es la más amplia y la más firme. Entre los demás parientes las relaciones de amistad son proporcionales.¹⁶⁷⁸

1675. Antiguo proverbio citado por Platón en *Fedro* 240c y en otros lugares, y por Aristóteles también en *Rhet* I xi 1371b15.

1676. Aquí, como en otras ocurrencias, «*philia*» podría ser traducida como «amor».

1677. Estas palabras son vistas por algunos editores como una interpolación, sobre todo porque *supra* vii 1158b34-36 se ha dicho que no es posible una amistad entre el hombre y el dios.

1678. Proporcionales al grado de familiaridad.

Se admite comúnmente que la amistad entre marido y mujer es por naturaleza, pues el ser humano está por naturaleza más dispuesto para la vida en pareja que en una comunidad política, por cuanto la comunidad doméstica es más originaria y más necesaria que la política,¹⁶⁷⁹ y la procreación, una cosa más en común con los animales.¹⁶⁸⁰ Aho-
ra bien, mientras que en los demás [animales] la comunidad llega solo a eso,¹⁶⁸¹ los seres humanos no conviven solo con vistas a la procreación sino también con vistas a las cosas [necesarias] para la existencia. En efecto, desde el comienzo las funciones están divididas, y son diversas las del varón y las de la mujer. Se asisten, pues, el uno al otro poniendo lo propio a disposición común. Por esas [causas] se admite que en esa amistad se dan lo útil y lo placentero, pero también²⁵ puede ser [una amistad] a causa de la virtud si son buenos, pues cada uno de los dos tiene su virtud, y pueden hallar agrado en tal cosa.¹⁶⁸² Y se admite que los hijos son un vínculo [entre el hombre y la mujer]; por eso los que no tienen hijos se separan más fácilmente, pues los hijos son un bien común a ambos, y lo común une.

Establecer cómo debe vivir el marido en su relación con³⁰ la mujer o, en general, el amigo en su relación con el amigo, manifestamente no es nada distinto de [establecer] cómo [es] justo [que lo hagan]. Pues es manifiesto que no es lo mismo lo justo para un amigo en su relación con el amigo¹⁶⁸³ [que en su relación] con el extraño, con el camarada y con el condiscípulo.

1679. Cf. *Pol* I ii 1252a26-30; 1253a18-29.

1680. Algo más en común que la tendencia del hombre a asociarse.

1681. Al fin del apareamiento; cf. *GA* III ii 753a7-17.

1682. Por tanto, en el matrimonio pueden darse los tres factores de la amistad: la utilidad, el placer y la virtud; cf. *supra* ii 1155b18-19.

1683. Pareciera que «amigo» vale aquí en el sentido de la amistad natural del parentesco.

XIII

15 Puesto que las formas de la amistad son tres, como he-
 35 mos dicho al comienzo,¹⁶⁸⁴ y en cada una [de ellas] los ami-
 gos están en unos casos en relación de igualdad y en otros
 en relación de superioridad¹⁶⁸⁵ (pues son amigos no solo
 1163b [hombres] igualmente buenos sino también uno mejor de
 otro peor, y de igual modo¹⁶⁸⁶ [se son] agradables [el uno al
 otro] o [son amigos] por lo útil igualándose o difiriendo en
 los beneficios), los que son iguales deben, de acuerdo con
 esa igualdad, igualarse en el amor y en las demás cosas,¹⁶⁸⁷
 y los desiguales [deben] devolver [los beneficios] en forma
 proporcional a la superioridad.¹⁶⁸⁸

5 Solo o sobre todo en la amistad basada en lo útil hay
 acusaciones y recriminaciones; y ello es comprensible, pues
 los que son amigos a causa de la virtud están dispuestos a
 hacerse el bien el uno al otro (pues eso es propio de la virtud
 y de la amistad), y para los que rivalizan en eso no hay acu-
 10 saciones ni disputas, pues nadie se molesta con el que lo ama
 y le hace el bien, sino que, si es agradecido, lo compensa be-
 neficiándolo a su vez. Y el que supera [al otro en beneficios],
 no podría, al alcanzar [aquello] a lo que aspira, hacer repro-
 ches al amigo, pues cada uno [de los dos] apetece el bien. No
 [las hay] en absoluto tampoco en los [que son amigos] por
 placer, pues a ambos se les da al mismo tiempo lo que apete-
 cen, si se complacen en pasarla juntos: se mostraría ridículo
 15 el que acusase [al otro] porque no lo complace, puesto que le
 es posible no pasar el tiempo juntos.

1684. *Supra* iii 1156a6-10.

1685. De superioridad de uno de los amigos respecto del otro.

1686. Esto es, como se expresa a continuación, según una doble po-
 sibilidad análoga a la que se acaba de indicar.

1687. Esto es, también en el placer y en la utilidad.

1688. Esto es, deben compensar con afecto la falta de proporción
 entre lo que reciben y lo que dan en materia de placer o de utilidad.

En cambio, la amistad a causa de lo útil se caracteriza
 por las recriminaciones, pues los que se tratan en razón del
 provecho siempre reclaman más y creen recibir menos de lo
 que les corresponde; y lanzan el reproche de que no obtie-
 nen tanto cuanto necesitan, a pesar de que lo merecen. Por
 su parte, los que benefician no pueden abastecer tanto cuan- 20
 to los beneficiados reclaman.

Todo indica que tal como lo justo tiene dos formas: lo
 [justo] no escrito y lo [justo] según la ley,¹⁶⁸⁹ una forma de
 la amistad basada en la utilidad es ética, y otra, legal.¹⁶⁹⁰ Así
 pues, hay acusaciones sobre todo cuando [las partes] no es-
 tablecen la relación y la resuelven¹⁶⁹¹ según la misma [forma 25
 de amistad]. La legal, la [que reposa] en acuerdos expresos,
 es o enteramente mercantil, de una mano a la otra,¹⁶⁹² o más
 generosa en el tiempo, aunque sobre la base de un acuerdo
 en cuanto a qué [ha de darse] a cambio de qué.¹⁶⁹³ En ella
 la deuda es clara y sin ambigüedades, pero tiene el aplaza-
 miento¹⁶⁹⁴ como componente amistoso. Por eso en algunos
 [pueblos] no hay proceso judicial por ellas, sino que se pien- 30
 sa que los que establecen acuerdos de buena fe deben resig-
 narse.¹⁶⁹⁵ La [forma] ética no reposa en acuerdos expresos,

1689. Las nociones corresponden a la distinción entre la ley natural
 y la ley positiva. Cf. *supra* V vii 1134b18-1135a3 y la nota 860.

1690. Y suponen respectivamente una obligación moral y una obli-
 gación legal.

1691. Se ha señalado la posibilidad de que los verbos empleados
 por Aristóteles («*synallátein*» y «*dialýein*»), traducidos arriba como
 «establecer una relación» y «resolverla», tengan aquí el sentido jurí-
 dico técnico de «acordar un contrato» y «disolverlo» (y esto último,
 ya sea cumpliéndolo o desconociéndolo).

1692. Esto es, la de la venta al contado.

1693. Se trata, pues, de un intercambio, pero como se basa en la
 buena fe y en la confianza, no reviste el carácter más formal e inte-
 resado de una transacción comercial.

1694. El aplazamiento del pago o de la devolución.

1695. En caso de no recibir el pago o la devolución. – Cf. Platón,

sino que se hace un regalo, o el [beneficio] que fuere, como a un amigo; pero se exige que se dé lo mismo, o más, no como quien dio, sino como quien prestó, y como [la relación] no se estableció y resolvió de la misma manera,¹⁶⁹⁶ se harán reciprocaciones. Eso ocurre porque todos, o la mayoría, quieren³⁵ lo noble pero prefieren el provecho. Es noble hacer el bien sin el propósito de recibir retribución, y provechoso recibir el beneficio.

Por tanto, si se puede, se debe retribuir por el valor de los [beneficios] que se recibieron <y [hacerlo] por propia iniciativa>¹⁶⁹⁷ (pues no hay que hacer a nadie amigo contra su voluntad; por tanto, si uno cree que al principio erró y recibió un beneficio de quien no debía —pues no [lo recibía] de un amigo ni se lo hacía por el hecho de hacerlo—,¹⁶⁹⁸ se debe disolver [la relación] haciendo un beneficio como si [aquella reposara] en un acuerdo expreso). Y uno podría haber aceptado¹⁶⁹⁹ retribuir más tarde [el beneficio] si pudiese; y si no pudiese, tampoco el que [lo] dio [se lo] reclamaría. De modo que, si es posible, se [lo] debe retribuir, pero se debe examinar, al principio, de quién se recibe un beneficio y por qué, a fin de admitirlo o no sobre esa base.

¹⁰ Es objeto de debate si se debe medir [el beneficio] por el provecho del beneficiado, y hacer su retribución según él, o por el gasto del que lo hace. Pues los beneficiados dicen recibir de los benefactores cosas que para estos eran insignificantes y que [ellos] hubieran podido recibir de otros, rebajando [así su valor]. Los otros, por su parte, [dicen] que [les dieron] las más valiosas de sus posesiones y que no era posible [obtenerlas] de otros, y [que lo hicieron] en situaciones de peligro

República VIII 556a-b.

1696. Cf. la nota 1691.

1697. Palabras que Bywater halla dudosas.

1698. Sino para entablar una amistad basada en la utilidad.

1699. En el momento en que se estableció el compromiso.

o en urgencias así. Pero si la amistad es por causa de lo útil, ¿la medida no es acaso el provecho del beneficiado? Pues este [es] el necesitado, y [el otro] le provee en la suposición de que recibirá lo mismo. La ayuda ha sido, pues, tan grande como el beneficio que ha recibido aquel, y [al otro] se le debe dar, por²⁰ tanto, cuanto se obtuvo, o más, porque es más noble.

En las amistades basadas en la virtud no hay acusaciones, y la medida parece ser la intención del que hace [el beneficio], pues [es] en la elección [donde] está lo determinante de la virtud y del carácter.¹⁷⁰⁰

XIV

También en las amistades en que hay una superioridad¹⁷⁰¹ ¹⁶ se dan diferencias, pues cada una [de las partes] reclama obtener más, y cuando eso ocurre, la amistad se disuelve. Pues el que es mejor piensa que a él le corresponde recibir más, pues al bueno se le asigna más; de igual modo el que es más útil, pues dice que el que no es útil no debe obtener lo mismo, y que si lo que deriva de la amistad no ha de ajustarse al mérito de las obras, será una carga pública,¹⁷⁰² no una amistad, ²⁵ pues piensan que tal como en las asociaciones lucrativas reciben más los que aportan más,¹⁷⁰³ así debe ser también en la amistad. Pero el necesitado y el inferior [piensan] a la inversa, es decir, que es propio del buen amigo proveer a los necesitados. «¿Qué provecho tiene entonces», dicen, «ser amigo del virtuoso o del poderoso si uno no va a gozar de ninguna ventaja?» ³⁵

Se tiene, pues, la impresión de que uno y otro hacen ^{1163b}

1700. Cf. *supra* III ii 1111b5-6.

1701. De una de las partes respecto de la otra.

1702. «Carga pública» = «*leitourgía*»; cf. la nota 619.

1703. Cf. *supra* V viii 1131b29-31.

reclamos correctos, y que a uno y a otro debe tocarle, de la amistad, una parte mayor, aunque no de lo mismo, sino al superior más honores y al necesitado más ganancia. Pues la recompensa de la virtud y del beneficio es el honor, y el
 5 auxilio de la necesidad [es] la ganancia.

Es manifiesto que en los sistemas políticos es también así, pues al que no aporta ningún bien al común no se le hacen honores: lo común¹⁷⁰⁴ se concede al que beneficia al común, y el honor es [del] común. No es posible enriquecerse con los [bienes] comunes y a la vez recibir honores, pues nadie
 10 tolera [recibir] la parte menor en todo; por tanto, al que sufre pérdida de dinero se le conceden honores, y al que acepta presentes, [se le da] dinero; pues el ajustarse al mérito establecerá la igualdad y preservará la amistad, como hemos
 dicho.¹⁷⁰⁵

De esa manera, pues, deben mantener trato los que no son iguales, esto es, el que recibe beneficio en dinero o en virtud debe retribuir con honores, pagando [así] con lo que
 15 puede, porque la amistad pretende lo posible, no lo que se ajusta al mérito, pues, por otra parte, [eso] tampoco es posible siempre; por ejemplo, en los honores dirigidos a los dioses o a los padres, pues nadie podría devolverles lo que merecen; pero se considera [hombre] bueno al que los asiste en la medida de lo posible.¹⁷⁰⁶

Por eso no podría admitirse que le fuera lícito al hijo
 20 repudiar al padre, pero sí al padre [repudiar] al hijo,¹⁷⁰⁷ pues [este], como adeuda, debe pagar; pero nada puede hacer que valga lo que ha recibido [de su padre], de modo que siempre adeuda. Pero aquellos a los que se adeuda tienen la facultad de librar de la obligación; también [la tiene], por

1704. Los bienes públicos que son objeto de la justicia distributiva.

1705. *Supra* vi 1158a26; ix 1159a35-b3; xiii 1162a34-b4.

1706. Cf. *infra* IX i 1164b2-6.

1707. Cosa que la ley en efecto hacía posible.

tanto, el padre. Al mismo tiempo, cabe pensar, tal vez, que nadie rechazaría [a un hijo] a no ser que [este] se excediera en maldad, pues, aparte de la amistad natural [que los une], es humano no rechazar la asistencia.¹⁷⁰⁸ Pero [el hijo], si es
 25 malvado, puede rehuir asistirlo o no poner empeño en ello, pues el común de los hombres quiere recibir beneficios, pero rehúye hacerlos, por considerarlo desventajoso.

Hasta aquí lo que cabe decir, pues, acerca de estas cosas.¹⁷⁰⁹

1708. La asistencia que el hijo puede prestarle al padre. - «Humano» (*anthrōpikón*) en el sentido de «una debilidad que es comprensible en el hombre».

1709. Frase considerada inauténtica por la mayoría de los editores porque el tratamiento del tema de la amistad continúa a lo largo de todo el siguiente libro IX.

LIBRO IX

I

En todas las amistades heterogéneas¹⁷¹⁰ la proporción establece la igualdad [entre las partes] y preserva la amistad, como hemos dicho.¹⁷¹¹ Por ejemplo, en la [amistad] política,¹⁷¹² al zapatero se le da, por el calzado, una retribución de acuerdo con el valor,¹⁷¹³ lo mismo que al tejedor y a los demás. Allí se ha establecido la moneda como medida común, y todas las cosas se refieren, pues, a ella, y se miden con ella.¹⁷¹⁴ En la [amistad] amorosa¹⁷¹⁵ a veces el amante se queja porque, amando él apasionadamente, no se le ama a la vez, aunque, llegado el caso, nada tenga de amable; y

1710. Esto es, en las amistades en las que cada una de las partes está llevada por un motivo distinto del de la otra (por ejemplo, una por el placer y otra por la utilidad), de modo que lo que cada una da y lo que recibe son cosas que difieren en especie.

1711. Cf. VIII vii 1158b26; viii 1159a35-b3; xiii 1162a34-b4; xiv 1163b11.

1712. Literalmente, «en la política» («*en tēi politikēi*»). Se ha defendido la posibilidad de que el sustantivo sobreentendido sea «*koinonía*» (= «comunidad») y no «*philia*» (= «amistad»). En todo caso se trata de la relación que une entre sí a los ciudadanos.

1713. «De acuerdo con el valor» = «*kat'axían*»; cf. *supra* V v 1133a8-11 y las notas correspondientes.

1714. Cf. *supra* V v 1133a19-30 y las notas correspondientes.

1715. Cf. *supra*, VIII iv 1157a6-12.

5 muchas veces el amado [se queja] porque, prometiéndole [el amante] primero todo, ahora nada cumple. Tales cosas ocurren toda vez que el uno ama al amado a causa del placer y el otro al amante a causa de lo útil y ninguno de los dos obtiene esas cosas. Pues por tener la amistad esas causas se produce su disolución toda vez que no se da aquello con vistas a lo cual se amaba; pues no se apreciaban ellos, sino [que apreciaban] sus atributos, que no son estables; por eso tampoco las amistades tienen esa cualidad. En cambio, la de los caracteres, por ser de por sí, persiste, como hemos dicho.¹⁷¹⁶

Surgen diferencias cuando [los amigos] obtienen cosas diversas y no las que deseaban, pues no lograr aquello a 15 que se aspira, es similar a no obtener nada. Como el que prometió al citarista [darle] tanto más cuanto mejor cantase, pero cuando a la mañana siguiente [el citarista] le reclamó lo prometido, [el otro] le dijo que le había retribuido placer con placer.¹⁷¹⁷ Ahora bien, si uno y otro hubiesen querido eso, habría sido satisfactorio, pero si uno [quería] placer y 20 el otro ganancia, y el uno tuvo [lo que quería] y el otro no, no se cumple bien la [base de] la asociación, pues [uno] se consagra a lo que de hecho necesita, y con vistas a ello está dispuesto a dar por su parte.

Pero ¿a cuál le corresponde fijar el valor [del beneficio]? ¿Al que lo hace primero o al que primero lo recibe? Pareciera que el que lo hace primero se lo confía al segundo.¹⁷¹⁸ Es 25 lo que, dicen,¹⁷¹⁹ hacía Protágoras, esto es: cuando enseñaba lo que fuere, invitaba al alumno a que estimase cuánto valía

1716. Cf. *supra* VIII iii 1156b7-12; iv 1157a3-16.

1717. Esto es, había le pagado el placer de escucharlo con el placer de esperar una buena paga o el placer de ejecutar con el placer de escuchar. El protagonista del hecho habría sido Dionisio, el tirano de Siracusa.

1718. Deja en sus manos determinar el valor del beneficio y, por tanto, el de la retribución por hacer.

1719. Cf. Platón, *Prot* 328b-c.

en su opinión ese conocimiento, y aceptaba ese tanto. Pero en este orden de cosas a algunos les agrada eso de «al varón, el salario».¹⁷²⁰ Pero es comprensible que los que reciben el dinero por adelantado y después, por la exageración de sus promesas, no hacen nada de lo que dijeron, se expongan a 30 recriminaciones, pues no llevan a término lo que acordaron. Los sofistas están acaso forzados a hacerlo,¹⁷²¹ porque nadie les daría dinero a cambio de lo que saben.

Así pues, es comprensible que esos, por no hacer las cosas por las que recibieron salario, sean objeto de recriminaciones. Pero en los casos en que no hay convenio acerca del servicio, hemos dicho¹⁷²² que los que dan por ellos 35 mismos,¹⁷²³ están exentos de recriminación (pues tal es la amistad basada en la virtud), y la devolución se debe estimar 1164b según la intención (pues esta es propia del amigo y de la virtud).¹⁷²⁴ Así parece ser también para los que compartieron la filosofía, pues su valor no se mide en dinero, y no podría haber un honor que se le equiparase, sino que acaso basta con lo posible, como en el caso de los dioses y de los padres.¹⁷²⁵ 5

Cuando, en cambio, la dación no es de esa clase sino por causa de algo, la devolución acaso deba ser la que ambos consideren adecuada al valor; pero si eso no ocurriera, se diría que no solo es necesario sino también justo que lo determine el que ya ha recibido [el beneficio], pues si [el 10 otro] recibe tanto provecho cuanto aquel obtuvo o el precio que hubiera aceptado por el placer [que recibió], obtendrá

1720. Alusión a Hesíodo, *Trabajos y días*, 370: «Debes dar al varón amigo el salario convenido».

1721. Están forzados a pedir el pago por adelantado.

1722. *Supra*, en VIII xiii 1162b6-13.

1723. Esto es, cada uno de ellos en razón del otro, y no con miras a otra cosa o a una devolución.

1724. Cf. *supra* III ii 1111b5-6; VIII xiv 1163a22-23, e *infra* X viii 11178a34-b3.

1725. Cf. *supra* VIII xiv 1163b16-18.

de él¹⁷²⁶ el precio [debido]. También en el caso de las mercancías se ve que es así; y en algunos lugares hay leyes que prohíben que haya procesos judiciales por contratos voluntarios,¹⁷²⁷ en la idea de que debe llegarse, con aquel en quien
 15 se ha confiado, a una resolución [del contrato] en la misma forma en que se estableció con él la asociación.¹⁷²⁸ Suponen, en efecto, que es más justo que fije el valor aquel en quien se confió y no el que confió. Pues la mayoría de las veces no evalúan igual los que poseen [una cosa] y los que [la] quieren obtener, pues a todos les parece que las que les pertenecen y las que dan, valen mucho; con todo, la retribución se hace
 20 en el valor que fijan los que reciben y acaso no se [la] deba apreciar en lo que a uno le parece que vale cuando [la] posee, sino en lo que [la] valoraba antes de poseer[la].

II

2 También encierran una dificultad [cuestiones] tales como si se le debe conceder al padre todo y obedecerse en todo, o si, cuando se está enfermo, se debe confiar en el médico,¹⁷²⁹ y elegir como comandante al de más pericia bélica;¹⁷³⁰ de igual
 25 modo, si se debe servir más a un amigo que a un [hombre] virtuoso, y retribuirle el favor a un benefactor más que hacérselo a un camarada si no son posibles ambas cosas.

¿No es verdad que no es fácil determinar con precisión las [cuestiones] de esa clase? Pues las diferencias que presentan

1726. Del que recibió primero el beneficio. – Cf. *supra* VIII xiii 1163a16-21.

1727. Cf. *supra* VIII xiii 1162b29-31.

1728. La autenticidad de las líneas que siguen hasta el final del capítulo ha sido puesta en duda.

1729. Confiar en sus indicaciones más que en las del padre de uno.

1730. Aunque no sea un hombre virtuoso. Cf. *Pol* V ix 1309a33-b3.

son muchas y variadas tanto en magnitud y pequeñez cuanto en nobleza y necesidad [de los favores o los servicios].

No es incierto que no debe concederse todo a la misma ³⁰ persona; y que las más de las veces se deben retribuir los beneficios más bien que complacer a camaradas, y devolverse el dinero a quien se le debe más bien que dárselo al camarada. Pero tal vez eso no sea así siempre. Por ejemplo, el que fue rescatado de los piratas, ¿debe rescatar a su vez al que lo rescató, sea este quien fuere (o se le debe devolver ³⁵ [el beneficio] si lo reclama y no ha sido capturado) o debe rescatar a su padre? Se diría, en efecto, que más bien [debe ^{1165a} rescatar] a su propio padre.

Pues bien, como hemos dicho,¹⁷³¹ en general se debe pagar la deuda, pero si el dar aventaja en nobleza y en necesidad,¹⁷³² debemos inclinarnos por él, pues a veces no es ⁵ siquiera equitativo corresponder al servicio que se recibió primero toda vez que el uno le hizo un bien a quien sabía virtuoso, pero la retribución es para quien [el beneficiado] piensa que es un malvado. Pues a veces tampoco uno le debe hacer a su vez un préstamo al que antes le prestó; en efecto, el uno prestó a quien es honesto, pensando que le sería devuelto; el otro, en cambio, no espera que [el primero, que es] un malvado se lo devuelva. Si en verdad es así, la ¹⁰ exigencia [de reciprocidad] no es equitativa; y si no es así, pero [las partes] lo creen, no podría opinarse que se actúa absurdamente.¹⁷³³ Como hemos dicho a menudo,¹⁷³⁴ las argumentaciones acerca de las pasiones y las acciones tienen la misma precisión que las cosas a que se refieren.

Así pues, no es incierto que no se les deben conceder las mismas cosas a todos ni todas al padre, como tampoco a ¹⁵

1731. *Supra*, en el párrafo precedente, 1164b31-1165a2.

1732. Al pago de la deuda.

1733. Al negarse el préstamo.

1734. *Supra* en I iii 1094b11-27; vii 1098a26-33; II ii 1104a1-9.

Zeus se le sacrifica [todo]. Como a los padres, a los hermanos, a los camaradas y a los benefactores [se les deben] cosas distintas, a cada uno se le deben conceder las que le son propias y acordes. Y así se ve que obran [los hombres], esto es, a las bodas invitan a los parientes, pues con esos se tiene en común la estirpe y, por tanto, los actos que incumben a ella, y por lo mismo piensan que a los funerales deben asistir más que nadie los parientes. Y cabe pensar que [los hijos] les deben proporcionar alimento sobre todo a los padres,¹⁷³⁵ a título de deudores, y por ser más noble proporcionárselo a las causas de la existencia que a uno mismo. A los padres también [se les deben conceder] honores, como a los dioses, pero no toda forma de honor, pues tampoco [se le debe tributar] el mismo [honor] a un padre y a una madre (ni, por otra parte, el del sabio o el del comandante), sino el paterno, y, de igual modo, [a la madre,] el materno.

Y también a todo anciano [le debemos conceder] honores según la edad, poniéndonos de pie, cediéndoles el asiento¹⁷³⁶ y con actos de esa clase. Por otra parte, entre camaradas y con hermanos [debe haber] expresión franca y comunidad de todas las cosas. Y a los parientes, a los compañeros de tribu, a los conciudadanos y a todos los demás se debe procurar concederles siempre lo que les es propio, y discernir lo que corresponde a cada uno según la familiaridad, la virtud y la utilidad. En el caso de los de la misma clase, ese discernimiento es fácil, pero en el de los de clase diferente, más trabajoso, pero no por eso debe uno abstenerse [de hacerlo], sino que debe hacer la distinción en la medida en que se pueda.

1735. En Atenas esa obligación estaba, además, fijada por la ley.

1736. Cf. Platón, *República* IV 425b; Jenofonte, *Memorabilia* II iii 16.

III

Se plantea una dificultad también en torno de si deshacer o no las amistades con los que no siguen siendo [como eran].^{1165b} ¿Es acaso extraño que [la amistad] con los que eran amigos a causa de lo útil o del placer se deshaga cuando ya no tienen esas cosas? Pues eran amigos de ellas, desaparecidas las cuales es comprensible que no se amen. Pero uno podría formular recriminaciones si [el otro], cuando [en realidad] apreciaba por lo útil o el placer, fingía [hacerlo] por el carácter,¹⁷³⁷ pues, como dijimos al comienzo,¹⁷³⁸ la mayoría de las diferencias entre los amigos se dan cuando no son amigos de la manera en que piensan [serlo]. Así, si uno se engaña y supone que se lo ama por el carácter¹⁷³⁹ cuando el otro no hace nada de esa clase, deberá culparse a sí mismo. Pero si uno se engaña por la simulación del otro, es justo echárselo en cara al que engañó, y más que a los monederos falsos, en la medida en que [en este caso] la maldad afecta a una cosa más estimable.

Mas si se admite [al otro como amigo] en la suposición de que es bueno, pero se vuelve malvado y se lo ve como tal, ¿se lo debe amar aún? ¿O no es posible [hacerlo] si es verdad que no todo es amable sino lo bueno? <Lo> malo no es amable ni se [lo] debe [amar],¹⁷⁴⁰ pues no hay que ser amigo de lo malo¹⁷⁴¹ ni asemejarse al vil, y hemos dicho¹⁷⁴²

1737. Esto es, por la forma de ser o por la virtud como especie de lo amable distinta de lo placentero y lo útil.

1738. *Supra*, en VIII xiii 1162b23-25 o en IX i 1164a13-14.

1739. Cf. la nota 1737.

1740. Los detalles de esta frase son discutidos.

1741. «Amigo de lo malo» = «*philopónēros*»; cf. Teofrasto, *Caracteres* xxix.

1742. *Supra*, en VIII iii 1156b19-21; iv 1157a1-6; v 1157b31-36; viii 1159b1-6.

que lo semejante es amigo de lo semejante.¹⁷⁴³ ¿Acaso se debe deshacer, entonces, [la amistad] en seguida? ¿O no con todos sino [solo] con los que son incurables en su maldad? A los que tienen posibilidad de corregirse¹⁷⁴⁴ se les debe prestar ayuda en su carácter más que en su patrimonio, por cuanto
 20 [eso] es mejor y más propio de la amistad. Mas cabe pensar que quien [la] deshace no hace nada fuera de lugar, pues no era amigo de un [hombre] de esa clase; por tanto, como no puede salvar al [amigo] que cambió, se aparta de él.

Pero si uno permaneciera [como era] y el otro se volviese más bueno y lo aventajase mucho en virtud, ¿Deberá [el primero] tratarlo como amigo? ¿O no es posible? Eso¹⁷⁴⁵ es
 25 particularmente claro en el caso en que la distancia es grande, como [suele ocurrir] en las amistades de la infancia, pues si el uno sigue siendo un niño en su pensamiento, y el otro se convierte en un varón valioso, ¿cómo podrán ser amigos si no hallan agrado, ni alegría ni pena, en las mismas cosas? Ni se darán [esos sentimientos] en su relación recíproca, y, como vimos,¹⁷⁴⁶ sin eso no es posible ser amigos, pues no es
 30 posible convivir. Pero hemos hablado acerca de eso.¹⁷⁴⁷

Entonces, ¿debe uno comportarse respecto de él de manera para nada distinta de [aquella en que lo haría] si jamás hubiera sido amigo? ¿O [no] se debe [más bien] mantener el recuerdo de la familiaridad pasada y, tal como creemos que debemos complacer a los amigos más que a los extraños, de-
 35 bemos de igual modo concederles algo a los que lo fueron, en razón de la amistad anterior, si la disolución [de la amistad] no se produce a causa de un exceso de maldad?

1743. Cf. *supra* VIII i 1155a34.

1744. Probablemente Aristóteles se refiere a los incontinentes; cf. VII viii 1150b29-32.

1745. El hecho de que no sea posible.

1746. Cf. *supra* VIII v 1157b22-24. La expresión «como vimos» está implícita en el tiempo verbal empleado por Aristóteles.

1747. *Supra*, en VIII v 1157b17-26; vii 1158b33-35.

IV

Las disposiciones amistosas¹⁷⁴⁸ hacia los prójimos y por las que se definen las formas de la amistad, parecen provenir de las [disposiciones amistosas] de uno para consigo mismo. Pues se afirma¹⁷⁴⁹ que es amigo [1] el que quiere y hace el bien [real], o el [bien] aparente por causa del otro, y [2] el que quiere que el amigo exista y viva, [y ello] por causa de
 él¹⁷⁵⁰ (eso sienten las madres por los hijos y los amigos que han reñido); otros, [que es amigo] [3] el que pasa el tiempo con uno y [4] elige las mismas cosas o [5] el que comparte el dolor y la alegría con el amigo (y también esto ocurre sobre todo en las madres). Por alguna de esas [disposiciones] defi-
 10 nen, pues, la amistad.

Cada una de ellas se da en la relación del [hombre] bueno consigo mismo (y en los demás, en la medida en que suponen que son tales,¹⁷⁵¹ como hemos dicho,¹⁷⁵² la virtud y el virtuoso son, a lo que parece, la medida de todas las cosas); [el hombre bueno] está, en efecto, [4] de acuerdo consigo mismo y desea sus cosas con el alma toda,¹⁷⁵³ y [1] quiere
 15 para sí el bien [real], y el [bien] aparente, y lo hace (pues es propio del bueno esforzarse por el bien), y [ello] por causa de sí mismo (esto es, en favor de la [parte] dianoética, que, según se admite, es lo que cada uno [de nosotros] en reali-

1748. «Las disposiciones amistosas» = «*tà philiká*». Otras versiones posibles, pero, creo, menos apropiadas, serían «las relaciones de amistad», «los sentimientos de amistad» o «las manifestaciones de amistad».

1749. Las que siguen eran, probablemente, caracterizaciones de la amistad que circulaban entre los platónicos.

1750. Por causa del amigo de quien se desea que exista y viva.

1751. Cf. *infra* 1166b2-6, en este mismo capítulo.

1752. *Supra*, en III vi 1113a25-31; cf. *infra* X v 1176a17-18.

1753. Esto es, hay en él un acuerdo entre la parte desiderativa y la parte racional, de modo que su *psykhé* obra como una totalidad; cf. *supra* I xiii 1102b28.

dad es);¹⁷⁵⁴ y [2] quiere vivir y conservarse, y, más que nada, [conservar] aquello con lo que piensa; porque para el virtuoso existir es un bien, y cada uno quiere los bienes para sí, y nadie elige poseerlos todos habiéndose convertido en otro¹⁷⁵⁵ (pues también Dios tiene ahora el bien), sino a condición de ser lo que él es, sea lo que fuere lo que él sea, y se diría que cada uno [de nosotros] es la [parte] que [en uno] piensa, o más que nada [eso]. El que es así, [3] quiere pasar el tiempo consigo mismo; lo hace con agrado, pues el recuerdo de las acciones realizadas es grato, y la expectativa de las futuras, buena; y las [expectativas que son] así, [son] agradables; su pensamiento abunda en materia de reflexión. [5] Experimenta dolor y alegría sobre todo consigo mismo; pues [le es] doloroso y [le es] agradable lo mismo en todo momento, y no una cosa distinta cada vez, pues, por así decirlo, no puede arrepentirse [de nada].

³⁰ Por tanto, como en el [hombre] bueno se da cada una de esas [disposiciones] en su relación consigo mismo y él está dispuesto hacia el amigo como lo está hacia sí mismo (pues el amigo es «otro yo»), se opina que la amistad consiste en alguna de ellas, y que son amigos aquellos en quienes [esas disposiciones] se dan. Hagamos a un lado por el momento [la cuestión de] si hay o no hay amistad con uno mismo:¹⁷⁵⁶

³⁵ a partir de lo dicho¹⁷⁵⁷ podría pensarse que hay [tal] amistad,
^{166b} en la medida en que [el hombre] es dos o más¹⁷⁵⁸ y porque el

1754. La «[parte] dianoética» (*tò dianoetikón*) y, más abajo (a22-23), «la [parte] que [en uno] piensa» (*tò nooún*), es el intelecto (*noús*). Cf., además, *infra* viii 1168b28-35.

1755. Sigo a Bywater en la omisión de «*ekeino tò genómenon*».

1756. Se la discutirá *infra* a lo largo del capítulo viii de este mismo libro.

1757. La autenticidad y la oportunidad de esta expresión («*ek tón eirēménōn*») han sido puestas en tela de juicio.

1758. Al parecer, en la medida en que su alma está constituida por dos o más «partes». Cf. *supra* I xiii 1102a27-1103a3; V xi 1138b6-13 y las notas correspondientes.

exceso de amistad se parece a la [amistad] consigo mismo.

Es manifiesto, por otra parte, que las [disposiciones] señaladas se dan también en el común de los hombres, por malos que sean. En efecto, en la medida en que se contentan consigo mismos y suponen ser buenos, ¿acaso no participan en ellas? Desde luego, en ninguno de los que son completamente malos e impíos se dan aquellas [disposiciones], ni tan siquiera su apariencia.¹⁷⁵⁹ Casi no se dan tampoco en los malos,¹⁷⁶⁰ porque [4] están en desacuerdo consigo mismos, esto es, desean unas cosas pero quieren otras, como los incontinentes; pues en lugar de los que ellos piensan que son bienes, eligen las cosas placenteras, aun cuando sean nocivas; por su parte, otros,¹⁷⁶¹ por cobardía y pereza, se abstienen de hacer las cosas que piensan que son para ellos las mejores; y los que han cometido muchas acciones terribles y son aborrecidos por su maldad, [2] huyen de la vida y se destruyen a sí mismos. Los malvados buscan con quien pasar los días, pero [3] huyen de sí mismos, pues cuando están solos se acuerdan de sus muchas acciones malas y tienen la expectativa de otras semejantes, pero las olvidan cuando están con otros. Como no tienen nada amable, [1] no experimentan ninguna disposición amistosa respecto de sí mismos. Los de esa clase [5] no comparten ni la alegría ni el dolor consigo mismos, pues su alma se divide en dos partidos;¹⁷⁶² uno [de ellos] se duele, por su maldad, al verse apartado de algunas cosas, y el otro se complace; y uno [lo] arrastra hacia aquí, y otro hacia allá, como si [lo] desgarraran. Y si bien no se puede experimentar dolor y placer a la vez, pasado poco tiempo

1759. Pareciera tratarse de los hombres de naturaleza bestial; cf. *supra* VII v 1148b15-1149a20.

1760. En los malos, por así decirlo, de una maldad humana. Cf. la nota precedente.

1761. Cf. *supra* VII vii 1150a9-b19.

1762. Cf. *supra* I xiii 1102b14-23; Platón, *República* I 352a; IV 442d; IX 586e.

le duele, empero, haber experimentado placer, y querría que
 25 esas cosas no le hubieran resultado placenteras, pues los malos están llenos de arrepentimiento.

Como es manifiesto, pues, el malo no puede estar dispuesto amistosamente ni siquiera hacia sí mismo, porque no tiene nada amable. Así pues, como ese estado es demasiada desdicha, hay que huir de la maldad con todas las fuerzas, e intentar ser bueno, pues de ese modo se puede estar amistosamente dispuesto hacia sí mismo y llegar a ser amigo de otro.

V

5 30 La benevolencia se asemeja a una disposición amistosa,¹⁷⁶³ pero no es, por cierto, amistad, pues benevolencia se puede dar incluso hacia los desconocidos y pasar inadvertida; la amistad, en cambio, no. Hemos dicho estas cosas también más arriba.¹⁷⁶⁴

Pero tampoco es afección,¹⁷⁶⁵ pues no conlleva ni intensidad ni apetito, y la afección se acompaña de esas cosas; además, la afección [se da] con la familiaridad, y la benevolencia [nace] aun repentinamente, como ocurre para con los
 35 competidores de un certamen, pues se es benevolente para con ellos y se los acompaña [en sus deseos], mas no se haría nada con ellos, pues, como dijimos, nos volvemos benevolentes [hacia ellos] de manera repentina; y [los] apreciamos [solo] superficialmente.

Por cierto, [la benevolencia] es como el comienzo de la amistad, como lo es del amor sensual el placer [experimentado] a través de la vista, pues nadie ama de ese modo sino tras
 5 experimentar placer frente a la figura [de la otra persona]; más

1763. «Disposición amistosa» = «*philikòn*»; cf. la nota 1748.

1764. En VIII ii 1155b32-1156a5.

1765. «Afección» = «*phileia*»; cf. VIII ii 1155b28-31.

el que se regocija con esa visión no por eso ama, sino cuando añora al ausente y desea su presencia.¹⁷⁶⁶ Así, tampoco es posible ser amigos sino tras llegar a ser benevolentes [el uno hacia el otro]; pero los que [se] tienen benevolencia no por eso se aman, pues se limitan a querer el bien de esos hacia quienes son benvolentes, y no harían nada con ellos ni se tomarían molestias por ellos. Por eso uno podría decir metafóricamente¹⁷⁶⁷ que [la benevolencia] es una amistad pasiva que al pro- 10 longarse en el tiempo y llegar a la familiaridad se convierte en amistad,¹⁷⁶⁸ y no [en amistad] por utilidad o por placer, pues no hay benevolencia por esas [causas].

Por cierto, el que ha recibido un beneficio y devuelve benevolencia a cambio de lo que ha recibido, hace lo justo; pero el 15 que quiere hacer el bien a alguien con la expectativa de prosperar gracias al otro, no causa la impresión de ser benevolente hacia aquel, sino más bien hacia sí mismo; como tampoco es amigo si asiste a otro por causa de alguna ventaja. En general la benevolencia nace por una virtud o una bondad, cuando a alguien otro le parece noble o valiente o algo de esa clase, como dijimos¹⁷⁶⁹ a propósito de los que compiten en los certámenes. 20

VI

También la concordia¹⁷⁷⁰ se muestra como disposición 6 amistosa;¹⁷⁷¹ por eso no es «coincidencia en la opinión»,¹⁷⁷²

1766. Cf. *Rhet* I xi 1370b19-24.

1767. Esto es, empleando de manera traslaticia, y por tanto no literal, la palabra «amistad».

1768. En sentido literal y estricto.

1769. Poco más arriba, en 1166b35-1167a2.

1770. «Concordia» = «*homónoia*»; cf. *supra* VIII i 1055a24-26.

1771. Cf. la nota 1748.

1772. «Concidencia en la opinión» = «*homodoxia*».

pues esta podría darse aun entre quienes no se conocen entre sí;¹⁷⁷³ ni se dice que estén concordes los que tienen la misma forma de pensar acerca del tema que fuere; por ejemplo, los que [tienen la misma forma de pensar] acerca de los fenóme-
 25 nos celestes (pues el estar concorde acerca de esas cosas¹⁷⁷⁴ no es una disposición amistosa); en cambio, se dice de una ciudad que está concorde cuando [los ciudadanos] tienen la misma forma de pensar acerca de lo que [les] es conveniente, eligen las mismas cosas, y hacen lo que decidieron en común.

Por tanto, concordes están en torno de las acciones posibles y, entre estas, en las de importancia y que conciernen a
 30 ambas [partes] o a todos; por ejemplo, una ciudad [está concorde] cuando a todos les parece bien que las magistraturas sean electivas, o [les parece bien] hacer una alianza con los lacedemonios, o que gobierne Pítaco (mientras también él lo quiera).¹⁷⁷⁵ En cambio, cuando cada uno quiere [gobernar] él, como los [personajes] de *Las Fenicias*,¹⁷⁷⁶ están en discordia.

Pues estar concordes no es pensar uno y otro lo mismo,
 35 no importa lo que fuere, sino [pensar] en lo mismo, como
 1167b cuando el pueblo y los nobles [piensan en] que gobiernen los mejores,¹⁷⁷⁷ pues de esa forma todos obtienen aquello a lo que aspiran.

Es manifiesto, entonces, que la concordia es la amistad política,¹⁷⁷⁸ que es, además, como se la llama, pues se refiere

1773. Cf. *supra* VIII ii 1155b34-1156a3, y, en este mismo libro, iv 1166b31-32.

1774. Esto es, el estar de acuerdo en cuestiones teóricas.

1775. Pítaco de Mitilene (s. VI a. C.) fue elegido como tirano por sus ciudadanos; tras gobernar diez años renunció, contra el parecer de aquellos, a seguir haciéndolo; de ahí la aclaración de Aristóteles. Cf. *Pol* III xiv 1285a30-b1.

1776. Etéocles y Polinices en la tragedia de Eurípides. Ambos pretenden el trono de Tebas, y por eso se suscita la guerra.

1777. El partido aristocrático.

1778. O «amistad civil» o «entre los ciudadanos»: «*politikḗ philía*».

a lo que es conveniente y a lo que atañe a la vida.

Una concordia así se da en los [hombres] buenos, pues 5
 estos se hallan concordes consigo mismos y entre sí, porque están, por así decirlo, apoyados sobre las mismas cosas¹⁷⁷⁹ (sus propósitos son constantes y no fluyen y refluyen como las aguas de un estrecho);¹⁷⁸⁰ quieren las cosas justas y convenientes, y aspiran a ellas en común. En cambio, los malos no son capaces de estar concordes salvo por poco 10
 tiempo, como tampoco [son capaces] de ser amigos, pues en los beneficios aspiran a más de lo que se debe,¹⁷⁸¹ y se quedan atrás en los esfuerzos y en las cargas públicas.¹⁷⁸² Y como cada uno quiere esos [beneficios] para sí, pone trabas y estorba al prójimo, y al no mirarse al [bien] común, este se destruye. El resultado es, entonces, que están en discordia y se obligan unos a otros a realizar actos justos, pero sin 15
 querer [realizarlos] ellos mismos.

1779. La expresión «*epì tòn autòn óntes hōs eipein*» (= «están, por así decirlo, apoyados sobre las mismas cosas») es un tanto vaga y ha sido interpretada diversamente. Se ha supuesto la elipsis de «*gnōmōn*» o «*agkyrōn*», con lo que se tendría, literalmente: «están [...] sobre las mismas formas de ver» o «están [...] sobre las mismas anclas». Es posible también que el «*epì*» más genitivo exprese la dirección, con lo que se tiene: «están, por así decirlo, [vueltos] hacia las mismas cosas». El giro «por así decirlo» («*hōs eipein*») implica, en todo caso, que las palabras que le preceden tienen un sentido más bien figurado, como la frase que sigue en el paréntesis.

1780. Si en lugar de «*euripos*» (= «[las aguas de un] estrecho») se lee «*Éuripos*», entonces puede tratarse del Euripo, esto es, del brazo de mar que separa Eubea de Beocia, famoso por los movimientos de flujo y reflujo. Cf. Platón, *Fedón*, 90c.

1781. Lo cual es una forma de injusticia: «más de lo que se debe» = «*pleonexia*», esto es, la condición de «*pleonēktēs*»; cf. V i 1129a32 y la nota 733.

1782. «Cargas públicas» = «*leitourgiai*»; cf. la nota 619.

VII

7 Se admite que los benefactores aman a los beneficiados más que los que recibieron favores a los que se los hicieron, y, en la idea de que eso sucede en contra de la razón, se busca explicarlo.¹⁷⁸³

20 Pues bien, los más son del parecer de que unos son deudores y otros son acreedores, y que, por tanto, tal como en los préstamos de dinero los deudores quieren que no existan los acreedores, y, en cambio, los que prestaron incluso se inquietan por la supervivencia de los deudores, así los que beneficiaron quieren que los que recibieron los favores existan, para que les manifiesten su gratitud, mientras que para los otros la
25 retribución no es motivo de inquietud.¹⁷⁸⁴ (Epicarmo acaso diría que dicen eso porque «miran desde el lado malo»,¹⁷⁸⁵ pero parece humano,¹⁷⁸⁶ pues el común de los hombres es olvidadizo, y aspira más a recibir beneficios que a hacerlos.)

Pero se creería que la causa es más de índole natural¹⁷⁸⁷ y que el caso de los prestamistas no es similar.¹⁷⁸⁸ Pues [en
30 estos] no hay afección hacia aquellos,¹⁷⁸⁹ sino deseo de que sobrevivan al fin del cobro; en cambio, los que han hecho favores aman, esto es, aprecian, a los que los recibieron, aunque no les sean útiles en nada ni puedan llegar a serlo en el futuro.¹⁷⁹⁰

[1] Eso ocurre también en el caso de los artistas, pues todo
35 [artista] ama a su propia obra más de lo que la obra lo amaría

1783. Cf. *Rhet* I xiii 1374b17-18.

1784. Parece oportuno aislar en un paréntesis las líneas que siguen.

1785. Epicarmo, fr. 146.

1786. Cf. la nota 1708.

1787. Cf. *supra* VIII i 1155b1-2 y la nota 1541.

1788. No es similar al que ahora se considera.

1789. Hacia los deudores, mencionados mucho antes.

1790. En lo que sigue Aristóteles presenta cinco argumentos como alternativa a la explicación anterior.

a él si cobrase vida. Acaso eso ocurre más que en nadie entre
los poetas,¹⁷⁹¹ pues estos aprecian sobremanera a sus poemas, y los aman como a hijos suyos. El caso de los benefactores se asemeja a una cosa así, pues el que recibió el favor es su obra, y la aprecian, por tanto, más que la obra al que la produjo. La causa de ello es que el ser es para todos cosa elegible y amable; y somos en acto (esto es, en el vivir y el actuar), y el que la produjo es, en acto, en cierto modo la obra; ama, por tanto, a la obra porque ama también el ser, y eso es natural, pues la obra revela en acto lo que es en potencia.¹⁷⁹²

[2] Al mismo tiempo, para el benefactor lo que se da en su acción es noble, de modo que se complace con aquel en el que eso [se cumple]; pero para el que recibió el favor nada noble hay en el que lo hizo, sino que, en todo caso, [hay] conveniencia, y eso es menos placentero y amable.¹⁷⁹³

[3] Es placentera, del presente, la actividad; <del futuro, la expectativa,>¹⁷⁹⁴ y del pasado, el recuerdo; lo más placentero, sin embargo, aparte de amable, es lo que se da con la actividad.¹⁷⁹⁵ Ahora bien, al que ha obrado le queda la obra (pues lo noble es duradero), pero para el que fue favorecido, la utilidad pasa; y el recuerdo de los [actos] nobles es

1791. Cf. *supra* IV i 1120b13-14; *Rhet* I xi 1371b21-25.

1792. Como se ve, Aristóteles pone en juego aquí las nociones de potencia (*dýnamis*) y acto, o actividad (*enérgeia*): el benefactor ama al beneficiado porque este es la obra en la que se actualiza su ser de benefactor como tal.

1793. Es menos placentero y amable que lo noble. La nobleza de la acción benéfica solo aparece, pues, desde la perspectiva del que actúa, no desde la del que la recibe, para el cual, como beneficiario, solo es útil.

1794. Estas palabras, admitidas por Bywater, son consideradas por otros editores como una interpolación inauténtica, al igual que la referencia al futuro con que se cierra el párrafo.

1795. Puesto que, de acuerdo con la doctrina expuesta más adelante (cf. X iv), el placer es concomitante de la actividad que se desarrolla sin trabas. En cuanto a la idea básica de [3], cf. *Met* XII vii 1072b16-18.

placentero, pero el de las cosas útiles no [lo] es del todo o lo es menos¹⁷⁹⁶ <mientras que la expectativa parece ser a la inversa>.¹⁷⁹⁷

20 [4] Y la afección es comparable con la producción, y el ser amado con la pasividad, y el amar y las disposiciones amistosas les corresponden a los que sobresalen en la acción.¹⁷⁹⁸

[5] Además, todos aman más lo que se produce con esfuerzo; así, los que hicieron dinero [lo aman más] que los que lo heredaron.¹⁷⁹⁹ Y se considera que recibir favores es cosa que no requiere esfuerzo, mientras que beneficiar es
25 trabajoso. (Por eso las madres aman más a sus hijos [que los padres], pues el parto es más penoso <y saben mejor [que aquellos] que son de ellas>.)¹⁸⁰⁰ Y cabría pensar que eso es propio también de los benefactores.¹⁸⁰¹

VIII

8 Se plantea también la dificultad de si uno debe amarse más a sí mismo que al otro. [1] En efecto, [a] se censura a los que
30 se aprecian ante todo a sí mismos, y se los llama, como nota vergonzosa, «egoístas»,¹⁸⁰² y [b] se piensa que es el [hombre]

1796. Por tanto, el benefactor experimenta placer tanto en el momento de realizar la acción benéfica cuanto más tarde; para el beneficiado, en cambio, solo es placentera la utilidad presente, cuyo recuerdo es menos duradero; y, si las líneas que siguen son auténticas, también experimenta el placer de la expectativa de un beneficio.

1797. Cf. la nota 1794.

1798. Cf. VIII viii 1159a27-b1.

1799. Cf. *supra* IV i 1120b11-14.

1800. Estas palabras suelen ser consideradas un agregado inauténtico.

1801. Cf. *supra* VIII xii 1161b19-29.

1802. «Egoísta» = «*philaútos*», literalmente, «que se ama a sí mismo». La palabra griega no tiene de por sí el sentido negativo que está, empero, en primer plano en esta ocurrencia. Aristóteles procu-

malo el que todo lo hace con vistas a sí mismo, y tanto más cuanto más malvado es (se le echa en cara, por ejemplo, que nada hace desde sí);¹⁸⁰³ en cambio, [c] el bueno [obra] a causa de lo noble, y cuanto mejor es, más lo hace por lo noble y en interés del amigo y hace a un lado lo suyo.

35 Pero los hechos¹⁸⁰⁴ no están en consonancia con esos argumentos, [y ello] no ilógicamente. [2] Pues, dicen, se debe amar más al más amigo, y que más amigo es el que quiere el bien en razón de aquel para quien él quiere [el bien]¹⁸⁰⁵ aun cuando nadie lo sepa, y eso se da sobre todo en la relación de uno consigo mismo, y, por cierto, también todas las demás [disposiciones] por las que se define al amigo. Pues 5 hemos dicho¹⁸⁰⁶ que todas las disposiciones amistosas se extienden de uno mismo a los otros. Y todos los proverbios están de acuerdo [en ello]; por ejemplo, «una sola alma»,¹⁸⁰⁷ «las cosas de los amigos son comunes»,¹⁸⁰⁸ «amistad, igualdad»¹⁸⁰⁹ y «la rodilla está más cerca que la canilla».¹⁸¹⁰ Todas esas cosas se dan más que nada en la relación de uno consigo mismo, pues uno es amigo ante todo de sí mismo, 10

rár restituírle a la «*philautía*» el sentido propio y positivo de «amor a sí mismo», y ve en ella una condición de la amistad.

1803. «Desde sí» = «*aph'heautoû*», expresión cuyo sentido parece ser, en este contexto, «espontáneamente», «sin ser forzado a ello».

1804. «Los hechos» (= «*tà érga*»), que suelen aducirse como la piedra de toque de la teoría; cf. *supra* V iii 1131b18 e *infra* X i 1172a34-35; viii 1179a20-22.

1805. Cf. *supra* VIII ii 1155b31.

1806. *Supra*, en iv 1166a29-33. – En lo que sigue, «disposición amistosa» = «*tò philikón*»; cf. la nota 1748.

1807. Eurípides, *Orestes*, 1046.

1808. Ya citado *supra* en VIII ix 1159b31; cf. la nota 1635.

1809. Ya citado *supra* en VIII v 1157b36; cf. la nota 1601.

1810. Esto es, hay que apreciar más a lo que es más cercano. La frase habría sido dicha por un soldado en la batalla de Queronea para dar cuenta de por qué había preferido auxiliar a un hermano antes que a un primo. Cf. Teócrito XVI 18.

y debe amarse, por tanto, ante todo a sí mismo.

Se plantea, entonces, con razón, la dificultad de cuál de los dos [argumentos]¹⁸¹¹ hay que seguir, puesto que ambos tienen algo de convincente.

Tal vez se deben distinguir los argumentos de esa clase¹⁸¹² y determinar en qué medida y en qué sentido cada uno de ellos dice la verdad. Así pues, si comprendemos qué entiende cada uno de ellos por «egoísta»,¹⁸¹³ [ello] pronto se hará evidente. Así, los que hacen de [esa palabra] un reproche llaman «egoístas» a los que en materia de dinero, honores y placeres corporales se asignan a sí mismos la parte mayor; el común de los hombres apetece, en efecto, esas cosas, y pone su empeño en ellas en la suposición de que son las óptimas, y por eso se las disputan. Por cierto, los que toman para sí de más en esas cosas, se abandonan a los deseos y, en general, a las pasiones y a la [parte] irracional del alma. Tal es el común de los hombres. Por eso la denominación [de «egoísta»] se ha originado a partir del común de los hombres, que es malo. Por tanto, a los que son egoístas en ese sentido se los censura con justicia.

No es incierto que el común de los hombres acostumbra llamar «egoístas» a los que se asignan a sí mismos [una parte mayor de] cosas como esas.¹⁸¹⁴ Pero si alguien se esfuerza por realizar, él más que nadie, acciones justas, moderadas o cualesquiera otras de las que son conformes a la virtud, y, en general, procura siempre lo noble para sí mismo, a ese nadie lo llamará «egoísta» ni lo censurará.

1811. Esto es, [1] y [2].

1812. Esto es, los argumentos contradictorios que parecen por igual convincentes.

1813. Cf. la nota 1802. Acerca de los procedimientos para distinguir los diferentes sentidos de un término multívoco, cf. *Top* II iii. El egoísta en el primer sentido es equiparado, en lo que sigue, al «*pleonēktēs*», esto es, al que incurre en injusticia por tomar para sí más de lo debido; cf. *supra* V i 1129a1-4.

1814. Como las mencionadas en b16-17.

Con todo, es el hombre de esa clase el que podría ser tenido por más egoísta [que el otro].¹⁸¹⁵ Al menos, se asigna a sí mismo las cosas más nobles y las buenas en el más alto grado, y complace a la [parte] más dominante de sí mismo¹⁸¹⁶ obedeciéndole en todo. Tal como se considera que la ciudad, y todo otro conjunto de partes, es sobre todo la parte que en ella más domina, lo mismo vale para el hombre. Y es el más egoísta el que ama esa [parte] de sí y la complace. Y se dice «continente» o «incontinente» según gobierne o no¹⁸¹⁷ el intelecto, en la idea de que cada uno es eso. Y se considera que son actos de uno y más voluntarios¹⁸¹⁸ los acompañados de razón.¹⁸¹⁹ Así pues, no es incierto que cada uno es eso, o sobre todo eso, y que lo que el bueno más ama es esa [parte de sí]. Por eso será egoísta en el más alto grado, [aunque] de un género diverso del que es objeto de censura, y diferente [de este] tanto cuanto la vida de acuerdo con la razón [difiere] de la vida de acuerdo con la pasión,¹⁸²⁰ o el apetecer lo noble del [apetecer] lo que se tiene por conveniente. Así pues, todos aceptan y elogian a los que se empeñan de manera destacada en acciones nobles, y si todos rivalizaran en nobleza y se esforzaran por realizar las acciones más nobles, la comunidad poseería todo lo que hace falta, y en lo privado cada uno [poseería] los bienes más grandes si en verdad la virtud es una cosa así.

De manera que el [hombre] bueno debe ser egoísta (pues al realizar las acciones nobles será útil para sí mismo y beneficiará a los otros); en cambio, el malvado no [debe serlo],

1815. Más egoísta que el caracterizado en b19-25.

1816. Esto es, el intelecto (*noûs*); cf. *supra* iv 1166a16-17 y la nota 1754.

1817. Cf. *supra* I xiii 1102b14-16 y la nota 1367.

1818. «Voluntarios» = «*hekousiōs*»; cf. la nota 380.

1819. Los actos deliberados, que son actos en sentido propio; cf. *supra* III ii 1111b 6-10; 1112a13-17; VI ii 1139b3-5.

1820. Cf. *supra* I iii 1095a10.

pues se dañará a sí mismo y a los prójimos por seguir malas pasiones. En el malvado no hay consonancia entre lo que se debe hacer y lo que hace; en cambio, el bueno, lo que se debe hacer, eso también hace, pues todo intelecto escoge lo que es mejor para sí,¹⁸²¹ y el bueno obedece al intelecto.

Y es verdad, respecto del virtuoso, que hace muchas cosas en favor de sus amigos y de su patria, y que, si hace falta, muere [por ellos]. Abandonará, en efecto, las riquezas, los honores y, en suma, los bienes que [los hombres] se disputan, para procurarse a sí mismo lo que es noble, pues preferirá disfrutar con intensidad poco tiempo a [hacerlo] apaciblemente mucho tiempo, y vivir noblemente un año, a [vivir] muchos al azar, y una sola acción noble y grande a muchas e insignificantes.¹⁸²² Acaso eso les ocurre a los que dan la vida por algo: escogen para sí un gran bien. [El virtuoso] puede desprenderse de sus riquezas para que los amigos tengan más, pues el amigo tendrá dinero y él, lo que es noble: se asigna, como se ve, el bien mayor; y respecto de las magistraturas y los honores su comportamiento es igual; se desprenderá, en efecto, de todo ello en favor del amigo, pues para él eso es noble y elogiabile. Es comprensible, por tanto, que se lo considere virtuoso, puesto que prefiere lo que es noble a todo lo demás. Pero aun es posible que les deje las acciones a los amigos, y que más noble que actuar él sea el ser causa de que [actúe] el amigo.

Por tanto, en todo lo que es elogiabile se ve al virtuoso tomar para sí una parte más grande de lo noble. De esa manera, pues, como hemos dicho, se debe ser egoísta, pero no en el sentido del común de los hombres.

1821. Cf. *Rhet* I vi 1362a24-25.

1822. Estas líneas tienen ecos de *Ilíada* IX 410-416.

IX

Se discute también, acerca del [hombre] dichoso, si necesitará de amigos o no.¹⁸²³

[1] Pues, dicen, los que son felices y se bastan a sí mismos no tienen necesidad de amigos, pues disponen de los bienes, y como, por consiguiente, se bastan a sí mismos, no necesitan de nada más, y el amigo, que es otro yo, proporciona lo que el otro por sí mismo no puede [obtener]. De ahí [la frase]:

Cuando la divinidad ha provisto bien, ¿para qué hacen falta [amigos]?¹⁸²⁴

[2] [a] Pero parece extraño que, a pesar de que al dichoso se le atribuyen todos los bienes, no se le concedan amigos, que, según se admite, son el más valioso de los bienes externos. Y si es más propio del amigo hacer favores que recibirlos, y [propio] del bueno y de la virtud el beneficiar, y si es más noble favorecer a amigos que a extraños, el virtuoso necesitará de quienes reciban sus beneficios. Por eso también se investiga [la cuestión de] si hacen más falta amigos en la prosperidad que en las desgracias, en la idea de que el que padece una desgracia necesita de quienes lo benefician, y los que están en la prosperidad, de aquellos a quienes beneficiar.¹⁸²⁵ [b] Acaso es también extraño que se haga del [hombre] feliz un solitario,¹⁸²⁶ pues nadie elegiría disponer de todos los bienes para sí solo: el hombre es, en efecto, un ser

1823. [1] = argumentos en contra; [2] = argumentos en favor; [A] = discusión dialéctica; [B] = discusión científica.

1824. Eurípides, *Orestes* 665. «Bien» vierte «eû», y «divinidad», «daímōn»; estas palabras evocan, por tanto, la noción de «dicha» (*eudaimonía*) o de la condición de «dichoso» (*eudaimōn*). – Cf. la nota 40 de la «Introducción».

1825. Cf. *supra* VIII i 1155a6-9, e *infra* xi 1171a21-24, en este libro.

1826. Cf. *supra* I vii 1097b6-11.

social¹⁸²⁷ y está destinado por la naturaleza a vivir con otros. Eso se da, por cierto, también en el [hombre] dichoso, pues
 20 posee los bienes [que lo son] por naturaleza, y es evidente que es mejor pasar la vida con amigos y con [hombres] buenos que con extraños y con [hombres] cualesquiera. Por tanto, el dichoso necesita de amigos.

[A] ¿Qué afirman entonces los primeros, y en qué sentido dicen la verdad?¹⁸²⁸ ¿Acaso que el común de los hombres piensa que son amigos los [que le son] útiles? Entonces el feliz no tendrá para nada necesidad de [amigos] de esa clase, puesto que ya dispone de los bienes. Tampoco [necesita],
 25 desde luego, de los [que son amigos] a causa del placer, o [necesita de ellos solo] en escasa medida (pues como su existencia es [de por sí] placentera para nada necesita de un placer venido de afuera); y como no necesita de amigos de esa clase,¹⁸²⁹ se piensa que no necesita de amigos [en general].¹⁸³⁰

Pero eso tal vez no sea verdad. [1] En efecto, al comienzo¹⁸³¹ hemos señalado que la dicha es una forma de actividad, y es claro que la actividad se desenvuelve, y no meramente está ahí como [lo está] una posesión.¹⁸³² Y si [a] ser dichoso consiste en vivir y actuar, y la actividad del bueno es virtuosa y placentera por sí misma, como hemos señalado

1827. Cf. la nota 105.

1828. Puesto que es una opinión difundida y, como se ha visto ya otras veces, en algún sentido debe de ser verdadera, por más que tomada sin más resulte unilateral.

1829. Esto es, no necesita ni de amigos en razón de la utilidad ni de amigos en razón del placer.

1830. En eso reside el error de la opinión expuesta en [1].

1831. *Supra*, en I vii 1098a16-18 y viii 1098b31-1099a7.

1832. «Se desenvuelve, y no meramente está ahí como [lo está] una posesión» = «*gínetai kai oukh hypárkhei hōsper ktēmā tū*». La idea corresponde a la de ejercicio, ya destacada varias veces, y opuesta a «hábito» (*hēxis*), como capacidad determinada, y que en lenguaje platónico es, en efecto, una posesión (*ktēma*; *ktēsis*).

al comienzo,¹⁸³³ y [si] [b] lo que es propio se cuenta entre las cosas placenteras,¹⁸³⁴ y [si] [c] somos más capaces de ver¹⁸³⁵ a los prójimos que a nosotros mismos, y sus acciones más que a las nuestras, y [si] [d] para los buenos las acciones de los 35 virtuosos, si son sus amigos, son placenteras (pues tienen las 1170a dos cosas que son placenteras por naturaleza),¹⁸³⁶ entonces el [hombre] feliz tendrá necesidad de amigos de esa clase, si en verdad prefiere ver acciones buenas y propias, y son tales las del bueno que es su amigo.¹⁸³⁷ [2] Y se piensa que el [hombre] dichoso tiene que vivir una vida agradable. Ahora bien, la vida del solitario es ardua, pues no le es fácil actuar continuamente por sí solo; pero con otros y en relación con otros es más fácil. Por tanto, la actividad, agradable de por sí, será más continua, cosa que tiene que darse en el [hombre] feliz. (Pues el virtuoso, en tanto virtuoso, se complace en las acciones que se ajustan a la virtud, mientras que le molestan las que derivan de la maldad, tal como el músico experimenta 10 placer con las melodías bellas y desagrado con las feas.) [3] Por otra parte, de la convivencia con los buenos puede llegar a darse cierta ejercitación de la virtud, como dice Teognis.¹⁸³⁸

[B] Pero si se indaga atendiendo más bien a la naturaleza [de la cosa],¹⁸³⁹ [se advierte que] el amigo virtuoso le resulta

1833. *Supra*, en I viii 1099a14-21.

1834. Cf. *supra* VIII iii 1156b15-17.

1835. «Ver» (o «intuir») = «*thaōrein*», que es una actividad (*enérgeia*).

1836. A saber, son virtuosas y son propias.

1837. Con ello se comprende mejor que el amigo sea para el amigo «otro yo» («*állos autós*»), esto es, una suerte de desdoblamiento de uno en el que es posible verse o intuirse (*taōrein*) a sí mismo. En esa necesidad de la alteridad del amigo radica el fundamento último de la amistad.

1838. Teognis, 35. La línea es citada al final del presente libro, en xii 1172a14.

1839. «Atendiendo más bien a la naturaleza [de la cosa]» = «*physikōteron*» (cf. *supra* vii 1167b28-29), esto es, ya no sobre la base de una argumentación de índole dialéctica, como en [A],

al virtuoso naturalmente digno de elección.

15 Pues hemos dicho¹⁸⁴⁰ que lo bueno por naturaleza es, para el virtuoso, bueno y placentero de por sí.¹⁸⁴¹

[7] El vivir se define en los animales por la capacidad de percepción,¹⁸⁴² y en los hombres por la de percepción y pensamiento; y la capacidad se refiere a la actividad; y lo determinante reside en la actividad;¹⁸⁴³ por tanto, el vivir parece ser propiamente¹⁸⁴⁴ percibir o pensar.

20 [2] Y el vivir se cuenta entre las cosas buenas y placenteras de por sí, pues es determinado, y lo determinado es de la naturaleza de lo bueno.¹⁸⁴⁵ Y lo bueno por naturaleza lo

sino por medio de una prueba que muestre el nexo intrínseco que existe entre la dicha y la amistad.

1840. *Supra*, en I viii 1099a7-11; III iv 1113a25-33; cf. *infra* a21-22, en el presente capítulo.

1841. La compleja argumentación que Aristóteles desarrolla hasta el fin del capítulo puede resumirse en la siguiente forma: [1] La vida es en el hombre la percepción y el pensamiento, y, en particular, la percepción y el pensamiento en acto; [2] la vida es buena porque es una cosa determinada; [3] como la conciencia de la vida es conciencia de lo bueno que hay en uno, es placentera, y como el hombre virtuoso está dispuesto hacia el amigo como hacia sí mismo, la conciencia de la existencia del amigo es también valiosa para él; [4] esa conciencia tiene que ser en común; en ella se funda la comunidad de los amigos; [5] la amistad es un componente de la dicha, puesto que la dicha incluye todo lo que es valioso.

1842. Cf. *De an* II ii 413b1-2; II iii 414b6-8; *PA* III iv 666a34.

1843. Esto es, la capital tesis aristotélica de que el acto (o la actividad, *enérgeia*) prevalece sobre la potencia (o capacidad, *dýnamis*); cf. *Met* IX viii 1049b4-1051a3.

1844. En la línea precedente vertimos «*tò kýrion*» (al igual que en las ocurrencias anteriores) como «lo determinante»; eso impide reflejar en la traducción la correspondencia con el «*kyriō*» (= «propiamente») que aparece ahora. El acto es «lo determinante» de la potencia en el sentido señalado en la nota anterior; por eso, vivir es «en sentido propio» o «primero» («*kyriō*») el acto (y no la mera potencia) de percibir y de pensar. Esa es, por otra parte, la conclusión de las premisas precedentes.

1845. Esto es, como lo determinado es bueno por naturaleza, y la

es también para el [hombre] bueno.¹⁸⁴⁶ Por eso a todos [los hombres el vivir les] parece placentero. (Pero no se debe considerar una vida malvada y destruida, ni [una vida] en medio de dolores, pues la vida de esa clase es indeterminada, como sus atributos.¹⁸⁴⁷ [Eso] será más claro en las secciones siguientes acerca del dolor.)¹⁸⁴⁸

[3] Y [a] si el vivir mismo es bueno y placentero¹⁸⁴⁹ ([eso] parece desprenderse del hecho de que todos lo apetecen, y más que nadie los buenos y felices, pues para ellos la vida es lo más digno de elección, y la suya, la existencia más feliz); y [b] si el que ve, percibe que ve,¹⁸⁵⁰ y el que oye, [percibe] que oye, y el que camina, [percibe] que camina (y de igual modo en los demás [actos] hay [en nosotros] algo que percibe que actuamos, así que, si percibimos, [eso percibe] que percibimos, y si pensamos, [percibe] que pensamos); y [c] si [percibir] que percibimos o pensamos [es percibir] que somos (pues, como hemos dicho,¹⁸⁵¹ ser es percibir o pensar); y [d] si percibir que se vive se cuenta entre las cosas agradables por sí mismas (pues la vida es por naturaleza un bien,¹⁸⁵² y es placentero percibir el bien [que lo es] en sí); y [e] [si] el vivir es elegible, y sobre todo para los buenos, pues ser es

vida (en el hombre dichoso) es una cosa determinada, la vida (del dichoso) es buena por naturaleza. Cf. *supra* II vi 1106b29-30.

1846. Esto es, como lo bueno por naturaleza es placentero, y la vida es buena por naturaleza, la vida es placentera; cf. *supra* b14-16.

1847. El mal y el dolor.

1848. La referencia podría serlo a X i-v, si bien allí no se trata expresamente de eso. Por la problemática de la remisión que incluye y por interrumpir el desarrollo de la argumentación, algunos editores han puesto en duda la autenticidad y la oportunidad de estas líneas (a22-25).

1849. Cf. *Rhet* I vi 1362b26-27; *Pol* III vi 1278b27-30.

1850. Cf. *De an* III ii 425b15-25.

1851. La expresión está implicada en el tiempo verbal empleado por Aristóteles. Cf. *supra* [7].

1852. Cf. [1] y [2], y [3] [a] en lo que precede inmediatamente.

para ellos bueno y placentero (porque se complacen al percibir en común el bien [que lo es] de por sí); y [f] si el virtuoso está dispuesto hacia el amigo como lo está hacia sí mismo (pues el amigo es otro yo), entonces, tal como para cada uno su propio ser es digno de elección, de igual modo también lo es, o poco más o menos, el del amigo.

[4] Y, como vimos,¹⁸⁵³ el ser es elegible por percibirse como bueno, y tal percepción es placentera de por sí; por tanto, se tiene que percibir en común también que el amigo es, y eso se dará en la convivencia y en la comunidad de palabras y de pensamientos, pues cabe pensar que a eso se le llama «convivir» en el caso de los seres humanos, y no, como en el de los rebaños, a pastar en el mismo sitio.

Así pues, si para el [hombre] feliz el ser es de por sí elegible, por ser bueno y placentero por naturaleza, y [si] casi en igual medida también [lo es] el [ser] del amigo, también el amigo se contará entre las cosas elegibles.

[5] Y [el hombre feliz] debe poseer lo que para él es elegible, o será un necesitado en ese sentido; por tanto, para ser dichoso necesitará de amigos virtuosos.

X

¿Hay que hacer, entonces, el mayor número de amigos que se pueda o, como parece haberse dicho convenientemente de la hospitalidad:

ni [hombre] de muchos huéspedes ni sin huéspedes,¹⁸⁵⁴ también en la amistad será apropiado no ser ni [hombre] sin

¹⁸⁵³. La expresión está implicada en el tiempo verbal empleado por Aristóteles.

¹⁸⁵⁴. Hesíodo, *Trabajos y días*, 715.

amigos ni tampoco tener un número excesivo de ellos?¹⁸⁵⁵

Por cierto, a los [que son amigos] por la utilidad, lo dicho pareciera cuadrarles completamente, pues corresponderles²⁵ los servicios a muchos sería trabajoso, y la vida no bastaría para hacerlo.¹⁸⁵⁶ Por tanto, más [amigos de esa especie] que los necesarios para la propia existencia, serían superfluos, y obstáculos para vivir bien. No hay, pues, necesidad de ellos. Y de los que [son amigos] por el placer, bastan unos pocos, como [basta un poco de] condimento en la comida.

Pero los [amigos] virtuosos, ¿deben ser en el mayor número o hay alguna medida también en el número de amigos como [lo hay de la población] de la ciudad? Pues ni podría haber una ciudad de diez hombres ni es ya una ciudad con diez mil.¹⁸⁵⁷ Pero la cantidad no es tal vez una [cantidad] única, sino toda [cantidad] que esté entre ciertos [límites]. Por tanto, también de los amigos hay una cantidad limitada, a saber, acaso el número [de amigos] con que uno pueda convivir (pues en eso se reconoce, según vimos,¹⁸⁵⁸ la disposición más propia de la amistad), y es indudable que no podría uno convivir con muchos y repartirse [entre ellos].

Además, también ellos deben ser amigos entre sí si todos han de pasar el día unos con otros, y es difícil que eso se dé entre muchos; es difícil también compartir íntimamente la alegría y el dolor con muchos, pues es verosímil que suceda [que uno deba] regocijarse con uno y dolerse con otro al mismo tiempo.

Acaso esté bien, por tanto, no buscar ser [hombre] del

¹⁸⁵⁵. Cf. *supra* VIII i 1155a29-30.

¹⁸⁵⁶. Cf. *supra* VIII vi 1158a10-18.

¹⁸⁵⁷. Se refiere al número de ciudadanos, no al de habitantes. Cf. la argumentación de *Pol* VII iv 1326a5-b25. Aristóteles piensa en la pequeña ciudad griega clásica; de todos modos en su época el número de ciudadanos ascendía a mucho más de diez mil.

¹⁸⁵⁸. La expresión está implicada en el tiempo verbal empleado por Aristóteles. Cf. *supra* VIII v 1157b17-24; vi 1158a7-10.

mayor número posible de amigos sino [solo de] tantos cuantos sean suficientes para la vida en común, pues tampoco parecería posible ser muy amigo de muchos. Por eso mismo tampoco es posible tener relaciones amorosas con muchos, pues [la relación amorosa] tiende a ser una especie de exageración de la amistad, y eso [solo puede darse] en relación con una sola persona;¹⁸⁵⁹ por tanto, el [ser] muy [amigo], [solo puede darse] con unos pocos.

Así parece ser también en los hechos, esto es, no hay muchos amigos [que lo sean] según la amistad de los camaradas;¹⁸⁶⁰ y las [amistades] célebres de que se cuenta son de dos.¹⁸⁶¹ Los de muchos amigos (a los que llaman «obsequiosos»),¹⁸⁶² que a todos tratan con confianza, no son, según se admite, amigos de ninguno, salvo por sociabilidad,¹⁸⁶³ pues por sociabilidad es posible ser amigo de muchos sin ser obsequioso, sino como hombre bueno de verdad; pero no es posible estar en relación [amistosa] con muchos a causa de la virtud, es decir, a causa de ellos mismos, sino que hay que contentarse con hallar unos pocos así.¹⁸⁶⁴

XI

¿Se necesita más de amigos en la prosperidad o en el infortunio? En ambos casos, en efecto, se los busca, pues los que están en el infortunio necesitan de auxilio, y los que

1859. Cf. *supra* VIII vi 1158a10-13.

1860. Cf. *supra* VIII v 1157b23-25.

1861. Como las amistades de Aquiles y Patroclo, Orestes y Pílates, etcétera.

1862. Cf. *supra* IV vi 1126b11-14.

1863. Literalmente, «salvo en sentido político» (*plên politikós*); cf. la nota 107.

1864. Cf. *supra* VIII ii 1156b24-25; vi 1158a13-14.

están en la prosperidad, de quienes compartan la vida [con ellos] y de [hombres] a quienes favorecer, pues quieren hacer el bien.¹⁸⁶⁵ [Tener amigos es], por cierto, una cosa más necesaria en el infortunio, porque en él hacen falta [amigos] útiles, pero es una cosa más noble en la prosperidad; por eso se busca a los [amigos] buenos, porque es preferible beneficiar a estos y pasar el tiempo con ellos.

La presencia misma de los amigos es, en efecto, placentera tanto en la prosperidad cuanto en el infortunio, pues los apenados sienten alivio al compartir los amigos su dolor.

Por eso se podría plantear la dificultad de si acaso es como si 30 ayudaran a sostener una carga, o, si no es eso, que su presencia, por ser placentera, y el pensamiento de que se comparte el dolor, hacen menor la pena. Mas hagamos a un lado [la cuestión de] si [los hombres] sienten alivio por esas causas o por alguna otra: lo que se ve es que acontece lo que dijimos.

Su presencia parece ser [de índole] en cierto modo mix- 35 ta.¹⁸⁶⁶ El propio hecho de ver a los amigos es, por cierto, 1171b grato, en particular para el que está en el infortunio; y se convierte en una especie de auxilio para no sentir pena (pues el amigo es bueno para brindar consuelo, tanto mediante su vista cuanto mediante su palabra, si tiene tacto, pues conoce el carácter [del otro] y [sabe] con qué cosas se alegra y se entristece); pero es penoso verlo dolerse por los infortunios de uno; todos evitan, en efecto, ser causa de dolor para sus amigos. Por eso los de naturaleza varonil se guardan de 5 que sus amigos compartan sus penas, y, [el que es así,] a no ser que se exceda en insensibilidad al dolor,¹⁸⁶⁷ no tolera el

1865. Cf. *supra* VIII i 1155a5-12 y ix 1169b13-16 en este mismo libro.

1866. En sus efectos.

1867. La frase es obscura. No sin vacilaciones he admitido que «*alypiā*» vale aquí excepcionalmente por «insensibilidad al dolor» (en este caso al dolor de los amigos) y no por «ausencia de pena». Se ha propuesto leer «*atykhia*» («infortunio») en lugar de «*alypiā*», con lo

pesar que nace en aquellos; y en general no admite a quienes se lamenten con él, porque él mismo no es propenso a lamentarse. En cambio, a las mujercitas y a los hombres de la índole de ellas les complacen los que gimen con ellos y los aman como a amigos y compañeros de su dolor. Pero es evidente que en todo se debe imitar al mejor.

Por otra parte, en la prosperidad la presencia de los amigos hace grato el paso del tiempo y [origina] el pensamiento de que se gozan por los bienes de uno.

15 Por eso cabría pensar que se debe estar dispuesto a invitar a los amigos a que participen de nuestra prosperidad (pues es noble hacer el bien) y ser remisos [a hacerlo] en los infortunios, pues de los males se [los] debe hacer tomar parte lo menos posible. De ahí [la expresión]:

Basta con que *yo* sea desgraciado.¹⁸⁶⁸

Hay que llamarlos en ayuda sobre todo cuando han de sernos de mucho provecho con poca molestia.

20 A la inversa, tal vez está bien acudir a los que sufren un infortunio sin ser llamado y en buena disposición (pues es propio del amigo hacer el bien, sobre todo a los que están en necesidad y no lo reclaman; es, en efecto, más noble y grato para ambos); y en la prosperidad, colaborar con prontitud (pues también en esos casos hay necesidad de amigos);¹⁸⁶⁹

25 pero para recibir favores, [acudir] con lentitud, pues no es noble estar pronto a obtener beneficios. Tal vez hay que guardarse de causar la fama de desdenoso por rechazarlos, pues algunas veces ocurre eso.

Como se ve, la presencia de los amigos manifiestamente es deseable en todas [las circunstancias].

que se tendría: «a no ser que se halle en un exceso de infortunio [...]»

1868. Frase de fuente desconocida, que debe de ser una tragedia perdida. Evoca el verso 1061 del *Edipo Rey*, de Sófocles, y el 240 del *Orestes* de Eurípides.

1869. Cf. *supra* VIII i 1155a6-8.

XII

Así como lo que más contenta a los amantes es ver [a la 12 persona amada] y prefieren esa sensación a las demás —como si la existencia y la generación del amor dependiera sobre todo de ella—,¹⁸⁷⁰ ¿no es preferible a todo también para los amigos la convivencia?

Pues la amistad es comunidad, y como uno está dispuesto para consigo mismo, lo está también para con el amigo; y, respecto de uno mismo, la percepción de que se es, es valiosa, y también [lo es], por tanto, respecto del amigo;¹⁸⁷¹ y la actualización¹⁸⁷² de ella se da en la convivencia, así que es 35 comprensible que aspiren a ella.

Y sea lo que fuere lo que para cada uno sea el ser o aquello 1172a por lo que elige vivir, en eso quiere pasar el tiempo con los amigos. Por eso algunos beben juntos, otros juegan juntos a los dados, otros hacen juntos ejercicios gimnásticos, se van de caza juntos o filosofan juntos, pasando el día juntos los de cada clase en lo que más los contenta entre las cosas de la vida. Pues, como quieren convivir con sus amigos, hacen y comparten las 5 cosas en las que piensan que se comparte la vida.¹⁸⁷³

Así pues, la amistad entre los malos es mala (pues, por ser inconstantes, comparten cosas malas y se vuelven malos por asimilarse los unos a los otros);¹⁸⁷⁴ en cambio, la de los buenos es buena, y crece con el trato, pues, según se ve, se hacen también mejores al ejercitarse y corregirse mutuamente, pues modelan, el uno a partir del otro, los [rasgos] que les son gratos; de ahí [la frase]:

1870. Cf. *supra* v 1167a3-8.

1871. Cf. *supra* ix 1170a25-b12.

1872. O «ejercicio» o «realización» (*enérgeia*). Cf. *supra* ix 1170b8-14.

1873. El texto correspondiente a «las cosas por las que piensan que comparten la vida» es un tanto incierto.

1874. Cf. *supra* VIII viii 1159b7-10.

de los buenos [aprenderás] las cosas buenas.¹⁸⁷⁵

- 15 Hasta aquí cabe hablar, pues, acerca de la amistad. Habrá que seguir con un examen del placer.

LIBRO X

I

A eso le sigue tal vez tratar acerca del placer,¹⁸⁷⁶ pues, según se admite, [el placer] está muy unido a nuestro género; ¹ ¹⁸⁷⁷ por eso se educa a los niños gobernándolos ¹⁸⁷⁸ mediante el placer y el dolor,¹⁸⁷⁹ y se considera de la importancia más grande para la virtud del carácter ¹⁸⁸⁰ regocijarse con lo que se debe y odiar lo que se debe, pues esas cosas se extienden a lo largo de toda la vida y tienen gravitación y poder en la virtud y en la vida dichosa, pues [los hombres] ²⁰ eligen lo placentero y evitan lo doloroso.¹⁸⁸¹ Cabría pensar que en modo alguno se pueden pasar por alto cuestiones tales, tanto más cuanto que son muy debatidas.

En efecto, [1] algunos¹⁸⁸² dicen que el placer es el bien, y [2] otros,¹⁸⁸³ por el contrario, que es enteramente malo;

1876. El tema ha sido ya considerado en los capítulos xi a xiv del libro VII. Cf. «Introducción», 1.

1877. Cf. *supra* II iii 1104b30-1105a7.

1878. Aristóteles emplea metafóricamente un verbo que en su uso propio se aplica a la conducción de la nave por el timonel.

1879. Cf. *supra* II iii 1104b9-13.

1880. Es decir, para la virtud ética.

1881. Cf. *supra* II iii 1104b18-28.

1882. Probablemente Eudoxo y Aristipo.

1883. Probablemente Antístenes y Espeusipo. Cf. *supra* VII xi 1152b8-12.

1875. Teognis, 35, verso al que se había aludido ya *supra* ix 1170a12-13.

[a]¹⁸⁸⁴ los unos tal vez porque están persuadidos de que lo es, y [b] los otros¹⁸⁸⁵ por creer que es mejor para nuestra vida presentar el placer como una cosa mala, a pesar de que no lo es, porque el común de los hombres se inclina hacia él, y se hace esclavo de los placeres, y por eso se los debe conducir en la dirección contraria, pues de ese modo podrán llegar al punto medio.¹⁸⁸⁶

35 Pero puede que eso no se diga con acierto, pues los enunciados¹⁸⁸⁷ en materia de afectos y de acciones son menos fiables que los hechos.¹⁸⁸⁸ Así pues, cuando no armonizan con 1172b lo que la percepción muestra, son desdeñados, y destruyen, encima, la verdad. Pues cuando el que censura el placer es visto alguna vez aspirando a él,¹⁸⁸⁹ se tiene la impresión de que se inclina hacia ese [placer] en la idea de que todo [placer] es de esa clase,¹⁸⁹⁰ pues hacer distinciones no es cosa del común de los hombres. Los enunciados verdaderos no solo 5 se muestran, pues, muy útiles para el saber, sino también para la vida, pues al estar en consonancia con los hechos, se confía en ellos, y por eso inducen, a quienes los comprenden, a vivir de acuerdo con ellos.

Basta, pues, de tales cuestiones. Pasemos revista a lo que se ha dicho acerca del placer.

1884. Parece más razonable suponer que [a] y [b] son variedades de [2], y no que se correspondan con [1] y [2].

1885. Entre ellos, Espeusipo.

1886. Cf. *supra* II ix 1109b3-7.

1887. «Enunciados» = «lógoi»; no puede excluirse que la palabra deba ser traducida aquí por «argumento».

1888. Cf. *supra* IX viii 1168a35-b1. – «Los hechos» parecen ser en este caso las conductas de quienes mienten acerca del placer; esas conductas pueden desbaratar las buenas intenciones educativas si se interpreta que no están en armonía con la tesis de que el placer es malo.

1889. Se ha visto en esta frase una referencia irónica a las debilidades de Espeusipo. Cf. Diógenes Laercio IV 1.

1890. Es decir, digno de ser perseguido.

II

Así pues, [1] Eudoxo pensaba que el placer es el bien 2 porque [a] veía que todos los [seres], tanto los racionales 10 cuanto los irracionales, aspiran a él, y que, en todo, lo preferible es lo bueno, y lo [preferible] en grado sumo, lo óptimo; que, por tanto, el que todas las cosas sean llevadas¹⁸⁹¹ hacia lo mismo revela que eso es para todas lo mejor (pues cada una encuentra lo que es bueno para ella; por ejemplo, el alimento), y [concluía que] lo que es bueno para todas, y [eso] a lo que todas aspiran, es el bien.¹⁸⁹²

Los argumentos encontraban aceptación a causa de la 15 virtud del carácter [de Eudoxo] más bien que por sí mismos, pues se lo reconocía como extraordinariamente moderado, y, por tanto, no se creía que dijese esas cosas por ser amigo del placer, sino porque así era en verdad.

Y pensaba [b] que [su tesis] no era menos evidente a partir de lo contrario, pues el dolor, decía, es para todos algo vitando de por sí, y de igual manera¹⁸⁹³ es preferible, por 20 tanto, lo contrario;¹⁸⁹⁴ y [c] que lo preferible en más alto grado es lo que no elegimos por causa de otra cosa ni con vistas a otra cosa; y que se está de acuerdo en que el placer es una cosa así, pues nadie se pregunta para qué siente placer, lo cual sugiere que el placer es valioso de por sí; y [d] que si se lo añade a cualquier otro bien (por ejemplo, al obrar de ma- 25 nera justa o moderada), [el placer] lo hace más valioso; y lo bueno [solo] se incrementa consigo mismo.¹⁸⁹⁵

1891. En el uso del verbo «*phéresthai*» = «ser llevado [por un movimiento de traslación]» (usado en la astronomía como término técnico para designar el movimiento de los astros) se ha creído adivinar un eco de las formulaciones del propio Eudoxo. Es probable, pues, que en el resumen de sus ideas, Aristóteles siga de cerca un texto de aquel.

1892. Cf. las líneas iniciales de la presente obra, I i 1094a2-3.

1893. Esto es, también de por sí.

1894. Cf. *supra* VII xiii 1153b1-6.

1895. Por consiguiente, el placer es un bien. – Cf. *Top* II xi 115a28-31.

[d] A lo que parece, este argumento demuestra, en todo caso, que [el placer] es un bien *entre otros*, y no *más que otro*, pues todo [bien] es más valioso acompañado de otro bien que solo. Justamente con un argumento así elimina Platón¹⁸⁹⁶ [la tesis] de que el bien es el placer; dice, en efecto, que la vida placentera es más preferible acompañada de la prudencia que separada de ella, pero si la mezcla es mejor, el bien no es el placer,¹⁸⁹⁷ pues el bien no se vuelve más preferible con el añadido de ninguna cosa.¹⁸⁹⁸ Es evidente que el bien no puede ser tampoco ninguna otra cosa que, acompañada de un bien en sí, se vuelva más preferible. Entonces, ¿qué cosa, de la que también participamos, es de esa clase?¹⁸⁹⁹ Pues lo que buscamos es una cosa de esa clase.

[2] Es de temer que los que impugnan que sea un bien aquello a lo que todas las cosas aspiran,¹⁹⁰⁰ nada digan [que tenga sentido]. Pues [a] afirmamos que [las cosas que son,] son las cosas que todos creen,¹⁹⁰¹ y el que elimina esa creencia difícilmente ha de decir algo más fiable. Pues si solo los seres carentes de inteligencia las desearan, [aquellos] dirían algo [atendible]; pero si también los seres inteligentes lo hacen, ¿cómo podrían estar diciendo algo [con sentido]? Tal vez aun en los malos hay una forma de bien natural, superior o de por sí, que aspira al bien que les es propio.¹⁹⁰²

1896. Cf. Platón, *Filebo* 20e22e, 60b-61b, y *supra* I vii 1097b16-20.

1897. Cf. Platón, *Filebo* 22a-b.

1898. Cf. *supra* I vii 1097b16-20 y *Top* III ii 117a18.

1899. Esto es, qué cosa que los hombres podamos llevar a la realidad por medio de la acción (cf. *supra* I vi 1096b32-35) es tal que no se torne más valiosa con el agregado de otro bien.

1900. Espeusipo y otros miembros de la Academia (cf. VII xiii 1153b5-6), cuyos argumentos en contra de la tesis de Eudoxo se pasa a considerar.

1901. Esto es, según parece, «las cosas que todos creen que son buenas, son efectivamente buenas».

1902. «Bien natural» = «*phsikòn agathòn*» (la autenticidad de ambas palabras, juntas o por separado, ha sido puesta en duda por algunos

[b] Pero tampoco parece acertado lo que se dice acerca [del argumento de Eudoxo a partir de] lo contrario,¹⁹⁰³ pues niegan que, si el dolor es un mal, [de ello se siga que] el placer es un bien, pues también el mal se contrapone al mal, y ambos a lo que es indiferente. No dicen esas cosas con desacierto, pero no dicen la verdad, con todo, al menos en lo señalado.¹⁹⁰⁴ Pues si ambos¹⁹⁰⁵ fueran malos, también ambos debieran ser vitandos; y si fueran indiferentes, [no debiera serlo] ninguno de los dos, o serlo por igual. Pero en realidad lo que se ve es que a uno se lo evita como a un mal y a otro se lo elige como un bien. De ese modo¹⁹⁰⁶ se contraponen, por tanto.

III

[2] [a] Pero tampoco, en caso de que el placer no se contase entre las cualidades, se contaría por eso entre los bienes, pues tampoco son cualidades las actividades de la virtud, ni la dicha.¹⁹⁰⁷

[b] Y dicen que el bien es determinado, y el placer, en cambio, una cosa indeterminada, porque admite el más y <el> menos.¹⁹⁰⁸

editores), esto es, un factor de la naturaleza del instinto que conduce a todo ser a lo que es su bien; cf. *supra* VII xiii 1153b31-32, donde ese factor se califica de divino (*ti theion*).

1903. Cf. *supra* VII xiii 1153b1-9.

1904. Esto es, en el aspecto considerado aquí; en otros la tesis puede ser válida.

1905. El placer y el dolor.

1906. Es decir, como se oponen entre sí un mal y un bien.

1907. Y son bienes, sin embargo. – Al parecer, para Espeusipo el bien era únicamente cualidad, y entendía que el placer no era una cualidad y, por tanto, tampoco un bien, sino una generación o un movimiento encaminado hacia al bien. Por su parte, Aristóteles ya había señalado que el bien se da en todas las categorías; cf. *supra* I vi 1096a23-29.

1908. Cf. *supra* II vi 1106b29-30; IX ix 1170a20-21; 24-25; y

[i] Ahora bien, si juzgan eso a partir de la experiencia del placer,¹⁹⁰⁹ será igual en el caso de la justicia y las demás virtudes, respecto de las cuales dicen expresamente que los [hombres] que son de determinada cualidad,¹⁹¹⁰ lo son más o menos, y <obran>¹⁹¹¹ [más o menos] de acuerdo con las virtudes, pues hay [hombres] más justos, y [más] valientes, y se puede obrar con más o menos justicia o [más o menos] moderación.

[ii] Pero si [juzgan eso] por los placeres,¹⁹¹² es de temer que no señalan la causa, en caso de que unos sean sin mezcla y otros mixtos.¹⁹¹³

[iii] Y ¿qué impide que, tal como la salud, que es determinada, admite, no obstante, el más y el menos, también el placer [lo admita]? Pues no en todos se da la misma proporción,¹⁹¹⁴ ni en el mismo [individuo] siempre una sola, sino que, aun mitigada, persiste, sin embargo, hasta cierto punto, y difiere en el más y el menos. Una cosa de esa clase puede darse, por tanto, también en el caso del placer.¹⁹¹⁵

[c] Postulan que el bien es completo pero los movimien-

Platón, *Filebo*, 24a-25a.

1909. «La experiencia del placer» = «τὸ ἡδέσθαι», esto es, el hecho empírico, que puede, en efecto, tener una intensidad mayor o menor.

1910. Esto es, los que tienen la cualidad en que consiste la virtud de que se trate.

1911. «<obran>» = «<πράττειν>» es conjetura de Vahlen.

1912. «Por los placeres» = «ταῖς ἡδοναῖς», esto es: si el juicio (de que el placer no es un bien porque admite grados) se basa en los distintos conceptos específicos de placer (*ἡδονῆ*), algunos de los cuales corresponderían a placeres más intensos que otros.

1913. Cf. Platón, *Filebo* 52c-d: los placeres mixtos son los placeres corporales, que se combinan con el dolor, y admiten el más y el menos, mientras que los placeres sin mezcla no lo admiten.

1914. La proporción (*symmetría*) de lo cálido y lo frío en que reside el estado de sano de un cuerpo. – Cf. *Phys* VII iii 246b4-22; *Cat* viii 10b26-11a15.

1915. Por consiguiente, podría variar en intensidad sin dejar de ser lo que él es.

tos y las generaciones incompletos,¹⁹¹⁶ e intentan mostrar que ³⁰ el placer es movimiento y generación.¹⁹¹⁷

[i] Pero no parecen hablar con acierto, ni [parece] que [el placer sea] movimiento. En efecto, se admite que son propias de todo [movimiento] la rapidez y la lentitud, y si no [propias del movimiento] en sí, como el del mundo,¹⁹¹⁸ [propias al menos] en relación con otra cosa. Pero en el placer no se da ni la una ni la otra, pues es posible *comenzar* rápidamente a *sentir placer* (como es posible comenzar [rápidamente] a enojarse), pero no *estar sintiendo placer*¹⁹¹⁹ [rápidamente], ni aun en relación con otra cosa; en cambio, [sí es posible] caminar, crecer y [hacer rápidamente] todas las cosas de esa ^{1173b} clase. Es posible, por tanto, pasar rápidamente o lentamente a sentir placer, pero no es posible ejercerlo en sí, quiero decir, sentir placer, rápidamente.

[ii] ¿Y cómo podría [el placer] consistir en una generación?¹⁹²⁰ Pues no se admite que de una cosa cualquiera nazca

1916. Cf. *supra* VII xi 1152b12-15; xii 1153a7-15; Platón, *Filebo*, 53c-54d.

1917. «Movimiento» = «*kinēsis*»; «generación» = «*genesis*». En el léxico aristotélico, son las dos especies del cambio (*metabolē*); la «*kinēsis*» comprende las tres formas de cambio accidental (el cambio cualitativo, el cuantitativo y el local); la «*genesis*» es el cambio substancial, esto es, el paso a la existencia de una entidad individual. Cf., entre otros lugares, *Met* XII ii 1069b9-14; *Phys* V ii 225b10-226b17. – En el presente argumento Aristóteles hace valer estos términos en el sentido que tienen en su filosofía.

1918. Puesto que el primer cielo se mueve de manera uniforme y solo puede considerarse rápido o lento en relación con otra cosa. Cf. *De caelo* II vi 288a13.

1919. Procuramos reflejar mediante perífrasis la diferencia aspec- tual, que Aristóteles hace valer aquí, entre el infinitivo de aoristo, ingre- sivo, *hēsthēnai* («comenzar a sentir placer»), que corresponde a una «generación» (*genesis*), y el infinitivo de presente, durativo, *hēdes- thai* («estar sintiendo placer»).

1920. Cf. la nota 1917. – La generación (*genesis*) es la reunión de ma- teria (*hylē*) y forma (*eidos*) en un compuesto (*synolon*); su contrapartida es la destrucción (*phthorā*), a la que se alude en b7. – El presente argu-

una cosa cualquiera, sino que, de aquello de lo que se origina, en eso se resuelve.¹⁹²¹ Por tanto, el dolor sería la destrucción de aquello de lo que el placer es la generación.

[d] Y también dicen¹⁹²² que el dolor es falta de lo que es conforme a la naturaleza, y el placer su recuperación.¹⁹²³

[i] Pero esas son afecciones corporales. Pues si el placer es¹⁰ recuperación de lo que es conforme a la naturaleza, sentiría placer aquello en lo que la recuperación [se da], esto es, el cuerpo. Pero no se opina [eso],¹⁹²⁴ por tanto, la recuperación no es placer, sino que se puede sentir placer mientras se produce la recuperación,¹⁹²⁵ y dolor <cuando se es cortado>.¹⁹²⁶

[ii] Cabe pensar que esa opinión¹⁹²⁷ se originó de los dolores y los placeres relacionados con la alimentación, pues cuando se llega a estar falto [de alimento] y se siente dolor¹⁵ [por eso], se experimenta placer con la satisfacción. Pero eso no ocurre con todos los placeres, pues a los del conocimiento y, entre los sensibles, a los del olfato, a muchos [contenidos] de la audición y de la visión, y a los recuerdos y las esperanzas, no les corresponde un dolor.¹⁹²⁸ ¿De qué serán

mento destaca que no hay ninguna materia posible en la generación en que se pretende que el placer consiste, y que se resolvería en dolor.
1921. Cf. Anaximandro DK B 1; *Met* III iv 1000b25-26; *Phys* III v 204b33-34.

1922. Cf. *supra* VII xii 1152b35-1153a7; Platón, *Filebo* 31e-32b.

1923. «Recuperación» o «satisfacción» (b15; 20) = «*anapléōsis*», esto es, la restitución de lo que por naturaleza debiera estar.

1924. Esto es, que el placer tenga al cuerpo como sustrato o sujeto, pues el placer es una actividad del alma; cf. *supra* I viii 1099a7-8.

1925. En ese sentido se orientará la solución de Aristóteles. – Cf. *supra* VII xii 1152b34-36.

1926. Lectura dudosa pero antigua. Entre otras soluciones, consistentes en enmendar el texto, se ha sugerido que Aristóteles piensa en el corte hecho en una operación quirúrgica.

1927. La opinión aquí combatida.

1928. Un dolor que se haya experimentado previamente. – Cf. Platón, *República* VIII 584b-c y *Filebo* 51a-d.

generación, entonces, esos [placeres]? Pues no ha habido falta de nada, de lo que [ellos fuesen] satisfacción.

[2] A los que aducen los placeres más reprobables,¹⁹²⁹ [i] se les podría replicar que no son agradables; en efecto, si para los que tienen una disposición mala son agradables, no hay que creer [por eso] que son agradables (salvo para aquellos), tal como [tampoco hay que creer que] las cosas que para los que están enfermos son sanas, dulces o amargas, [lo son para otros,] ni son tampoco blancas las que les parecen²⁰ así a los que padecen un mal en los ojos.¹⁹³⁰

[ii] O se les podría replicar así: que los placeres son, por cierto, elegibles, mas no [lo son] los derivados de esas cosas,¹⁹³¹ tal como [es elegible] ser rico, pero no por una traición, y el estar sano, pero no por comer lo que fuere.¹⁹³²

[iii] O [se podría admitir que] los placeres difieren en especie, pues [a] los que derivan de las cosas nobles son distintos de los que derivan de cosas vergonzosas, y no es posible³⁰ sentir el [placer] del justo si no se es justo ni el del músico si no se es músico y así en los demás casos.¹⁹³³ [b] Y que el amigo sea diferente del adulador¹⁹³⁴ parece mostrar con claridad que el placer no es un bien o [que los placeres] difieren en especie, pues se considera que el trato del uno es por causa del bien y el del otro por el placer, y se censura al uno y se^{1174a} elogia al otro en la idea de que [lo] tratan [a uno] con vistas

1929. A fin de mostrar que el placer no es un bien o que los placeres corporales no son buenos. Cf. *supra* VII xi 1152b20-22; 1152b29-33.

1930. Cf. *supra* III iv 1113a26-31.

1931. Las cosas que suscitan los placeres reprobables aducidos por los adversarios.

1932. Cf. *supra* VII v 1148b19-24.

1933. Esto es, en lugar de hablar del placer en general, se debe atender a las cualidades que diferencian a sus especies y que se ligan a las actividades de las que derivan. Aristóteles considerará en detalle el punto *infra*, en el capítulo v de este libro.

1934. Cf. *supra* IV vi 1127a7-10.

a cosas distintas.¹⁹³⁵ [d] Y nadie elegiría vivir toda su vida con el pensamiento de un niño, aunque hallase placer en el grado más alto en las cosas en que [lo hallan] los niños;¹⁹³⁶ [d] ni [escogería] hallar placer cometiendo un acto muy vergonzoso, por más que no fuera a experimentar jamás un dolor⁵ [por eso]. [d] Y pondríamos empeño en muchas cosas por más que no nos deparasen ningún placer; por ejemplo: ver, recordar, saber, poseer virtudes. Y si ellas necesariamente se acompañan de placer, [ello] no importa, pues las elegiríamos aun cuando de ellas no surgiese placer alguno.

¹⁰ Parece evidente, pues, que ni el placer es el bien ni todo [placer] es elegible; y que algunos son de por sí elegibles y difieren en especie o por su origen.

Baste, pues, con lo dicho de [las opiniones] acerca del placer y el dolor.

IV

³ Qué sea [el placer] o [cuál sea] su cualidad,¹⁹³⁷ se hará más manifiesto si retomamos [la cuestión] desde el principio.

Admitimos que la acción de ver está completa en todo¹⁵ momento, pues no está falta de nada que, dándose después, complete su forma.¹⁹³⁸ A una cosa tal es comparable el pla-

1935. El argumento parece dirigido a la tesis que equipara sin más el placer y el bien, y no tiene en cuenta diferencias tales como el placer real que procura el amigo y el placer aparente que procura el adulador.

1936. Por tanto, no todo placer es digno de elección. Cf. *infra* vi 1176b21-23.

1937. Dos expresiones alternativas que remiten por igual a la esencia, y no al género próximo y a la diferencia específica respectivamente, como en otros casos; cf. *supra* II vi 1106a13-15.

1938. «Forma» = «eidos». – El ver es un acto inmanente, que está completo en cada uno de los momentos su duración; cf. *Met* IX vi

cer, pues es un todo, y en ningún momento podría uno tener un placer cuya forma se completase al durar [aquel] más tiempo. Por eso no es tampoco movimiento,¹⁹³⁹ pues todo movimiento [se da] en el tiempo, y [tiene] un fin (por ejemplo, la construcción de una casa);¹⁹⁴⁰ y está completo cuando produce aquello a lo que aspira; por tanto, [está completo] o en el tiempo todo o en ese [momento].¹⁹⁴¹ Pero en las partes del tiempo¹⁹⁴² todos [los movimientos] son incompletos, y diferentes, por su forma, del todo y entre sí. En efecto, la combinación de las piedras es diferente del acanalamiento de una columna, y estos [movimientos son diferentes] de la producción del templo. Y si la [producción] del templo es²⁵ completa (pues nada le falta en relación con lo propuesto), la de la base y la del triglifo, en cambio, son incompletas, pues una y otra [lo son] de una parte. Difieren, por tanto, en

1048b18-35; viii 1050a23-1050b2; *SE* xxii 178a9-12. – En lo que sigue Aristóteles contrapondrá el acto (*enérgeia*), que es la realización instantánea de una capacidad (*dýnamis*) y que tiene la completud inmanente en su propio ejercicio, al movimiento (*kinēsis*), que, como la construcción de una casa, consiste en un proceso o una secuencia de operaciones parciales (cada una de ellas «incompleta» en sí misma) que se desenvuelven en el tiempo y que solo cuando concluye deja un resultado en acto o «completo» (*téleios*). Cf. *Phys* III i 200a10-201b15; *Met* XI ix 1065b5-1066a34.

1939. Cf. la nota precedente y la 1917.

1940. Bywater admite «*hē oikodomikē*» que es, literalmente, «el arte de construir casas», palabra que parece aquí fuera de lugar; se ha propuesto reemplazarla por «*oikodomía*» o por «*oikodómēsi*», que aluden al proceso de construcción de una casa, que es lo que Aristóteles toma aquí como ejemplo de generación (*gēnesis*) o «cambio substancial».

1941. Esto es, en el lapso abarcado por todo el proceso o en el momento final en que concluye el último «movimiento» y se tiene la casa en acto o completa.

1942. Esto es, en los momentos o en los segmentos temporales de su desarrollo, que corresponden a los «movimientos» u operaciones parciales. – La expresión de Aristóteles contiene una endiádis: «en las partes y en el tiempo».

la forma, y no es posible tener, en un momento cualquiera, un movimiento completo en su forma, sino, en todo caso, [tenerlo] en la totalidad [del tiempo].

Lo mismo en el caso de la marcha y de los demás [movimientos].¹⁹⁴³ Pues si la traslación es movimiento desde un punto de partida y hasta un punto de llegada, sus diferencias en especie son: vuelo, marcha, salto y cosas así.¹⁹⁴⁴ Pero no solo eso, sino que también en la propia marcha [hay diferencias de especie], pues el punto de partida y el de llegada no son lo mismo en el estadio [entero] y en la parte, ni en una parte y en otra, ni al pasar esta línea o aquella,¹⁹⁴⁵ pues no solamente se atraviesa una línea, sino una que se halla en un lugar, y esta [otra se halla] en uno distinto de aquella. En otros [escritos]¹⁹⁴⁶ hemos hablado con precisión acerca del movimiento. Y parece no ser completo en todo momento¹⁹⁴⁷ sino que los muchos movimientos¹⁹⁴⁸ son incompletos y diferentes⁵ en su forma, puesto que el punto de partida y el punto de llegada son determinantes de la forma.¹⁹⁴⁹ Pero la forma del placer

1943. Aristóteles pasa a considerar el caso del movimiento local (*kinēsis katà tópon*).

1944. El rasgo genérico de la traslación (*phorá*) es el de ser un movimiento con un punto de partida y uno de llegada (*kinēsis póthen poi*); las especies mencionadas corresponden al movimiento que el animal se da a sí mismo; cf. *PA* I i 639b1; *De motu* I i 698a5; no se considera el que es comunicado por algo distinto; cf. *Phys* VII ii 243a11-17.

1945. Al parecer, líneas que dividían el recorrido total del estadio.

1946. Aristóteles piensa seguramente en *Phys* V-VIII.

1947. En cada uno de los momentos de su transcurso.

1948. Los muchos movimientos parciales que forman el todo de la traslación, y que corresponden a las operaciones parciales del proceso de construcción de una casa tomado como ejemplo más arriba.

1949. Son determinantes de la forma (*eidopoión*, b5) de cada uno de los segmentos que componen el todo del movimiento; cada segmento se encuentra en un lugar específicamente distinto, y va desde un punto de partida (*póthen*) a un punto de llegada (*poi*) que en cada caso es distinto.

está completa en cualquiera de los momentos.¹⁹⁵⁰

Es evidente, por tanto, que serán¹⁹⁵¹ diferentes entre sí, y que el placer se cuenta entre las cosas que son un todo y son completas. Esto se podría extraer también del hecho de que no es posible moverse sino en el tiempo,¹⁹⁵² pero sí [es posible] sentir placer, pues lo que se da en el ahora es un todo.¹⁹⁵³

A partir de eso es evidente también que no dicen con 10 acierto que el placer sea movimiento o generación,¹⁹⁵⁴ pues no se puede decir eso de todas las cosas sino [solo] de las que son divisibles en partes y no son un todo; no hay generación, en efecto, de la acción de ver ni del punto ni de la unidad¹⁹⁵⁵ (ni ninguna de esas cosas es movimiento ni generación). Por tanto, tampoco hay [movimiento y generación] del placer, pues es un todo.

Por otro lado, como todo sentido ejerce su actividad 4 en relación con la cosa sensible,¹⁹⁵⁶ y [lo hace] de manera 15 completa el que está en buena disposición respecto de la mejor de las cosas que caen bajo el sentido [en cuestión]¹⁹⁵⁷

1950. De su duración.

1951. El sujeto tácito parece ser «el movimiento y el placer».

1952. Cf. *Met* XII vi 1071b6-10; *Phys* VIII i 251b11-14.

1953. Puesto que el «ahora» (*tò nûn*) es indivisible y en él no puede darse el movimiento; cf. *Phys* VI viii 239a23-b4; pero como «ahora» de la experiencia basta, en cambio, para que el placer presente su forma o naturaleza completa, independientemente de la temporalidad.

1954. Algunos editores prefieren «*tēs hēdonēs*» al «*tēn hēdonēn*» de los manuscritos, con lo que se tiene: «que no hay movimiento y generación del placer».

1955. Cf. *Met* VIII v 1044b21-28.

1956. «Ejerce su actividad» = «*energouēsē*», b14. En la visión aristotélica la actualización (*enérgeia*) de la capacidad perceptiva (*aisthēsis*) y del rasgo sensible (*tò aisthētón*) son dos caras de un mismo y único hecho. Cf. *De an* III ii 425b25-426a15.

1957. Esto es, cuando la cosa sensible se halla en condiciones óptimas de perceptibilidad y el órgano permite el ejercicio óptimo de la capacidad perceptiva. *Supra*, en VII (xii 1153a15; b10) ya se ha seña-

(pues se admite que la actividad completa es más que nada así, y no tiene importancia decir que actúa él o [que lo hace aquello] en que él está),¹⁹⁵⁸ por tanto, en cada uno [de los sentidos]¹⁹⁵⁹ la óptima es la actividad del [órgano] que se halla en mejor disposición respecto de la más excelente de las cosas que caen bajo él; esa será la más completa y placentera, pues hay placer en toda sensación, al igual que en el pensamiento discursivo y en el ejercicio de la ciencia;¹⁹⁶⁰ y la más placentera es la más completa, y es la más completa la del [órgano] que está bien dispuesto respecto de la más excelente de las cosas que caen bajo el [sentido]. Y el placer completa la actividad. Pero el placer no [la] completa del mismo modo que la cosa sensible y el sentido,¹⁹⁶¹ cuando están bien, [y ello] tal como tampoco la salud y el médico son de igual modo causa del estar sano.¹⁹⁶²

Que en cada sentido se da placer,¹⁹⁶³ es evidente, pues

lado que el placer es concomitante de la actividad libre de obstáculo (*anempódistos*), noción que Aristóteles hará valer en lo que sigue.

1958. «[Aquello] en que él está» = el órgano sensorial en que está el sentido (*aísthēsis*), más bien que el alma (*psykhē*), como también se ha conjeturado. – A los fines de la explicación es indiferente, pues, decir que lo que actúa es el sentido o el órgano correspondiente.

1959. En lugar de «*kath'hékāstēn*» = «en cada uno [de los sentidos]», algunos leen «*kath'hékaston*» = «en cada caso particular».

1960. «Pensamiento discursivo» = «*diánoia*»; «ejercicio de la ciencia» = «*thōria*», es decir, el pensamiento intuitivo.

1961. Cuyas actualizaciones, correlativas y simultáneas, son el acto perceptivo, que es su acto común; cf. la nota 1956; el placer completa ese acto.

1962. El sentido de la comparación no es evidente. Según la interpretación más aceptada, el médico es causa en el sentido de causa eficiente, y la salud lo es en el de causa formal o, más bien (cf. *infra* 1174b31-33, y *supra* VI xii 1144a3-5), de la causa final; implícitamente se asociaría, por tanto, la relación mutua entre el sentido y el rasgo sensible con la primera forma de causalidad, y el placer con la finalidad.

1963. La autenticidad del párrafo que se inicia aquí ha sido puesta en duda pues contiene una reiteración de lo que ya ha sido expli-

decimos que las visiones y los sonidos son placenteros; y es evidente también que [lo son] en el grado más alto cuando el sentido se halla en estado óptimo y ejerce su actividad en relación con una cosa de esa cualidad; y si lo sensible y lo sintiente son de esa cualidad, siempre se dará placer, al menos si se da lo que obre y lo que padezca [su acción].¹⁹⁶⁴

El placer no completa la actividad como [lo hace] el hábito inmanente,¹⁹⁶⁵ sino como una especie de fin que viene a añadirse [a la actividad], a la manera en que la lozanía [se añade] a los que están en el apogeo de la vida. Así pues, mientras lo inteligible o lo sensible estén como se debe, y [lo esté también] el que juzga o piensa,¹⁹⁶⁶ en la actividad habrá placer, pues si lo que obra y lo que padece¹⁹⁶⁷ se mantienen semejantes y están dispuestos del mismo modo el uno respecto del otro, se dará, por naturaleza, lo mismo.

¿Cómo ocurre que nadie experimente placer continuamente? ¿No será porque se cansa?¹⁹⁶⁸ Pues todo lo humano es incapaz de actuar continuamente; por tanto, tampoco se da el placer [de manera continua], pues [el placer] acompaña a la actividad. Algunas cosas nos agradan mientras son nuevas, pero después no del mismo modo, [y ello] por la misma causa;¹⁹⁶⁹ pues primero el pensamiento es estimulado y actúa

cado en el precedente. Es posible, no obstante, que se trate de una variante de autor con una redacción más primitiva.

1964. Esto es, si se dan, respectivamente, el rasgo sensible y el sentido; el primero es visto como causa eficiente y el segundo como sujeto pasivo.

1965. El hábito inmanente del que esa actividad es ejercicio. – Cf. la nota 1962.

1966. «Juzgar» en el sentido de «percibir», pues la percepción es una capacidad natural de discernir; cf. *An Post* II xix 99b35-36.

1967. Cf. la nota 1964.

1968. Cf. *supra* IX ix 1170a5-6; e *infra* X vii 1177a21-22; *Met* IX viii 1050b24-28.

1969. Por la misma causa por la que no se puede experimentar placer continuamente.

con intensidad en relación con ellas (como, en el ámbito de la visión, si se fija la mirada [en una cosa]), pero más tarde la actividad no es así, sino que se distiende; por eso también el placer se debilita.

10 Cabría pensar que todos apetecen el placer¹⁹⁷⁰ porque también todos aspiran a vivir, y la vida es una forma de actividad, y cada uno ejerce la actividad en relación con las cosas y con las [capacidades] que más ama; por ejemplo, el músico, con la audición [y] en relación con las melodías; el amante del conocimiento, con el pensamiento [y] en relación
15 con las cuestiones científicas, y así cada uno de los demás. El placer completa las actividades y, por tanto, el vivir, al que [todos] apetecen. Es comprensible, por tanto, que aspiren al placer, pues le completa a cada uno el vivir, que [para todos] es valioso.

5 Hagamos a un lado por ahora [la cuestión de] si escogemos el vivir por el placer o el placer por el vivir.¹⁹⁷¹ Es
20 manifiesto que esas cosas están estrechamente enlazadas una con otra y no admiten separación, pues sin actividad no hay placer, y el placer completa toda actividad.

V

De ahí que se admita que [los placeres] difieren también en especie.

[a] En efecto, pensamos que las cosas que son diversas en especie reciben su completud por obra de cosas diversas

1970. En ese hecho se basaba Eudoxo, a quien Aristóteles da una razón parcial, pero se ve ahora que tal hecho no quiere decir que el placer sea el bien último.

1971. Aristóteles no trata expresamente la cuestión en ningún otro lugar, como parece prometerlo aquí. La solución está insinuada en las líneas que siguen.

(pues ese es manifiestamente el caso en los seres naturales y en los artificiales; por ejemplo, los animales y los árboles, y una pintura, una escultura, una casa y un utensilio);¹⁹⁷² 25 de igual modo, [pensamos] que las actividades que difieren en especie reciben su completud por obra de cosas que difieren en especie. Ahora bien, las [actividades] del pensamiento difieren de las de los sentidos, y estas entre sí por la especie. Por tanto, también [difieren en especie] los placeres que las completan.

[b] Eso se verá con claridad también a partir del vínculo de cada uno de los placeres con la actividad que él completa, pues el placer que es propio [de una actividad] colabora a que la actividad se incremente. En efecto, los que ejercen una actividad con placer, disciernen más cada cosa y logran mayor precisión. Así, los que hallan agrado en el ejercicio de la geometría llegan a ser geómetras y comprenden mejor cada una de las cosas;¹⁹⁷³ de igual modo, los aficionados a la música, a la construcción de casas y a las demás cosas, progresan en la función que les es propia porque hallan agrado 35 en ella. Los placeres colaboran a incrementar [las actividades], y lo que colabora a incrementar [una cosa], es propio [de ella]; y a cosas diversas en especie les son propias cosas 1175b diversas en especie.

[c] Además, eso¹⁹⁷⁴ será aún más manifiesto a partir del hecho de que el placer que deriva de una [actividad] diversa es un obstáculo para la [otra] actividad.¹⁹⁷⁵ En efecto, los aficionados a la flauta son incapaces de atender a una argumentación si oyen música de flauta, pues hallan más agrado en la aulética 5 que en la actividad presente; así, el placer relacionado con la

1972. Esto es, según parece, reciben su completud al realizarse la forma específica.

1973. Cada uno de los temas u objetos de esa disciplina.

1974. El hecho de que haya en los placeres diferencias de especie.

1975. Es el caso inverso del anterior.

aulética destruye la actividad de argumentar. De igual modo ocurre en los demás casos toda vez que se ejerce una actividad en dos cosas a la vez, porque la más placentera desplaza a la otra, y tanto más cuanto más la supera en placer, al punto
 10 de no ejercerse la otra. Por eso, si una cosa cualquiera nos es muy grata, no realizamos en absoluto otra, pero sí hacemos otras cuando algo no nos contenta mucho; por ejemplo, los que comen golosinas en los teatros lo hacen sobre todo cuando los que intervienen en el certamen son malos.

Como el placer que les es propio hace a las actividades más precisas, más duraderas y mejores, y, en cambio, los
 15 [que les son] extraños [las] arruinan, es evidente que [los placeres de esas dos clases] distan mucho entre sí. Pues los placeres extraños [a una actividad] producen casi lo mismo que los dolores [que le son] propios. En efecto, los dolores propios destruyen las actividades; por ejemplo, si a alguien escribir o calcular le es ingrato y penoso, no escribe o no calcula, porque la actividad [le] es penosa. Por tanto, en lo que
 20 se refiere a la actividad, se produce, por obra de los placeres y los dolores propios, [en cada caso] lo contrario. Son propios los [placeres y los dolores] que surgen en la actividad en sí misma. Hemos dicho¹⁹⁷⁶ que los placeres extraños [a una actividad] producen un [efecto] cercano al dolor, pues [la] destruyen, solo que no de la misma manera.¹⁹⁷⁷

[d] Como las actividades difieren por su bondad y su
 25 maldad, y unas son elegibles, otras vitandas, y otras ni lo uno ni lo otro, lo mismo se da en los placeres, pues en cada actividad hay un placer que le es propio. Así pues, el propio de la actividad virtuosa [es] bueno, pero, el [propio] de la mala, perverso;¹⁹⁷⁸ pues aun entre los apetitos, los de las cosas no-

1976. Unas pocas líneas más arriba, en b16-17.

1977. La destruyen accidentalmente, mientras que el dolor la destruye si la actividad es en sí dolorosa.

1978. El placer no es, pues, intrínsecamente malo o bueno; esas

bles [son] elogiables, y los de las vergonzosas, censurables.

Pero los placeres que se dan en las actividades son más
 30 propios de ellas que los apetitos,¹⁹⁷⁹ pues estos se hallan separados [de las actividades] tanto en el tiempo cuanto en su naturaleza, mientras que aquellos [están] muy próximos a las actividades, y son inseparables [de ellas],¹⁹⁸⁰ al punto de que es discutible si la actividad no es lo mismo que el placer. Con todo, el placer no parece que sea ni pensamiento ni percepción (eso no tendría sentido); no obstante, por no separarse [de aquellos], a algunos se les muestran como lo mismo. Así
 35 pues, tal como son diversas las actividades, [lo son] también los placeres.

[e] La vista difiere del tacto en pureza,¹⁹⁸¹ y la audición y ^{1176z} el olfato [difieren] del gusto [en el mismo aspecto]. Los placeres [correspondientes] difieren, por tanto, de igual modo; y los [placeres] del pensamiento [difieren en pureza] de aquellos, y los de uno y otro grupo difieren entre sí.¹⁹⁸²

[f] Se admite que cada animal tiene un placer propio (como también una función propia),¹⁹⁸³ esto es, el que corresponde a la actividad. Eso se pondrá de manifiesto si se ⁵

cualidades morales resultan de la cualidad de la actividad a la que acompaña.

1979. Son más propios que los apetitos que son causas de las actividades.

1980. El apetito precede temporalmente a la actividad y es su causa eficiente, mientras que el placer se da simultáneamente a la actividad y es su completud.

1981. La «pureza» (*kathareiótēs*) de un sentido parece estar dada por el hecho de que opera a través de un medio distinto del cuerpo («lo traslúcido» o el aire) y, por tanto, no depende del contacto del cuerpo con el objeto; cf. *De an* III xii 434b14-24 y *supra* III x 1118a23-25.

1982. Difieren entre sí también por el grado de pureza; esto es, hay, por tanto, grados de pureza, por un lado, en los placeres de los sentidos, y, por otro, en los del pensamiento.

1983. Cf. *supra* I vii 1097b24-1098a7.

observa cada caso particular: el placer de un caballo es, en efecto, diverso de el del perro y el del hombre; como dice Heráclito,¹⁹⁸⁴ «los asnos preferirían el pienso al oro», pues para los asnos el alimento es más placentero que el oro. Así pues, los [placeres] de los [seres] diversos en especie difieren en especie, mas es razonable [pensar] que los [placeres] de
 10 los [seres] que son iguales [en especie] no tienen diferencias. En cambio, entre los hombres divergen no poco, pues las mismas cosas placen a unos y disgustan a otros; para unos, [son] dolorosas y odiosas; para otros, placenteras y amables. Eso ocurre con las cosas dulces, pues no le parecen lo mismo al afebrado que al sano, ni [lo mismo les parece] caliente al
 15 débil y al que se halla en buen estado; y eso ocurre de igual modo con otras cosas; pero es sabido que en todos los casos así es lo que le parece al hombre bueno.¹⁹⁸⁵

Pero si eso se dice con acierto, como se admite, y la medida de cada cosa son la virtud y el [hombre] bueno como tal,¹⁹⁸⁶ son placeres los que a él le parecen [tales], y placenteras las cosas en que él se complace.

20 Y si a alguno le parecen placenteras las que para aquel son molestas, eso no puede sorprender, pues entre los hombres hay muchas formas de corrupción y ruina. No son placenteras sino para esos y para los que están en esa disposición.

Así pues, los que, según el acuerdo general, son placeres vergonzosos, es evidente que se ha de negar que sean placeres, salvo para los corrompidos. Pero de los [placeres] que se
 25 considera que son buenos, ¿el de qué clase o cuál se ha de decir que es el propio del hombre? ¿No [resultará eso] evidente a partir de las actividades? Pues los placeres las acompañan. Por tanto, sea una sola o sean varias las [actividades] propias del varón completo y feliz, son los placeres que las

1984. DK B 9.

1985. El cual experimenta, por tanto, el placer que corresponde a la función que es propia del hombre.

1986. Cf. *supra* III iv 1113a25-33; *Met* XI vi 1062b35-1063a6.

completan los que con propiedad se podrá decir que son los placeres propios del hombre;¹⁹⁸⁷ pero los restantes, [se podrá decir que lo son solo] en un segundo sentido y en menor grado, tal como las actividades [correspondientes].

VI

Tras haber tratado acerca de las formas de la virtud, de la ⁶ amistad y del placer,¹⁹⁸⁸ resta examinar, en líneas generales, la dicha, puesto que afirmamos que ella es el fin de las cosas humanas. Pero¹⁹⁸⁹ la exposición será más concisa si resumimos lo que hemos dicho antes.

Dijimos,¹⁹⁹⁰ como se ha visto, que [la dicha] no es un hábito, pues, si no, se daría en el que durmiese a lo largo de toda su existencia, viviendo la vida de las plantas, y en el que sufriese las desgracias más grandes. Por tanto, si eso no es satisfactorio, sino que más bien se debe poner [la dicha] en una ³⁵ forma de actividad, como hemos dicho en lo que precede,¹⁹⁹¹ 1176b y, [si], de las actividades, unas son necesarias y elegibles a causa de otras, y otras [lo] son por sí mismas, es evidente que se debe colocar la dicha entre las elegibles por sí mismas y no entre las que [lo son] a causa de otra cosa, pues la dicha no ne- ⁵ cesita de nada, sino que basta por sí misma,¹⁹⁹² y son elegibles por sí mismas las [actividades] en que nada se busca aparte de

1987. En los dos capítulos que siguen Aristóteles precisará su naturaleza.

1988. En los libros II a VII (las virtudes), en los libros VII a IX (la amistad), y en los capítulos xi-xiv del VII y en lo que precede del presente libro (el placer).

1989. Parece preferible leer «dê», con otros editores, en lugar del «dê» del texto de Bywater.

1990. *Supra*, en I v 1095b31-1096a2; viii 1098b31-1099a7; x 1101a6-8.

1991. *Supra*, en I vii 1098a5-7; viii 1098b31-1099a7.

1992. «Se basta a sí misma» = «*outárkê*»; cf. I vii 1097b5-16 y la nota 104.

su ejercicio. Se consideran tales las acciones que se ajustan a la virtud, pues el realizar [actos] nobles y virtuosos¹⁹⁹³ se cuenta entre las cosas elegibles por sí mismas.

Pero también, entre los juegos, los placenteros,¹⁹⁹⁴ pues
 10 no se los elige por causa de otra cosa (sin embargo, de ellos [los hombres] reciben daños más bien que provecho, pues desatienden su cuerpo y sus bienes).¹⁹⁹⁵ La mayoría de los [hombres] tenidos por felices se refugia en pasatiempos así; esa es la razón por la que junto a los tiranos gozan de estima los [que son] hábiles¹⁹⁹⁶ en tales pasatiempos, pues se les
 15 muestran agradables en lo que [los tiranos] ansían, y [estos] tienen necesidad de [hombres] de esa clase.¹⁹⁹⁷ Así pues, se cree que esas cosas tienen relación con la dicha porque los poderosos dedican a ellas el tiempo libre.

[a] Pero acaso los hombres así no sean un indicio [de nada], pues no es en el ejercicio del poder donde residen la virtud y el intelecto, de los cuales [proceden] las actividades buenas. Y si esos, por no saber gustar de un placer puro
 20 y libre,¹⁹⁹⁸ se refugian en los [placeres] corporales, no hay que pensar que estos han de ser preferibles por ello, pues también los niños creen que las cosas que ellos estiman son las más valiosas. Es comprensible entonces que así como

1993. «Virtuosos» = «*spoudaia*». Es posible que Aristóteles haga valer al mismo tiempo el sentido de «serios», contrapuesto a la connotación de las actividades lúdicas a que se hace referencia en lo que sigue.

1994. Debe sobreentenderse: «se cuentan entre las actividades que se eligen por ellas mismas» o «son actividades en las que no se busca otra cosa aparte de su ejercicio».

1995. Cf. *Rhet* I xi 1370b34-1371a6; *Pol* VIII v 1339b31-40.

1996. «Hábiles» = «*eutrápeloi*»; cf. *supra* IV viii 1128a10 y la nota 707; la figura en cuestión no parece ser aquí la del gracioso, sino, en todo caso, la del «bufón» (*bomólókhos*); cf. *supra* IV viii 1128a4-7.

1997. Cf. *supra* VIII vi 1158a28-36.

1998. «Libre» = «*eleútheros*», esto es, digno de un hombre libre. Cf. la nota 584.

las cosas que les parecen valiosas a los niños y a los adultos son diversas, también lo sean [las que les parecen valiosas] al [hombre] malo y al [hombre] bueno. Ahora bien, como
 25 hemos dicho muchas veces,¹⁹⁹⁹ son valiosas y agradables las cosas que para el bueno son tales: para cada uno la preferible a las demás es la actividad que se ajusta al hábito que le es propio, y para el bueno, por tanto, la que se ajusta a la virtud. La dicha no reside, entonces, en el juego.

[b] Y sería en verdad un sinsentido que el fin [de la existencia humana] fuera el juego, y que nos afanásemos y padeciésemos a lo largo de toda la vida con vistas a jugar. Pues
 30 elegimos, por así decirlo, todas las cosas con vistas a algo distinto, salvo la dicha, pues ella es el fin; mas esforzarse y sufrir con vistas al juego es a todas luces necio y demasiado pueril. El «Juega para ser serio»²⁰⁰⁰ de Anacarsis²⁰⁰¹ se puede considerar, empero, acertado, pues el juego es como un descanso,²⁰⁰² y [los hombres], como no pueden trabajar con-
 35 tinuamente, necesitan de un descanso. Por tanto, el descanso^{1177a} no es un fin, pues se da con vistas a la actividad.²⁰⁰³

[c] Y se admite que la vida dichosa es [la vida] que se ajusta a la virtud; esa [vida] se acompaña de seriedad,²⁰⁰⁴ y no [consiste meramente] en un juego.

1999. *Supra*, en I viii 1099a11-15; III iv 1113a22-33; IX iv 1166a11-13; IX ix 1170a14-16; X v 1176a15-22.

2000. Por el contraste con «*paizein*» = «jugar», la frase pone en primer plano el significado del verbo «*spoudázein*» relacionado con la seriedad (cf. la nota 1993), sin que deje de estar presente la idea de esfuerzo y la de virtud, pues «*spoudaios*» = «virtuoso».

2001. Príncipe escita que durante el siglo VI a. C. habría viajado por Grecia a fin de adquirir las costumbres de los griegos. La tradición lo incluyó en la lista de los Siete Sabios. Cf. Herodoto, IV lxxvi y Diógenes Laercio I 101-105.

2002. Cf. *supra* IV viii 1127b33-34; VII vii 1150b16-19.

2003. Es decir, el propósito del descanso es reponer las fuerzas para poder volver al trabajo, así que está en función de este.

2004. O «esfuerzo» (*spoudê*); cf. la nota 1993.

[d] Y decimos que las cosas serias²⁰⁰⁵ son más valiosas que las risibles y lúdicas, y que la actividad más seria siempre es la de la parte mejor o del hombre mejor; y la [actividad] de lo que es mejor es siempre más valiosa y capaz de producir dicha.

[e] Y de los placeres corporales podría gozar cualquiera, y un esclavo no menos que el [hombre] mejor; pero nadie hace al esclavo partícipe de la dicha, a no ser que también [lo haga partícipe] de la existencia.²⁰⁰⁶ Pues la dicha no [está] en pasatiempos de esa clase, sino en las actividades de acuerdo con la virtud, como hemos dicho ya antes.²⁰⁰⁷

VII

Si la dicha es una actividad de acuerdo con la virtud, bien se entiende que [ella] sea [la actividad] de acuerdo con la [virtud] más alta, y esta solo puede ser la [virtud] de la [parte] óptima [del alma]. Sea, pues, esa [parte] el intelecto o alguna otra que se considere que por naturaleza gobierna y guía, y tiene noción acerca de las cosas nobles y divinas, [y esto] o por ser ella divina o lo más divino que hay en nosotros,²⁰⁰⁸ su actividad de acuerdo con la virtud [que le es] propia ha de ser la dicha completa. Hemos señalado²⁰⁰⁹ que esa [actividad] es teórica.

2005. «Serias» o «virtuosas» (*spoudaia*); cf. las notas 1993 y 2000. Lo mismo vale para el «más seria» (*spoudaiotéran*) de a5.

2006. Partícipe de una existencia plenamente humana, pues se lo ve solo como un instrumento animado; cf. *supra* VIII xi 1161b5-8.

2007. Poco más arriba, en 1176b6-7.

2008. En la psicología que Aristóteles ha hecho valer hasta aquí, no hay un lugar para esa «parte» del alma (a14) que sería aún más valiosa que el intelecto (*noûs*) y desempeñaría las funciones práctica y teórica, las cuales en VI i expresamente se reparten en las dos subpartes del alma racional.

2009. Aristóteles no lo ha dicho, sin embargo, de manera clara en lo que precede de la obra.

Cabrá admitir que eso concuerda con las [explicaciones] precedentes²⁰¹⁰ y con la verdad.

[a] En efecto, esa actividad es la más valiosa (pues el intelecto [es], de las [partes] que hay en nosotros, [la más valiosa], y, de las cosas cognoscibles, [lo son aquellas] a las que se refiere el intelecto.²⁰¹¹

[b] Además, es la [actividad] más continua, pues podemos ejercer la ciencia²⁰¹² con una continuidad mayor que [aquella con que podemos] realizar la acción que fuere.²⁰¹³

[c] Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la dicha;²⁰¹⁴ y, según se está de acuerdo en admitir, la más placentera de las actividades conformes a la virtud es la de la sabiduría; se admite, en todo caso, que la filosofía conlleva²⁰¹⁵ placeres admirables por su pureza²⁰¹⁵ y su estabilidad, y es comprensible que la existencia²⁰¹⁶ de los que saben sea más placentera que la de los que buscan.

[d] Y la llamada «suficiencia»²⁰¹⁷ se dará, más que en otra cosa, en la [actividad] teórica. Por cierto, lo que es necesario para la vida les hace falta no solo al sabio sino también

2010. Cf. *supra* I vii 1097a16-b20; viii 1099a7-31; x 1100b11-17; X iii 1173b15-19; iv 1174b20-23; v 1175b36-1176a3. – Por medio de los argumentos que siguen, Aristóteles muestra que los rasgos de la dicha se dan plenamente solo en la *theoría*.

2011. En virtud de la correspondencia entre la jerarquía del objeto y la jerarquía de la capacidad que se refiere a él. Cf. *Tóp* III i 116a21-22; *Met* VI i 1026a18-23; *Rhet* I vii 1364b7-9.

2012. «Ejercer la ciencia» = «*theôrein*».

2013. Pues es la actividad en la que el paso de la potencia al acto produce menos fatiga.

2014. Cf. *supra* I viii 1098b25; VII xiii 1153b14-15.

2015. Probablemente, por su independencia respecto del cuerpo; cf. *supra* VII xii 1152b36-1153a2 y la nota 1981.

2016. Literalmente, «el paso [del tiempo]» (*diagôgê*).

2017. «Suficiencia» = «*autárkeia*»; cf. I vi 1097b8; III iii 1112b1 y la nota 104. Más abajo (1177b1), «que más se basta a sí mismo» = «*autarkéstatos*».

³⁰ al justo y a los demás; pero aun estando suficientemente provisto de tales cosas, el justo necesita [de otros hombres] para con los cuales y con los cuales realizar actos justos, y lo mismo el moderado, el valiente y cada uno de los demás; en cambio, el sabio puede ejercer la teoría aun estando solo, y tanto más cuanto más sabio sea. Tal vez es mejor si dispone de colaboradores,²⁰¹⁸ pero de todos modos [es el] que más se ^{1177b} basta a sí mismo.

[e] Cabe admitir que esta es la única [actividad] a la que se aprecia por sí misma, pues nada resulta de ella aparte del ejercicio [mismo] de la teoría; de las [actividades] prácticas obtenemos, en cambio, algo, más o menos, aparte de la acción.²⁰¹⁹

[f] Además, se admite que la dicha está en el ocio,²⁰²⁰ pues ⁵ nos entregamos a las ocupaciones corrientes²⁰²¹ a fin de disponer de ocio, y hacemos la guerra a fin de vivir en paz.²⁰²² Ahora bien, el ejercicio de las virtudes prácticas [se da] en

2018. Cf. *supra* VIII i 1155a15-16; IX ix 1170a5-6. Es posible que Aristóteles piense en particular en el trabajo del maestro con sus discípulos.

2019. Cf. *supra* I i 1094a3-6, y la oposición entre la actividad teórica y la productiva en *Met* I ii 982b10-28. En lo que sigue se equiparan la actividad del político y la del militar a la actividad productiva en la medida en que también cobran su sentido en virtud de un resultado que es distinto de ellas mismas.

2020. El «ocio» (= *skholē*; lat. *otium*) en el sentido de lapso libre de las exigencias de la vida práctica y pública, y, en general, de los valores de utilidad, y disponible para el ejercicio de la actividad intelectual. En su uso corriente, la palabra castellana, lo mismo que sus equivalentes en las lenguas modernas, está asociada más bien a la inactividad o a las distracciones (como las distintas formas de *anápausis* consideradas en lo que precede), que no son vistas como poseedoras de un valor por sí mismas sino en relación con el trabajo, al que están subordinadas; cf. la nota 2003.

2021. «Nos entregamos a las ocupaciones corrientes» = *askholoúmetha*; este verbo encierra una referencia al ocio (*skholē*) y (a la manera del lat. *otium* : *negotium*) sugiere que el trabajo es una interrupción del ocio, y no a la inversa.

2022. Cf. *Pol* VII xiv 1333a30-39.

los asuntos de la política o en los de la guerra; se admite que las acciones referentes a ellos están privadas de ocio; las de la guerra [lo están] por completo (pues nadie elige hacer la guerra ni prepara una guerra a fin de hacer la guerra, pues se tendría por un homicida completo al que hiciera de sus ¹⁰ amigos enemigos a fin de que hubiese combates y matanzas); pero también la [actividad] del político está privada de ocio, y produce, aparte del propio ejercicio de la actividad política, poderes y honores, o, en todo caso, la dicha para sí mismo y para los ciudadanos, que es distinta de la [actividad] política [misma, y] que es evidente que buscamos también ¹⁵ porque es distinta.²⁰²³

Así pues, [i] si entre las acciones conformes a la virtud las políticas y las guerreras sobresalen por la nobleza y la grandeza pero están privadas de ocio y aspiran a un fin²⁰²⁴ y no se las elige por ellas mismas; [ii] [si], por otra parte, según se admite, la actividad de la inteligencia se destaca por su seriedad,²⁰²⁵ por ser teórica,²⁰²⁶ y no aspira a ningún fin aparte de ²⁰ sí misma²⁰²⁷ y [iii] [si] conlleva un placer que le es propio²⁰²⁸ (él hace que la actividad se incremente);²⁰²⁹ y [iv] si la suficiencia,²⁰³⁰ la ociosidad²⁰³¹ y la ausencia de fatiga²⁰³² (hasta

2023. La última frase, cuyo sentido no es del todo claro, puede ser una variante de autor, alternativa de la precedente.

2024. Que es distinto de ellas mismas. Cf. *supra* [f].

2025. Por oposición a las actividades lúdicas, según se ha dicho en el capítulo anterior; cf. *supra* vi 1177a2-12.

2026. Cf. *supra* 1177b2, en [e].

2027. Cf. *supra* 1177b2-4, en [e].

2028. Cf. *supra* 1177a22-27, en [c].

2029. Cf. *supra* v 1175a29-b1.

2030. Cf. *supra* 1177a27-b1, en [d]; e *infra* viii 1178a24-b7; 1178b33-1179a22.

2031. En el sentido de «ocio» señalado en la nota 2020. Cf. 1177b4-15, en [f].

2032. Cf. *supra* 1177a21-22, en [b].

donde [le es dado] al ser humano),²⁰³³ más todos los demás [rasgos] que se le atribuyen al [hombre] feliz, son los que se manifiestan en esa actividad,²⁰³⁴ esa será, por tanto, la dicha
 25 completa del ser humano, si abarca la extensión completa de una vida,²⁰³⁵ pues ninguno de los [componentes] de la dicha es incompleto.

[g] Pero una vida así estaría por encima de la medida humana, pues no se vivirá así en tanto se es hombre sino en tanto se da en uno algo divino,²⁰³⁶ y en la medida que eso es superior al compuesto,²⁰³⁷ en esa medida su actividad [es superior] a la que se ajusta a la otra forma de virtud.²⁰³⁸ Por
 30 tanto, si la inteligencia es algo divino en relación con el hombre, también la vida que se ajusta a ella es divina en relación con la vida humana.

Y no debemos, como se nos exhorta [a hacer], «pensar en cosas humanas porque somos hombres» o «cosas mortales porque somos mortales»,²⁰³⁹ sino [que debemos] inmortalizarnos cuanto sea posible,²⁰⁴⁰ y hacerlo todo por vivir de acuerdo con lo más valioso que hay en nosotros,²⁰⁴¹ pues
 1178a aunque es pequeño en volumen,²⁰⁴² supera con mucho a todo lo demás en capacidad y valor.

2033. Cf. *supra* I x 1101a14-21.

2034. Como toda vez que la prótasis es extensa, la articulación con la apódosis, que se inicia a continuación, no es impecable.

2035. Cf. *supra* I vii 1098a18.

2036. Cf. *Met* XII vii 1072b14-19.

2037. Al hombre como compuesto de cuerpo y alma.

2038. A la virtud ética, que es la virtud del hombre como compuesto y halla su mayor realización en la acción del político.

2039. Frases proverbiales que se encuentran con variantes en los trágicos y en los líricos; cf. *Rhet* II xxi 1394b26; *Met* I ii 982b28-32.

2040. «Inmortalizarse» en el sentido de realizar, en la medida en que le es dado al hombre, la misma actividad (de pensamiento) que Dios realiza constantemente. Cf. la referencia de la nota 2036.

2041. Esto es, como se ha señalado varias veces, el intelecto (*noûs*).

2042. «Volumen» o «masa» (*ôgkos*); desde luego, el término se emplea en sentido figurado.

[h] Y cabe admitir que cada uno [de nosotros] es eso si [eso] es lo determinante y más valioso.²⁰⁴³ Carecería de sentido, entonces, no preferir la vida de uno mismo sino la de otro.²⁰⁴⁴

Y lo dicho más arriba²⁰⁴⁵ viene al caso ahora, esto es, que 5 lo que es propio de cada uno, es por naturaleza lo más valioso y más placentero para cada uno. Para el hombre [eso es], por cierto, la vida de acuerdo con el intelecto si el hombre [es] más que nada eso; esa [vida es], por tanto, también la más dichosa.

VIII

La [vida] de acuerdo con la otra forma de la virtud²⁰⁴⁶ [es
 dichosa] en un segundo sentido.²⁰⁴⁷

[a] En efecto, las actividades conformes a ella son [nada 10 más que] humanas, pues realizamos [actos] justos y valerosos, y los demás [actos] conformes a las virtudes [éticas], en relaciones recíprocas, atendiendo, en transacciones, servicios y acciones de toda especie, y en los afectos, a lo que conviene a cada uno.²⁰⁴⁸ Y es manifiesto que todas esas cosas son humanas.

2043. Cf. *supra* IX viii 1168b31-34.

2044. Esto es, según parece, la vida del compuesto; cf. poco más arriba, 1177b28-29, y *supra* IX iv 1166a16-17; 22-23; viii 1168b28-35.

2045. Cf. *supra* I viii 1099a7-21; IX ix 1169b30-1170a1; X v 1176a26-29.

2046. Esto es, la vida de acuerdo con la virtud ética. En el primer segmento del capítulo (1178a10-b32) se presentan cuatro argumentos en favor de la superioridad de la vida teórica respecto de la vida activa.

2047. «En un segundo sentido» = «*deutérōs*»: la expresión sugiere que la aplicación primaria o propia de «dichoso» es a propósito de la vida teórica, en la que la dicha se da de la manera más plena.

2048. Lo que conviene a cada uno de aquellos con que tratamos.

15 Se considera que algunas [de ellas] proceden del cuerpo,²⁰⁴⁹ y que en muchos aspectos la virtud del carácter tiene un lazo estrecho con los afectos.²⁰⁵⁰ Aun la prudencia está ligada a la virtud del carácter, y esta a la prudencia, si en efecto los principios de la prudencia se ajustan a las virtudes éticas, y la rectitud de las [virtudes] éticas se ajusta a la
 20 prudencia.²⁰⁵¹ Y estas,²⁰⁵² ligadas como están también a los afectos, han de referirse al compuesto;²⁰⁵³ y las virtudes del compuesto son humanas; también [lo serán], por tanto, la vida que se ajusta a ellas, y la dicha; en cambio, la [dicha] de la inteligencia está separada.²⁰⁵⁴ Hasta aquí cabe hablar de ella, pues el tratarla con toda precisión excede nuestro propósito.²⁰⁵⁵

[b] También cabe aceptar que [la dicha teórica] necesita poco de recursos externos, o menos que la [dicha] ética.²⁰⁵⁶
 25 Admitamos que ambas necesitan de las cosas indispensables [para vivir], y [ello] en igual medida (si bien el político²⁰⁵⁷ se afana más²⁰⁵⁸ por el cuerpo y por todas las cosas de esa clase); [en ese sentido] la diferencia [entre ambas] es, en efecto, poca; pero en relación con las actividades la diferencia es

2049. Esto es, según parece, están dadas en la constitución natural; cf. *supra* VI xiii 1144b3-13.

2050. Los afectos (*pathē*) son una parte de la «materia» de las virtudes éticas (II iii 1104b3-13); son hechos anímicos (v 1105b19-25), pero suponen una participación del cuerpo (IV ix 1128b13-15).

2051. Cf. *supra* VI xii 1144a6-9; a11-b1; xiii 1144b1-17.

2052. Tanto las virtudes éticas cuanto la prudencia.

2053. Esto es, al hombre como compuesto de cuerpo y alma; cf. *supra* vii 1177b28-29.

2054. Esto es, es independiente del cuerpo.

2055. Cf. *De an* III v.

2056. Lo que sigue es una reformulación de parte de lo expuesto en el precedente capítulo vii.

2057. Probablemente «político» (*politikós*) alude aquí al hombre dedicado solo a la vida activa.

2058. Más que el hombre dedicado a la vida teórica.

grande, pues el generoso necesita dinero para realizar los actos de generosidad, y, desde luego, el justo, para hacer 30 retribuciones (pues el querer no es visible, y aun los que no son justos simulan querer obrar con justicia);²⁰⁵⁹ y el valiente [necesita] fuerza,²⁰⁶⁰ si ha de llevar a término alguna de las acciones conformes a su virtud; y el moderado, oportunidad,²⁰⁶¹ pues, [en otro caso,] ¿de qué manera ha de mostrarse [como virtuoso] este o alguno de los otros?²⁰⁶²

Se debate si en la virtud es más importante la elección o 35 [lo son] las acciones, dándose por sentado que está en ambas, y es evidente que su completud estará en ambas, mas 1178b para las acciones hacen falta muchas cosas, y tantas más cuanto más grandes y más nobles sean [aquellas]. En cambio, el que ejerce la teoría no necesita para su actividad de ninguna de las cosas de esa índole; antes bien, [ellas] incluso son, se diría, obstáculos para la teoría. Pero en tanto es hom- 5 bre y convive con otros, elige realizar los [actos] conformes a la virtud; ha de necesitar, entonces, cosas de esa índole para vivir como un hombre.²⁰⁶³

2059. Esto es, no es posible conocer con certeza las intenciones si no se traducen en actos, y, por cierto, se puede mentir respecto de ellas.

2060. «Fuerza» (= «*dýnamis*») en el sentido, según parece, de «fuerza física», aunque no puede excluirse que se trate de «mando militar». Cf. *supra* vii 1177a30-32.

2061. Literalmente, «licencia» o «libertad» («*exousiā*»; la palabra podría entenderse en el sentido, menos probable aquí, de «riqueza» o «abundancia de recursos») para conducirse, si quisiese hacerlo, de manera intemperante.

2062. La expresión es un tanto ambigua y acaso descuidada. Se la podría entender también en el sentido de: «[en otro caso] ¿de qué manera ha de mostrarse [como siendo] este [i.e. como moderado] o alguno de los otros?»

2063. Esto es, de acuerdo con la humanidad completa, que abarca toda la naturaleza del compuesto, y supone tomar parte en la vida pública. – «Vivir como un hombre» = «*anthrōpēuesthai*», verbo atestiguado solo en este lugar y que acaso sea neologismo acuñado por Aristóteles.

[c] Que la dicha completa es cierta actividad teórica, se hará manifiesto también a partir de lo que sigue.

[i] Suponemos que los dioses son felices y dichosos en el más alto grado.²⁰⁶⁴ Pero ¿qué clase de acciones hay que atribuirles? ¿Las justas? ¿No se mostrarán ridículos celebrando contratos, devolviendo depósitos y realizando todas las cosas de esa clase? ¿O las valerosas <...>,²⁰⁶⁵ soportando cosas temibles y arrojando el peligro porque es noble? ¿O las [acciones] generosas? ¿Y a quién le darán? Sería raro que también ellos dispusieran de moneda o algo de esa clase. ¿Y qué podrían ser sus [acciones] moderadas? ¿O acaso no es grosero ese elogio, puesto que no tienen deseos malos? Si se pasara revista completa, se vería que lo que concierne a las acciones²⁰⁶⁶ es insignificante e indigno de los dioses.

[ii] No obstante, todos al menos suponen que [los dioses] viven y, por tanto, actúan, pues no [cabe suponer], desde luego, que duerman como Endimión.²⁰⁶⁷ Por cierto, si al viviente se le quita la acción y, más aún, la producción, ¿qué resta aparte de la teoría?²⁰⁶⁸ Así que la actividad de Dios, la cual sobresale por su felicidad, ha de ser teórica,²⁰⁶⁹ por tanto, de las [actividades] humanas, la más emparentada con ella [será] la más dichosa.²⁰⁷⁰

2064. Como en otros casos, en las líneas que siguen Aristóteles se basa, a los fines de la argumentación, en la visión corriente acerca de los dioses, que por cierto no es la suya.

2065. «O las valerosas» es lectura conjetural. A continuación parecen haberse perdido algunas palabras.

2066. Esto es, el ámbito propio de las virtudes éticas en general.

2067. Pastor de quien se había enamorado la Luna y a quien Zeus le concedió el don de dormir un sueño eterno y conservar su belleza.

2068. Puesto que la actividad teórica, la actividad práctica y la actividad productiva agotan la esfera de la actividad humana en general.

2069. La actividad de Dios es, en efecto, según Aristóteles, pensamiento (*nóēsis*); cf. *Met* XII ix 1074b15-1075a10.

2070. La actividad teórica del hombre es, en efecto, afín a la actividad teórica divina, aunque no idéntica a ella, no solo porque la actividad

[d] Es indicio²⁰⁷¹ también el que los demás animales no participan en la dicha por estar privados por completo de una actividad de esa índole. Pues mientras que la vida toda²⁵ de los dioses es feliz, la de los hombres [lo es] en la medida en que [en ellos] se da cierto símil de la actividad de esa índole;²⁰⁷² y, de los demás animales, ninguno es dichoso, porque no toman parte en modo alguno de la teoría; por tanto, hasta donde se extiende la teoría, [se extiende] también la dicha; y en los que más se da el ejercicio de la teoría, [más se da] también el ser dichoso, [y ello] no por accidente, sino³⁰ por causa de la teoría,²⁰⁷³ pues esta es digna de honor²⁰⁷⁴ de por sí. En consecuencia, la dicha será una forma de teoría.

Pero necesitará²⁰⁷⁵ también de prosperidad externa, porque es un ser humano. La naturaleza no basta, en efecto, por sí sola para ejercer la teoría, sino que también es indispensable que el cuerpo esté sano y disponga de alimento y³⁵ de los restantes cuidados. Con todo, no hay que pensar que para ser dichoso se hayan de necesitar muchas y grandes cosas, por más que no se pueda ser feliz sin bienes externos. Pues ni la suficiencia²⁰⁷⁶ ni la acción [residen] en el exceso, y aun sin dominar tierra y mar se pueden realizar las acciones nobles. En verdad, aun con [medios] moderados puede uno actuar según la virtud (es posible observar eso con claridad, pues es sabido que los particulares realizan actos buenos no

intelectual divina es constante sino también porque, de acuerdo con la conocida fórmula, es «pensamiento de pensamiento» (*nóēsis nóēseōs*, *Met* XII ix 1074b34), esto es, se tiene a sí misma como objeto.

2071. Indicio de que la actividad teórica es más valiosa que la actividad práctica.

2072. Esto es, cierto símil de la actividad divina.

2073. Esto es, por darse la dicha como un elemento concomitante necesario del ejercicio de la actividad teórica.

2074. «Digna de honor» = «*timía*»; cf. la nota 208.

2075. El sujeto tácito parece ser «el hombre que ejerce la teoría».

2076. «La suficiencia» = «*tò autarkes*»; cf. la nota 104.

menos que los poderosos, y hasta más). Es suficiente disponer de esa cantidad,²⁰⁷⁷ pues la vida del que actúa según la virtud será dichosa.

- 10 También Solón²⁰⁷⁸ pintó a los dichosos acaso con acierto al decir que estaban módicamente provistos de bienes externos pero habían realizado las acciones más nobles, según él creía,²⁰⁷⁹ y vivido con moderación. Es posible, en efecto, hacer lo que se debe aun poseyendo [bienes] módicos. También Anaxágoras²⁰⁸⁰ parece entender que el dichoso no es ni rico ni poderoso, pues dijo que no se sorprendería
15 si un [hombre dichoso] le pareciera extravagante al común de los hombres, pues estos juzgan por lo externo, que es lo único que perciben. Por tanto, se tiene la impresión de que las opiniones de los sabios están en armonía con nuestros argumentos.²⁰⁸¹

También tales cosas²⁰⁸² tienen, desde luego, cierta fuerza de convicción, pero en las cuestiones prácticas la verdad se

2077. Esto es, la cantidad de bienes externos indispensable para ejercer la virtud. – Con todo, una virtud como la magnificencia supone que se dispone de grandes riquezas; cf. *supra* IV ii.

2078. Una vez más (cf. *supra* I x 1100a11) Aristóteles evoca los dichos de Solón en su visita a Cresos narrada en Heródoto (I xxx-xiii).

2079. Aristóteles toma distancia respecto de la apreciación soloniana del ateniense Telo como el hombre más dichoso; Telo tuvo una vida relativamente próspera, sus hijos eran hombres de bien, llegó a conocer a sus nietos, murió valerosamente en una batalla, y su memoria fue honrada por sus conciudadanos (Heródoto I xxx 4-5; cf. I xxxi 2-5 acerca de los argivos Cléobis y Bitón). La opinión de Solón le interesa solo en la medida en que implica que la virtud y la dicha no dependen de las riquezas.

2080. DK 46 A 30. – Cf. *supra* VI vii 1141b3-8.

2081. Acerca del valor de las opiniones de los sabios, cf. «Introducción», 4.

2082. Al parecer, las opiniones de los sabios o la coincidencia de una tesis con ellas.

discierne a partir de los hechos y de la vida,²⁰⁸³ pues en eso está lo decisivo. Por tanto, se deben considerar las [tesis]²⁰ expuestas arriba remitiéndose a los hechos y a la vida, y aceptarlas si están en consonancia con los hechos, pero si no concuerdan [con ellos], tomarlas como [meras] argumentaciones.²⁰⁸⁴

A lo que parece, el que ejerce el intelecto y cuida de él no solo se halla en la disposición óptima sino que también es el más amado por los dioses.²⁰⁸⁵ Pues si, según se admite, de parte de los dioses hay alguna preocupación por los hombres, bien se comprenderá que no solo se complazcan con lo óptimo y lo más emparentado [con ellos] (y eso será el intelecto), sino también recompensen a los que más lo aman y honran, en la idea de que se preocupan por las cosas que les son queridas y obran bien y noblemente. Y no es incierto que todo eso se da, más que en nadie, en el sabio. Por tanto,³⁰ [este será] el más amado por los dioses; y es verosímil que el mismo [hombre] sea también el más dichoso.²⁰⁸⁶ Así que también de este modo²⁰⁸⁷ el sabio es dichoso en el más alto grado.²⁰⁸⁸

2083. Probablemente una endiádis: «de los hechos de la vida»; lo mismo en a20-21, donde la expresión recurre.

2084. El párrafo que sigue (1078a22-32) es considerado por algunos como una interpolación inserta en un lugar inapropiado; se ha sugerido que estaría mejor si se lo colocara más arriba, después de 1178b32.

2085. Una vez más Aristóteles argumenta a partir de las ideas populares acerca de los dioses y no según su propia visión, en la cual Dios no presta atención a los hombres, a los que ignora, ni dispensa dones o premios. Cf. *supra* I ix 1099b11-16; 1178b14 (en este mismo capítulo); *Met* XII ix 1074b15-1075a10; *Pol* VII iii 1325b28.

2086. La idea de favor divino está sugerida por la propia palabra «*eudaimōn*» (= «dichoso»); cf. la nota 40 de la «Introducción».

2087. Esto es, también por vía de este argumento.

2088. La discusión específicamente ética concluye aquí. El capítulo que resta es una transición a la temática política.

IX

10 Si en efecto hemos tratado suficientemente de esos [temas] y de las virtudes, y de la amistad y del placer, en gran-
 35 des líneas, ¿debemos pensar que nuestro propósito llega a
 1179b su fin? ¿O, como se suele decir, en las cuestiones prácticas
 el fin no consiste en el estudio teórico y en el conocimiento
 de cada clase de cosas, sino más bien en realizarlas en la ac-
 ción?²⁰⁸⁹ Entonces, tampoco en materia de virtud es suficien-
 te el saber, sino que debemos procurar poseerla y usarla,²⁰⁹⁰
 o volvernó, si acaso, buenos de otra manera.

Ahora bien,²⁰⁹¹ si los argumentos²⁰⁹² bastaran por sí solos
 5 para hacer [hombres] buenos, con justicia se llevarían mu-
 chas y grandes recompensas, como dice Teognis,²⁰⁹³ y habría
 que procurárselos.²⁰⁹⁴ Mas en realidad, y como es manifiesto,
 [los argumentos] tienen fuerza para exhortar y alentar a los
 jóvenes generosos, y para hacer que un carácter bien nacido
 y de verdad amante de lo noble sea poseído por la virtud;²⁰⁹⁵
 10 pero no son capaces de exhortar al común de los hombres

2089. Cf. *supra* I i 1095a5-6; II ii 1103b27-28. – Como es usual toda vez que se plantea una disyuntiva, el parecer de Aristóteles está en el segundo miembro.

2090. «Poseer y usar» = «*ékhein kai khrêsthai*»; cf. la nota 149.

2091. Las líneas que siguen (1179b4-20) son vistas por algunos como redacción definitiva de lo expresado a continuación de ellas (b20-1180a1).

2092. En lo que sigue vertemos «*lógos*» por «argumento», pues ese parece ser el significado que está en primer plano, si bien en algunas de sus ocurrencias en singular podría corresponder a «razón» (en el sentido que «*lógos*» tiene en expresiones como «*tò lógon ékhon*»).

2093. Teognis, 433-434.

2094. «Procurárselos» si el pronombre (*toútous*, b6) remite a los argumentos, pero «procurárselas» si remite a las recompensas (*misthoús*, b5, palabra de género masculino).

2095. La expresión evoca el estado de quien es poseído por una divinidad.

a la perfección moral,²⁰⁹⁶ pues por naturaleza [el común de los hombres] no obedece al pudor²⁰⁹⁷ sino al temor, y no se abstiene de los [actos] malos por lo [que estos tienen de] vergonzoso, sino por los castigos. Pues como viven según la pasión, persiguen sus placeres propios y las cosas mediante las cuales se los procurarán, y huyen de los dolores contrarios; pero de lo noble y en verdad placentero no tienen noción,¹⁵ porque no lo han gustado nunca.²⁰⁹⁸ Entonces, a los que son tales, ¿qué argumento podría transformarlos? En efecto, no es posible, o al menos no es fácil, mudar con un argumento cosas que están arraigadas en los caracteres desde hace mucho tiempo. Acaso debamos contentarnos si, poseyendo todo aquello mediante lo cual creemos que llegamos a ser buenos, tomamos parte de la virtud.

Unos creen que se llega a ser bueno por naturaleza;²⁰ otros, por costumbre, y otros, por la enseñanza.²⁰⁹⁹ Ahora bien, es evidente que lo que es de la naturaleza no está en nuestro poder,²¹⁰⁰ sino que, en los que de verdad son afortunados, se da por una causa divina. Y es de temer que la argumentación y la enseñanza²¹⁰¹ no siempre tengan fuerza en todos, sino que primero, por medio de las costumbres, hay que preparar el alma del oyente como a la tierra que ha de
 25 alimentar a la semilla, para que halle placer y sienta rechazo rectamente. Pues el que vive según la pasión no podría atender a un argumento disuasorio, ni comprenderlo.²¹⁰² ¿Cómo es posible hacer que el que está así dispuesto cambie de forma de ver? Se admite que, en general, la pasión no cede al argumento sino a la fuerza. Por tanto, el carácter debe estar
 30

2096. «Perfección moral» = «*kalokagathía*»; cf. la nota 650.

2097. «Pudor» = «*aidós*»; cf. la nota 715.

2098. Cf. *supra* X vi 1176b19-21.

2099. Cf. *supra* I ix 1099b9-11.

2100. Cf. *supra* II i 1103a14-32.

2101. Quizás una endiádis: «la argumentación instructiva».

2102. Ni comprenderlo en caso de atender a él.

antes familiarizado de alguna manera con la virtud, y amar lo noble y rechazar lo vergonzoso.

Pero es difícil tener desde joven una guía correcta hacia la virtud si uno no se educó bajo leyes así, pues al común de los hombres no le es grato vivir con moderación y fortaleza, y menos aún cuando son jóvenes. Por eso la educación y las

³⁵ costumbres deben estar ordenadas por las leyes; pues lo que se vuelve habitual no será ya penoso.²¹⁰³

^{1180a} Pero tal vez no sea suficiente que de jóvenes reciban la educación y el cuidado correcto, sino que, como cuando sean adultos aún deben practicarlo y habituarse a ello, harán falta leyes también para eso y, por tanto, en general para la vida toda, pues el común de los hombres obedece más a la necesidad que al argumento, y a los castigos más que a lo noble.

⁵ Por eso algunos²¹⁰⁴ piensan que los legisladores deben, por un lado, invitar y exhortar [a los ciudadanos] a la virtud, con vistas a lo noble, en la idea de que prestarán oídos los que por sus hábitos han avanzado como es debido [hacia ella]; y, por otro, imponer castigos y penas a los que no obedecen y a los que por naturaleza son incapaces; y expulsar²¹⁰⁵ sin más a los incurables;²¹⁰⁶ pues, dicen, el hombre bueno, que vive [orientado] hacia lo noble, le prestará atención al argumento; pero el malo, por desear el placer, [debe] ser castigado con el dolor, como un animal bajo el yugo. Por eso dicen también que las penas deben ser de una índole tal que se contrapongan en el grado máximo a los placeres apreciados [por esos hombres].²¹⁰⁷

¹⁵ Así pues, si, como hemos dicho,²¹⁰⁸ el que ha de ser bue-

2103. Cf. *Rhet* I x 1369b16-17.

2104. Cf. Platón, *Leyes*, 718c723d.

2105. De la ciudad.

2106. Cf. Platón, *Protágoras*, 325a-b.

2107. Cf. *supra* II iii 1104b16-18.

2108. Poco más arriba en este mismo capítulo, en 1179b31-1180a5.

no debe recibir educación y hábitos buenos, y después pasar la vida de ese modo en costumbres honradas y no realizar actos malos ni involuntaria ni voluntariamente, y esas [condiciones solo] se podrían dar en los que viven de acuerdo con cierto intelecto y ordenamiento correcto provisto de fuerza;²¹⁰⁹ pues bien, la orden paterna no tiene fuerza ni carácter coercitivo²¹¹⁰ (ni en general [los tiene], desde luego, la ²⁰ de un solo hombre que no sea rey o algo semejante); la ley, en cambio, tiene fuerza coercitiva, por ser regla²¹¹¹ procedente de cierta forma de prudencia²¹¹² y de un intelecto. Y mientras que se aborrece a los hombres que se oponen a las inclinaciones [de uno] aun si lo hacen con razón, no se odia a la ley si manda lo que es bueno.

Pero, como es sabido, solo en la ciudad de los lacedemonios,²¹¹³ junto con [otras] pocas,²¹¹⁴ el legislador presta atención a la educación y a las costumbres [de los ciudadanos]; en la mayoría de las ciudades no se presta atención a las cosas de esa clase, y cada uno vive como quiere,²¹¹⁵ y a la manera de los Cíclopes, dicta la ley a sus hijos y a su esposa.²¹¹⁶ Lo óptimo [es], desde luego, que haya una atención pública

2109. Como en muchos otros casos, no es claro dónde se inicia la apódosis o si en realidad hay una.

2110. «No tiene fuerza ni carácter coercitivo» = «*ouk ékhei tò iskhyròn oudè tò anagkaïon*», muy probablemente una endiádis: «no tiene fuerza coercitiva».

2111. «Regla» = «*lógos*».

2112. Probablemente, la prudencia legislativa; cf. *supra* VI viii 1141b25-26.

2113. Esto es, en Esparta.

2114. Cf. *supra* I xiii 1102a10-12.

2115. Se ha visto en esta frase una observación crítica dirigida a Atenas.

2116. Alusión a *Odisea* IX 114-115. Los Cíclopes representan un rudimentario estadio patriarcal en el que todavía no hay justicia pública.

30 y [que esta sea la] correcta;²¹¹⁷ pero si públicamente no se presta atención, cabrá pensar que le corresponde a cada uno contribuir a la virtud de sus hijos y de sus amigos, <y ser capaz de hacerlo> o, al menos, proponérselo.

Pero se creería, a partir de lo que hemos dicho, que se será más capaz de hacerlo si se adquiere la aptitud del legislador, pues es evidente que los cuidados públicos se dan mediante las leyes, y que [son] buenos los que [se dan]

35 mediante las [leyes] buenas. El que sean escritas o no escritas,²¹¹⁸ se diría que no tiene importancia, ni tampoco si [son] leyes] mediante las cuales se educará a uno solo o a muchos, como tampoco [tiene eso importancia] en la música, en la gimnástica y en las demás ocupaciones. Pues así como en las ciudades tienen fuerza las leyes y los caracteres, en la familia 5 [la tienen] las palabras paternas y las costumbres; o [tienen] una [fuerza] todavía mayor en razón del parentesco y de los beneficios, pues por naturaleza [los hijos] sienten de antemano afecto [hacia sus padres] y están dispuestos a obedecer.

Además, la educación individual aventaja a la común, como [es el caso] en la medicina, pues en general al que tiene fiebre le conviene el reposo y el ayuno, pero a alguno 10 acaso no; y acaso el maestro de pugilato no les indica a todos la misma forma de combate. Por tanto, cabe admitir que se alcanza mayor precisión en lo particular si el cuidado es individual, pues cada uno obtiene en mayor medida lo que le conviene.

Pero podrá cuidar de lo individual de manera óptima el médico, el maestro de gimnasia y todo el que tenga un saber universal acerca de qué [les conviene] a todos o a los que son 15 de determinada clase (pues se dice, y es un hecho, que las

2117. Cf. *Pol* VIII. – Siguiendo a Bywater transponemos a *a32* las palabras «*καὶ δρᾶν αὐτὸ δυνάσθαι*» = «y ser capaz de hacerlo», que los manuscritos traen aquí.

2118. Como no son escritas las leyes del derecho familiar.

ciencias son de lo común).²¹¹⁹ Con todo, nada impide que se pueda cuidar bien de un individuo aun cuando no se tenga la ciencia, si por medio de la experiencia²¹²⁰ se ha observado con precisión lo que acontece en cada caso; así, algunos son reconocidos como óptimos médicos de sí mismos aunque no son capaces de asistir a otro en nada. De todos modos, cabe 20 admitir que al menos el que quiere llegar a ser competente en el arte y en la teoría, debe dirigirse a lo universal, y conocerlo en la medida en que se pueda,²¹²¹ pues, como hemos dicho,²¹²² las ciencias se refieren a eso.²¹²³ Y es probable que también el que quiere hacer mejores [a otros hombres] mediante su cuidado,²¹²⁴ ya sea a muchos o a pocos, deba intentar adquirir la aptitud del legislador, si en verdad po- 25 demos llegar a ser buenos a través de las leyes. Pues, desde luego, poner en la disposición debida a quien fuere, esto es, al que se pone adelante,²¹²⁵ no es tarea de cualquiera, sino, si [lo es] de alguien, del que sabe, como en la medicina y en las demás [disciplinas] en las que hay una forma de cuidado²¹²⁶ y de prudencia.

Después de eso, ¿no debemos examinar, entonces, a partir de qué y cómo se llega a tener la aptitud del legislador?

2119. Lo común (*koinón*) a los individuos de una misma especie, que es lo mismo que lo universal (*kathólou*) a que se aludió en la línea precedente.

2120. «Experiencia» (*empeiría*) en el sentido de un conocimiento no reflexivo de lo universal obtenido a través de la frecuentación de lo particular. Cf. *Met* I i 981a6-b7.

2121. Esto es, al conocimiento reflexivo y explícito de lo universal, conocimiento que se sitúa un escalón por encima de la sola experiencia. Cf. la nota precedente.

2122. Poco más arriba, en 1180b15-16.

2123. A lo universal.

2124. El educador.

2125. El educando.

2126. De cuidado o asistencia dirigida al otro.

30 ¿[No habrá que aprenderlo] de los políticos, como en otras [disciplinas]?²¹²⁷ Se piensa, en efecto, que es una parte de la política.²¹²⁸ ¿O es manifiesto que no hay semejanza entre la política y las demás ciencias y capacidades? Pues en las demás se observa que son los mismos los que transmiten las capacidades y las ejercen; por ejemplo, los médicos y los pintores; 35 en cambio, [son] los sofistas [los que] profesan enseñar la política, mas ninguno de ellos la practica, sino [que la practican] los políticos, los cuales se diría que lo hacen mediante cierta capacidad²¹²⁹ y por experiencia más que por reflexión. Pues no se ve que escriban ni hablen acerca de [cuestiones] de esa índole (aun cuando eso tal vez sería algo más valioso que los 5 discursos llenos de argucias o demagógicos)²¹³⁰ ni que a su vez hayan convertido en políticos a sus propios hijos ni a algunos de sus amigos. Y sería razonable [que lo hicieran], si fueran capaces, pues no podrían dejar a las ciudades ni preferir para sí ni, por tanto, para sus amigos más cercanos, nada más valioso que una capacidad de esa clase.²¹³¹

10 Con todo, la experiencia, según se admite, contribuye un poco [en eso], pues [de otro modo] no llegarían a ser políticos [solo] a través de la frecuentación de las cuestiones políticas; por eso, los que aspiran a saber acerca de la [ciencia] política parecieran necesitar, además, de la experiencia.

Pero, de los sofistas, los que hacen más profesión de enseñarla, están manifiestamente bastante lejos de hacerlo, pues en general no saben ni qué [es la política] ni acerca de

2127. Esto es, «¿No habrá que aprenderlo del que la ejerce, tal como otras disciplinas se aprenden de quienes las ejercen?».

2128. El sujeto tácito parece ser la prudencia legislativa (*nomothētikē phronēsis*). Cf. *supra* VI viii 1141b24-25.

2129. Probablemente la capacidad (*dynamis*) en cuestión aquí sea una forma de capacidad natural.

2130. Que parecen haber sido frecuentes en los políticos de la época de Aristóteles.

2131. Cf. Platón, *Menón* 93b-94e, *Protagoras* 319d-320a.

qué clase de cosas versa, pues [de otro modo] no la habrían 15 equiparado a la retórica ni [puesto] por debajo [de esta],²¹³² ni creerían que es fácil legislar con [solo] reunir las leyes más prestigiosas; pues, dicen,²¹³³ es posible seleccionar las mejores, como si la selección no fuese obra de la comprensión²¹³⁴ ni el discernir correctamente tuviese la mayor importancia, como en las cuestiones de música. Pues los experimentados en cada clase de cosas juzgan rectamente las obras y com- 20 prenden por qué medios o cómo se las lleva a su acabamiento, y cuáles conciertan con cuáles.²¹³⁵

En cambio, los inexpertos deben satisfacerse con que no les pase inadvertido si la obra está bien o mal hecha, como en la pintura. Y las leyes, se puede decir, son «obras» [del arte] de la política. ¿Cómo se podría, entonces, a partir de 1181b ellas, llegar a tener las aptitudes del legislador o discernir las mejores?²¹³⁶ Pues, como es manifiesto, tampoco se llega a ser médico a partir de tratados [de medicina]. Es verdad que [sus autores] intentan indicar no solo el medicamento sino también cómo se debe sanar y cómo se debe cuidar a cada clase [de enfermos], y [con ese fin] clasifican los hábitos. Esas cosas se consideran útiles para los experimentados, 5 pero inútiles para los que no tienen ciencia. Así, también las colecciones de leyes y de constituciones políticas²¹³⁷ podrán

2132. Para Aristóteles, en cambio, la retórica está subordinada a la política; cf. *supra* I i 1094b2. – A continuación Aristóteles critica en particular a Isócrates, cuya *Antidosis* (79-83) tiene en mente en las líneas que siguen.

2133. El «dicen» está implicado en la estructura empleada por Aristóteles.

2134. «Comprensión» = «*synesis*», de la que se ha tratado en VI x.

2135. Probablemente, cuáles son las constituciones que armonizan con qué clase de hombres o de pueblos; cf. *Rhet* I iv 1360a30-33.

2136. Cf. *SE* xxxiv 184a2-9, donde se critica a los sofistas por enseñarles a sus discípulos los resultados de un arte (*tékhnē*), y no el arte.

2137. Cf. *infra* b17 y la nota 2143.

acaso ser muy útiles para los que son capaces de estudiarlas y de discernir qué [en ellas] está bien o lo contrario, y cuáles armonizan con cuáles.²¹³⁸ Pero los que sin hábito²¹³⁹ recorran tales [obras], no tendrán la posibilidad de discernir correctamente, si no es por azar; podrían, empero, volverse más perspicaces en esas cuestiones.

Así pues,²¹⁴⁰ como los predecesores²¹⁴¹ dejaron sin explorar lo que concierne a la legislación, acaso sea mejor que nosotros lo examinemos más, y [tratemos], por tanto, acerca de la constitución política en general, para completar, en la medida de lo posible, la filosofía referente a las cosas humanas.²¹⁴²

Primero intentemos, entonces, ver si los anteriores han dicho alguna cosa acertada en particular; a continuación, estudiemos, a partir de las constituciones reunidas,²¹⁴³ qué cosas preservan y qué cosas destruyen a las ciudades, y qué cosas a cada una de sus constituciones; y por qué causas unas [ciudades] son gobernadas bien y otras lo contrario. Pues una vez estudiadas esas cosas, acaso podamos comprender mejor cuál constitución es la óptima,²¹⁴⁴ y cómo se ordena cada una y qué leyes y costumbres aplica. Tras este comienzo, hablemos, pues, [de ello].

2138. Cf. la nota 2135.

2139. El «hábito» (= «*héxis*») adquirido por el trato frecuente con un tema.

2140. Este párrafo es una transición a un tratamiento de la teoría política que no parece ser el expuesto en el texto de la *Política* que se nos ha transmitido.

2141. Platón, que especialmente en la *República* elaboró una teoría deductiva y no una de orientación empírica como la que se anuncia aquí.

2142. Al parecer, el campo formado por la ética y la política.

2143. En la escuela de Aristóteles se habían reunido ciento cincuenta y ocho constituciones (de la que solo se ha conservado la *Constitución de los atenienses*) que, como más o menos se lo anuncia en estas líneas, servirían de base a una teoría política de sesgo empírico e inductivo.

2144. Probablemente, la óptima entre las constituciones reunidas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN / vii

1. La composición de la *Ética Nicomaquea* / vii
2. La herencia socrática / x
3. Temática de la filosofía práctica / xiii
4. La investigación ética / xv
5. El bien / xix
6. La psicología / xxv
7. La virtud ética / xxvii
8. La acción / xxxi
9. Las virtudes éticas / xxxv
10. La justicia / xl
11. Las virtudes dianoéticas / xlvii
12. La continencia y la incontinencia / lii
13. La amistad / lxx
14. El placer y la dicha / lxxv

Nota acerca de la traducción / lxxii

Cronología / lxxiv

Bibliografía / lxxv

Ediciones, traducciones y comentarios / lxxv

Estudios / lxxv

Compilaciones / lxxvii

Abreviaturas / lxxvii

ARISTÓTELES
Ética Nicomaquea

LIBRO I / 3

I / 3
II / 5
III / 6
IV / 9
V / 12
VI / 14
VII / 21
VIII / 28
IX / 32
X / 35
XI / 39
XII / 41
XIII / 42

LIBRO II / 49

I / 49
II / 52
III / 54
IV / 57
V / 60
VI / 62
VII / 67
VIII / 72
IX / 73

LIBRO III / 77

I / 77
II / 84
III / 87
IV / 92
V / 94
VI / 99
VII / 101
VIII / 104
IX / 109
X / 110
XI / 113
XII / 116

LIBRO IV / 119

I / 119
II / 127
III / 132
IV / 139
V / 141
VI / 143
VII / 145
VIII / 148
IX / 151

LIBRO V / 153

I / 153
II / 159
III / 163
IV / 166
V / 170
VI / 176
VII / 179
VIII / 181
IX / 185
X / 191
XI / 194

LIBRO VI / 199

I / 199
II / 201
III / 204
IV / 206
V / 208
VI / 211
VII / 212
VIII / 216
IX / 219
X / 222
XI / 224
XII / 226
XIII / 229

LIBRO VII / 233

I / 233
II / 237
III / 241
IV / 248
V / 253
VI / 256
VII / 259
VIII / 263
IX / 266
X / 268
XI / 271
XII / 272
XIII / 276
XIV / 278

LIBRO VIII / 283

I / 283
II / 286
III / 288
IV / 291
V / 294
VI / 296
VII / 298
VIII / 300
IX / 303
X / 305
XI / 308

XII / 310

XIII / 314

XIV / 317

LIBRO IX / 321

I / 321

II / 324

III / 327

IV / 329

V / 332

VI / 333

VII / 336

VIII / 338

IX / 343

X / 348

XI / 350

XII / 353

LIBRO X / 355

I / 355

II / 357

III / 359

IV / 364

V / 370

VI / 375

VII / 378

VIII / 383

IX / 390

COLIHUE CLÁSICA

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

- « *Una vuelta de tuerca*, Henry James
- « *Las flores del mal*, Charles Baudelaire
- « *Tragedias I*, Eurípides
- « *Las penas del joven Werther*, Johann Wolfgang von Goethe
- « *Romeo y Julieta*, William Shakespeare
- « *Los papeles de Aspern*, Henry James
- « *Ética Nicomaguea*, Aristóteles
- « *El Príncipe*, Nicolás Maquiavelo
- « *Macbeth*, William Shakespeare
- « *El proceso*, Franz Kafka
- « *Memorias del subsuelo*, Fiódor Dostoievski
- « *Las mil y una noches*, Anónimo
- « *Utopía*, Tomás Moro
- « *Comedias completas*, Terencio
- « *Una casa de muñecas. Un enemigo del pueblo*, Henrik Ibsen
- « *Frankenstein*, Mary W. Shelley
- « *Edipo rey. Edipo en Colono. Antígona*, Sófocles
- « *Los hermanos Karamázov*, Fiódor Dostoievski
- « *Confesiones*, San Agustín
- « *Peer Gynt. El pato salvaje. Hedda Gabler*, Henrik Ibsen
- « *Enéadas. Textos esenciales*, Plotino
- « *Elogio de la Locura*, Erasmo de Rotterdam
- « *Pensamiento y habla*, Lev Vigotski
- « *Obra poética*, Stéphane Mallarmé
- « *Convivio*, Dante Alighieri
- « *La filosofía en el tocador*, Marqués de Sade
- « *Poesía completa*, Catuño