***8. Las opiniones corrientes acerca de la felicidad y nuestra explicación.***

|  |  |
| --- | --- |
| Pero debemos examinar la felicidad no sólo bajo la luz de nuestras conclusiones y de nuestros supuestos, sino que también respecto a lo que comúnmente se dice de ella; pues desde un punto de vista verdadero todos los datos armonizan, pero desde uno falso los hechos chocan. (1 - 2) | **1098b10** |
| Pues bien, los bienes se han dividido en tres clases: algunos se llaman externos; otros se relacionan con la psique o con el cuerpo. Decimos que los bienes de la psique son bienes más completos y más verdaderos; y consideramos las acciones y las actividades psíquicas como bienes de la psique. Por tanto, nuestra explicación de los bienes es correcta, a juzgar por esta creencia al menos y es una creencia antigua y aceptada por los filósofos. (3 - 4) | **15** |
| Nuestra explicación también es correcta al decir que algún tipo de acciones y actividades son fines; pues de este modo el fin se transforma en un bien de la psique, no en un bien externo. | **20** |
| Otra creencia que también armoniza con nuestro razonamiento es que el hombre feliz vive bien y le va bien, pues prácticamente hemos definido felicidad como una suerte de una buena vida y buenas acciones. |  |
| Es claro, además, que lo que hemos dicho incluye todos los requisitos de la felicidad. En efecto, unos identifican la felicidad con la virtud, otros con la prudencia, otros con cierta sabiduría, otros con estas mismas cosas o alguna de ellas, acompañadas de placer o no desprovistas de placer; otros incluyen además en ella la prosperidad exterior. Pues bien, algunas de estas opiniones han sido sostenidas por muchas personas y personajes antiguos; otras, por unos pocos hombres ilustres, y es razonable suponer que ni unos ni otros se han equivocado en todo por completo, sino que en algún punto o en la mayor parte de ellos han pensado rectamente. (5 - 6) | **25** |
| Primero, armonizan con nuestra explicación aquellos que identifican la felicidad con alguna virtud (en general) o una virtud (en particular), pues la actividad de acuerdo a la virtud pertenece la actividad virtuosa. Sin embargo, tal vez no es una diferencia pequeña si colocamos el bien supremo en posesión o en uso, en un estado de la psique o en una actividad (que actualiza el estado). Pues el estado de la psique puede existir sin producir ningún bien, como en un hombre que está durmiendo o está inactivo de otro modo y no está actuando; pues alguien que está actuando, necesariamente está actuando, y actuando bien. Como en los Juego Olímpicos, no es el más bello y el más fuerte el que es coronado, sino que el que compite (pues es uno de estos el que resultará victorioso), de modo que el que actúa, gana y gana correctamente lo noble y lo bueno de la vida. (7 - 10) | **30**  **1099a1**  **5** |
| Además, la vida de la gente activa es en sí misma placentera. Pues el sentir placer es una condición de la psique [y por tanto, está incluido en la actividad de la psique]. Además, cada persona declara que es amante de algo encontrará placer en aquello; por ejemplo, un caballo es placentero para un amante de los caballos y un espectáculo para el amante de las luces. Del mismo modo, los actos de justicia son placenteros para los amantes de la justicia y en general, los actos virtuosos para los amantes de la virtud. (11) | **10** |
| Ahora bien, para la mayoría de las personas sus placeres están en conflicto unos con otros porque no son placenteros por naturaleza, sino que los amantes de lo noble encuentran placer en lo que por naturaleza es placentero, y las acciones virtuosas son tales que son placenteras para tales hombres y en tales naturalezas. (12) | **15** |
| Su vida, por tanto, no tiene necesidad de más placeres [para la actividad virtuosa] como una suerte de atracción fatal, sino que tiene su placer en sí mismo. Pues, además de lo que hemos dicho, la persona que no tiene placer en acciones nobles ni siquiera es buena; pues nadie llamará a una persona justa si no goza actuando justamente ni nadie llamará a una persona generosa si no goza siendo generosa, y así en los otros casos. (13) | **20** |
| Si esto es así, las acciones virtuosas deben ser en sí mismas placenteras. Pero estas personas son también nobles y buenas, y tienen cada uno de estos atributos en el más alto grado, pues la persona buena juzga bien acerca de estos atributos; su juicio es tal como lo hemos descrito. (14) |  |
| La felicidad, entonces, es lo mejor, lo más noble y lo más placentero del mundo, y la inscripción en Delos está equivocada al distinguir estos conceptos:  *Lo más justo es lo más noble y lo mejor es la salud.*  *Pero lo más placentero es obtener lo que deseamos de corazón.*  Pues estas tres propiedades pertenecen a las mejores actividades; e identificamos la felicidad con ellas, o mejor dicho, con una de ellas, la mejor. (15-16) | **25**  **30** |
| Sin embargo, como hemos dicho, evidentemente se requiere de bienes externos también; pues es imposible, o no fácil, realizar actos nobles sin recursos adecuados. Pues, primero que todo, en muchas acciones usamos amigos, riquezas y poder político como instrumentos. Además, hay algo que falta para sacar lustre a la felicidad, como una buena cuna, buenos hijos, belleza. Pues la persona que es muy fea de apariencia o mal-nacido o solitario y sin hijos no es probable que sea feliz, y probablemente será menos feliz una persona si tiene malos hijos o amigos o ha perdido a sus hijos o amigos por muerte. (17 - 19) | **1099b1**  **5** |
| Como hemos dicho, entonces, la felicidad parece necesitar además de una suerte de prosperidad; por tal razón, algunos identifican la felicidad con la buena fortuna, aunque otros la identifican con la virtud. (20) |  |
|  | |
| (1) ***Irwin*** 1098b10 *Aristóteles agrega otra observación al método al sugerir un modo de evaluar su afirmación de haber encontrado un principio. Cuando dice 'a partir de las conclusiones y supuestos' se refiere a la inferencia deductiva, que considera haber usado al argumentar a partir de hechos formales generales acerca del bien y la función humana. Las premisas de este argumento no se oponen a las creencias comunes, pero en su explicación simplemente no tienen el estatus de creencias comunes. Siguiendo el método de considerar las apariciones, recurrimos a las creencias comunes para confirmar nuestras afirmaciones sobre la felicidad,*  (2) ***Irwin*** 1098b12 *Aristóteles parece asumir más bien precipitadamente que las creencias que él considera son verdaderas. Para una actitud más discriminadora ver 1145b1-7.*  (3) ***Ross*** 1098b13 ***into three classes*** *Esta distinción se encuentra en Platón, Eutydemos 279ab, cf. Filebo 48e, Leyes 742e.*  (4) ***Irwin*** 1098b14 *Por 'bienes de la psique' Aristóteles no quiere decir sólo 'bienes para la psique'; los tres tipos de bienes son bienes para la psique. El quiere decir 'bienes que dependen de la condición de la psique, más que del cuerpo o de las condiciones de un agente externo'. Bienes de la psique son preferibles por las razones dadas en 1099b11-25.*  (5) ***Irwin*** 1098b24 *Algunos puntos de vista comunes sobre la felicidad se exponen en Retórica, Libro I, Capítulo 5.*  (6) ***Irwin*** 1098b27 *Literalmente 'con placer y no sin placer'. Aristóteles parece distinguir entre (a) la vida consistente en actividades que son fuentes de placer ellas mismas y (b) la vida consistente en actividades que ellas mismas no son fuentes de placer, además de las fuentes de placer. La misma distinción se supone en 1099a15.*  (7) ***Ross*** 1098b31 ***our account is in harmony*** *Aristóteles explica que este razonamiento es casi correcto, pues las virtudes son estados y lo mejor son las actividades que manifiestan buenos estados y no los estados ellos mismos.*  (8) ***Ross*** 1099a31 *Cf. 1098b26-9.*  (9) ***Irwin*** 1098b35 *Aristóteles explica su desacuerdo con el punto de vista discutido en el Capítulo 5. La felicidad requiere no sólo la virtud, sino también actividades que actualicen la virtud en las circunstancias apropiadas, que discute más adelante en el Capítulo 10.*  (10) ***Irwin*** 1099a6 *'Correctamente' implica éxito (como 'obtener la respuesta correcta' en un test de aritmética).*  (11) ***Irwin*** 1099a7 *Cf. 1104b3 y ver comentario al Libro X, Capítulo 5.*  (12) ***Irwin*** 1099a12 *Las fuentes del placer entran en conflicto unas con otras. Si tengo un deseo excesivo por la comida me puedo enfermar por sobrealimentación y de este modo interferir en otros placeres. Sobre 'el placer por naturaleza' cf. 1153a5, 1176a19.*  (13) ***Irwin*** 1099a18 *Cf. 1169b26.*  (14) ***Ross*** 1099a21 ***no one would call a man just who did not enjoy acting justly ... in all other cases*** *Una de las características más destacadas del pensamiento ético de Aristóteles es esta insistencia en que para poseer y manifestar una virtud uno debe gozar en hacer la acción asociada (Cf. Libro II, Capítulo 3). A menudo se contrasta esta actitud con el enfoque más austero de algunas versiones de la moralidad cristiana y con el enfoque de Kant en la Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Al enfocarse en la alegría intrínseca de la actividad virtuosa le crea un espacio para su explicación del bien supremo, tanto para el placer como para la virtud. De este modo incorpora lo que es correcto en la identificación popular de la felicidad con el placer, pero descarta la asociación con el placer corporal (el cual al entrar en conflicto, no puede ser un placer verdadero, como se mostró unas líneas más arriba).*  (15) ***Irwin*** 1099a29 *Esta inscripción en el templo de Delos se discute al comienzo de la EE 1214b1-6. Ver también Teognis 225. Teognis de Megara fue un poeta del siglo IV ANE partidario del código de valores individualistas y aristocrático. Ante las inminentes guerras médicas proponía el carpe diem: no consideraba la guerra como un asunto patriótico, sino como una fastidiosa interrupción de la vida cotidiana.*  (16) ***Irwin*** 1099a30 *Sobre esta identificación de la felicidad con una actividad, más que con todas las otras actividades, cf. comentario al Capítulo 7.*  (17) ***Irwin*** 1099b1 *Aristóteles corrige la impresión que podríamos ganar por su énfasis en buenas actividades que la felicidad depende enteramente de nosotros y de lo que elegimos. Es claro que cree que este es el elemento decisivo para la felicidad, pero también insiste que los tipos de actividad requeridos por la felicidad también dependen de bienes externos como insumos. A través del 'primero que todo' y del 'además' describe dos tipos de bienes externos que discute luego en el Capítulo 9 y 10.*  (18) ***Ross*** 1099b4 ***good birth, goodly children, beauty*** *Si bien la mayoría de los lectores modernos no estarán de acuerdo con esta lista de 'bienes externos' sin los cuales una persona no puede ser feliz, pero si aceptarán la afirmación de que la felicidad requiere al menos algunos bienes externos, al menos algunos fuera de nuestro control. Escuelas de pensamiento posteriores, especialmente el estoicismo, sostienen que la vida virtuosa es suficiente para la felicidad, negando de este modo la importancia de los 'bienes externos'.*  (19) ***Irwin*** 1099b4 *Por tanto no somos buenos candidatos a la felicidad. Cf. 1176b15, 1177a6, 1178b23.*  (20) ***Ross*** 1099b6 *Cf. 1098b26-9.* | |

***9. ¿La felicidad se adquiere por el estudio o por el hábito o es enviada por los dioses o por el azar?***

|  |  |
| --- | --- |
| Por esta razón uno se pregunta si la felicidad se adquiere por el estudio o por el hábito o de otro modo, o viene mediante la virtud de alguna providencia divina o por el azar. (1) | **1099b10** |
| Pues bien, si los dioses regalasen algo a los seres humanos, es razonable que la felicidad fuese un don de los dioses, con mayor razón si de todo lo humano ella es lo mejor. Pero esta cuestión tal vez sea apropiada a otro tipo de investigación. Sin embargo, aunque la felicidad no sea un don divino y más bien sea el resultado de una virtud o un proceso de aprendizaje o entrenamiento, perece ser algo muy similar a lo divino; pues aquello que el premio y el fin de la virtud parece ser lo mejor del mundo, algo de tipo divino y bendecido. (2) | **15** |
| Desde este punto de vista es algo generalmente compartido; pues todos aquellos que no están mutilados respecto de su potencialidad para la virtud pueden ganarla por cierto tipo de estudio y cuidado. Pero si es mejor ser feliz de este modo que por el azar, es razonable que los hechos sean así, pues todo lo que depende de la acción de la naturaleza es por naturaleza tan bueno como puede ser. y de modo similar, todo lo que depende del arte o de una causa racional, y especialmente si depende de la mejor causa. Entregarle al azar lo que es lo más grande y lo más noble sería algo defectuoso. (3) | **20** |
| La respuesta a la pregunta que estamos haciendo es también clarísima a partir de la definición de la felicidad; pues he dicho que es algún tipo de actividad virtuosa de la psique. De los otros bienes, algunos necesariamente deben pre-existir como condiciones de la felicidad, y otros son naturalmente cooperativos y útiles como instrumentos. | **25** |
| Y se encontrará que esto está de acuerdo con lo que hemos dicho al principio; pues establecimos que el fin de la ciencia política es el mejor fin, y la ciencia política requiere de la mayoría de sus sacrificios en hacer de los ciudadanos de un cierto modo, esto es, capaces de actos buenos y nobles. (4 - 6) | **30** |
| Entonces, es natural, que entendamos que ningún buey ni caballo ni otro animal pueda ser feliz; pues ninguno de ellos es capaz de compartir dicha actividad. Por esta misma razón, tampoco un niño puede ser feliz; pues él aún no es capaz de tales actos, debido a su edad; y los así llamados niños felices se felicitan en razón de las esperanzas cifradas en ellos. Pues, se requiere, como ya lo hemos dicho, no sólo la virtud completa, sino una vida completa, pues en la vida ocurren muchos cambios, de muchos modos aleatorios, y los más prósperos pueden caer en las mayores desgracias a una edad avanzada, como se dice de Príamo en el Ciclo de Troya; y a uno que haya experimentado tales hechos aleatorios y haya terminado de modo miserable, nadie le llamaría feliz. (7 - 9) | **1100a1**  **5** |
|  | |
| (1) ***Irwin*** 1099b11 *Este dilema recuerda a Platón, Meno 71a1-4, 100b2-4.*  (2) ***Ross*** 1099b12 ***happiness should be god-given*** *La etimología del término griego* ***eudaimonía*** *(felicidad) es a grandes rasgos, 'tener un buen* ***daimon'*** *o protector divino. Pero la teología de Aristóteles (ver Metafísica, Libro XII) no incluye dioses que otorgan lo bueno o lo malo a los hombres, por lo tanto Aristóteles se contentará con decir 'similar a lo divino', no 'don divino'.*  (3) ***Irwin*** 1099b24 *Aristóteles defiende la convicción intuitiva de que la felicidad es algo propio de nosotros, no algo que se recibe pasivamente de otra gente o de circunstancias externas. Argumente que la felicidad depende en gran medida de nuestras propias acciones, no estamos a merced de la fortuna. La felicidad en parte consiste en acciones virtuosas y el ser virtuosos - según fundamenta Aristóteles en el Libro III, Capítulo 5 - depende de nosotros, no es completamente dependiente de la fortuna.*  (4) ***Ross*** 1099b26 ***the definition of happiness*** *dado que la felicidad es una actividad virtuosa (), entonces se adquiere por los medios que se adquiere por cualquier medio que la capacidad permite adquirir actividades virtuosas. Como argumentará en el Libro II, Capítulo 1, las virtudes morales se adquieren por hábitos intelectuales o por aprendizaje; por lo tanto, los dos primeros candidatos al comienzo del capítulo proveen la respuesta correcta.*  (5) ***Ross*** 1099b29 Ver 1094a27.  (6) ***Irwin*** 1099b32 *Como la ciencia política tiene por objetivo el mejor bien, y busca asegurarlo a través de la educación del carácter, su práctica presupone que la felicidad conciste pri mariamente en el carácter y la acción, no en la fortuna.*  (7) ***Ross*** 1100a3 Ver 1098a18-20.  (8) ***Irwin*** 1100a6 *Los niños, los animales y la felicidad; ver comentario al Libro X, Capítulo 6, 1178b27; Física 197b6. Una razón diferente se da en EE 1219b5.*  (9) ***Ross*** 1100a6 ***Priam in the Trojan Cycle*** *La Ilíada de Homero cuenta el saqueo de la cual Príamo ha sido su rey reverenciado. El caso de Príamo es uno de los mejores ejemplos de quien ha sufrido una gran vuelta de la fortuna.* | |

***10. ¿Podríamos ser felices antes de morir?***

|  |  |
| --- | --- |
| Entonces, ¿nadie debería llamarse feliz mientras esté vivo? Como dice Solón, deberíamos ver el final. Pues, aún en el caso que vayamos a establecer esta doctrina, ¿será el caso que un ser humano pueda ser feliz solo cuando esté muerto? Pero, ¿esto no es precisamente absurdo, especialmente para nosotros, que decimos que la felicidad es una actividad? (1 - 2) | **1100a10** |
| Pero, si no decimos feliz a quien esté muerto y si Solón no quiso decir esto [por ser absurdo], sino que uno puede con seguridad decir que un ser humano fue bendecido [antes de morir], bajo el supuesto que ahora finalmente está más allá de los males y las desgracias. Pero esto también requiere una discusión; pues si una persona viva no sabe que está bien o mal, parece entonces que una persona muerta puede estar bien o mal; por ejemplo, si sus hijos y sus descendientes reciben honores o deshonores y, en general, viven bien o sufren desgracias. (3 - 5) | **15**  **20** |
| Y esta conclusión también presenta un problema: pues, aunque un ser humano haya vivido feliz hasta una edad avanzada y tenga una muerte digna de su vida, hay muchos reveses que afectan a sus descendientes. Algunos pueden estar bien y lograr la vida que merecen, pero para otros, lo opuesto puede ser el caso; y también es claro que los grados de relación entre ellos y sus ancestros puede variar indefinidamente. Sería raro, entonces, si un muerto compartiera todos estos cambios y fuese feliz en un momento, y desgraciado en otro; y también sería bastante raro si las fortunas de los descendientes no tuviesen en algún momento algún efecto sobre la felicidad de sus ancestros. (6) | **25**  **30** |
| Pero debemos volver a nuestra primera dificultad; pues, tal vez, por una consideración de ella se podría resolver nuestro problema actual. Ahora bien, si debemos esperar el final y sólo entonces decir que un ser humano es feliz, no como siendo feliz [ahora que está muerto], sino como habiéndolo sido antes. Entonces, ¿no sería absurdo, que justo en el momento cuando él es feliz nos negamos a atribuirle la felicidad que tiene? Tal rechazo resulta porque no deseamos decir de ser humano vivo que es feliz, debido a los cambios que le pueden suceder y porque hemos supuesto que la felicidad es algo permanente y de ningún modo fácil de cambiar, pero un ser humano puede sufrir muchos cambios de la rueda de la fortuna. Pues claramente, si queremos mantener el paso con sus cambios de fortuna, deberíamos a menudo llamar al mismo hombre feliz y desgraciado, transformando al ser humano feliz en un camaleón, con base insegura. (7 - 9) | **35**  **1100b1**  **5** |
| O, ¿es no es correcto afirmar esto en relación a los cambios de fortuna? El éxito o el fracaso en la vida no depende de estos, pero la vida humana, como decimos, necesita de estos, en tanto que las actividades virtuosas o sus opuestas son las que constituyen la felicidad o su reverso. (10 - 11) | **10** |
| La cuestión que acabamos de discutir confirma nuestra definición. Pues ninguna función del ser humano tiene tanta permanencia como las actividades virtuosas (se piensa que son más durables aún que el conocimiento de las ciencias) y de estas las más valiosas son las más durables, porque aquellos que son felices pasan su vida más atentos y más continuamente en estas; pues, esta parece ser la razón de porque no los olvidamos. (12) | **15** |
| Por esto, el atributo en cuestión [la estabilidad] pertenecerá a un hombre feliz, y él será feliz a través de su vida. Pues siempre, o por preferencia a todo lo demás, él realizará y estudiará las acciones según la virtud y en la contemplación de la fortuna llevará la vida más noble y apropiada en todas las condiciones, pues es 'verdaderamente bueno, derecho y está más allá de los reproches'. (13 - 14) | **20** |
| Ahora bien, muchos eventos suceden por azar, de importancia variada. Los pequeños golpes de buena o mala fortuna claramente no destruyen la vida, pero una multitud de grandes eventos si resultan bien harán una vida más feliz (pues no sólo ellos, por sí mismos, añaden adornos a la vida, sino que el modo que un ser humano trata con ellos puede ser noble y excelente); por el contrario, si resultan mal destruyen la felicidad; pues traen dolor con ellos e impiden muchas actividades. (15) | **25** |
| Sin embargo, aun en estos rayos de nobleza, cuando un ser humano lleva con resignación muchas y severas desgracias, no a través de la insensibilidad al dolor, sino que a través de la nobleza y grandeza de la psique. (16) | **30** |
| Si las actividades, como decimos, son lo que determinan el carácter, ningún hombre feliz puede llegar a ser miserable; pues él nunca cometerá actos que odiosos y bajos. Pues el ser humano que es verdaderamente bueno y prudente, pensamos, tiene todas las chances de la vida y siempre hace lo mejor dentro de sus circunstancias, tal como un buen general hace el mejor uso militar del ejército bajo su mando y un buen zapatero hace los mejores zapatos a partir de las condiciones que le son dadas; y así con todos los otros artesanos. Y si este fuese el caso, el ser humano feliz nunca será miserable, aunque no sea bendito y enfrentase una desgracia tan mala como la de Príamo. (17 - 19) | **35**  **1101a1**  **5** |
| Ni tampoco, por otra parte, será inconstante ni voluble; pues ni querrá ser desplazado con facilidad de su felicidad ni tampoco ser desplazado por otras desgracias. Sin embargo, será desplazado de ella por muchas grandes desgracias, y recobrará su felicidad en no poco tiempo. Pero en un largo y completo tiempo después del cual logrará muchos y espléndidos éxitos. (20) | **10** |
| ¿Por qué, entonces, no debemos decir que la persona feliz actúa de acuerdo a la virtud completa y está suficientemente equipado con bienes externos, no por un periodo aleatorio sino que a través de la vida completa? ¿O debemos agregar 'y quien está destinado a vivir así y tener un fin análogo'? Dado que con seguridad el futuro es obscuro para nosotros, en tanto la felicidad, afirmamos, es un fin y algo de algún modo completo. Si es así [lo relacionado con el futuro y la felicidad], deberemos llamar benditos a aquellos entre los seres humanos vivos que cumplan con estas condiciones y sean seres humanos completos. Esto es suficiente para estas cuestiones. (21-22) | **15**  **20** |
|  | |
| (1) ***Ross*** 1100a11 *El ateniense Solón fue uno de los siete sabios; su encuentro con el Rey Creso de Lidia lo describe Heródoto. Creso sufrió el infortunio del cual advirtió Solón.*  (2) ***Irwin*** 1100a11 *La referencia a Príamo y la Guerra de Troya conduce naturalmente a la discusión de Solón. En Heródoto, Libro I 30-2, Solón le aconseja al próspero y confiado Creso no juzgar la felicidad de la gente (especialmente durante su) vida, sino que esperar hasta que mueran, para ver como terminan su vida. Este consejo es especialmente apropiado al caso de Príamo, cuya vida iba bien hasta poco antes de su muerte.*  (3) ***Irwin*** 1100a18 *Aristóteles deja en claro que Solón no quiere decir que si alguien muere en el 2001, será feliz en el 2002 (aquí no se considera la inmortalidad), sino que solo en el 2002 podemos de modo justificado afirmar que fue feliz hasta morir en el 2001. La sugerencia de Solón es razonable si se considera las diferencias entre la concepción de la felicidad de Aristóteles y una concepción que puede ser vista como más natural para nosotros. Solón piensa que la felicidad es un éxito completo, y que alguien no puede tener éxito completo si dicho éxito no dura hasta el final de sus días. Como hay condiciones externas más allá de su control que pueden interferir en su éxito, sería prudente esperar hasta su muerte, cuando se está seguro que ho habrá interferencias, para afirmar que fue feliz.*  (4) ***Ross*** 1100a19 ***for a dead man, as much as for one who is alive but not aware of them*** *Aquí Aristóteles expresa un punto de vista común, dando un argumento: ¿si (como hay acuerdo general) la consciencia del mal no es, en vida, necesaria para que surja el mal, no podría el mal también surgir en un muerto (que no está consciente de ello)? Su discusión exploratoria acerca de esto se resume en el Capítulo 11.*  (5) ***Irwin*** 1100a21 *Aparentemente el fin de la vida de una persona puede ser muy pronto para decir si logró alcanzar la felicidad. Una persona feliz, de acuerdo a la concepción de Aristóteles, es alguien que logra alcanzar su objetivos que se colocó a sí misma, y si estos incluyen, por ejemplo, el bienestar de sus hijos, entonces el éxito y por tanto su felicidad, depende de que pase después de su muerte, según el destino de sus hijos.*  (6) ***Irwin*** 1100a30 *La reina Victoria murió en 1901; su descendiente el zar Nicolás fue depuesto en 1917. La absurdidad que Aristóteles considera aquí no es (a) 'Victoria ahora es infeliz' (dicho en 1917), lo que ciertamente piensa que es absurdo (a14-15 'no decimos ...'). El considera la absurdidad distinta (b) 'Ahora (en 1917) resulta verdadero que Victoria (antes de 1901) era infeliz', Lo que era verdadero durante su vida no puede ser afectado por cada fluctuación de la fortuna después de su muerte (aunque pueda ser afectado por alguna de tales fluctuaciones, ver comentario anterior).*  (7) ***Ross*** 1100a31 ***our first difficulty*** *Esto es, aquella con que se abre el capítulo, acerca del efecto de la propia desgracia de un hombre sobre su felicidad. Aristóteles resume en el Capítulo 11 la cuestión acerca si acaso la desgracia de los seres queridos después de la muerte podría afectar la felicidad propia.*  (8) ***Irwin*** 1100a35 *Aristóteles rechaza la actitud demasiado cautelosa que niega atribuir la felicidad hasta no tener toda la evidencia, esto es, después de muerta la persona.*  (9) ***Irwin*** 1100b5 *Aristóteles concede que la actitud de cautela excesiva que rechaza podría ser razonable, si la felicidad consistiera primariamente en la buena fortuna, pues en ese caso la felicidad sería tan inestable como la fortuna. Entonces, si estamos de acuerdo en decir que una persona es feliz mientras vive, implícitamente rechazamos el punto de vista que la felicidad consiste primariamente en la buena fortuna y así Aristóteles pasa a presentar un nuevo punto de vista sobre la felicidad.*  (10) ***Irwin*** 1100b8 *O 'no consiste en aquellos'. (El idioma griego tiene simplemente 'en'; cf. Libro III, Capítulo 1) Según el punto de vista de Aristóteles la preocupación de Solón es en su mayor parte equivocada, pero no completamente. el principal objetivo de una persona virtuosa será ejercitar sus virtudes en su vida. Puede tener éxito en esto, y por tanto, añcanzar el componente principal de su felicidad, independientemente de su fortuna. Sin embargo, algunas condiciones para la felicidad dependen de la fortuna, y aquí Aristóteles admite que la felicidad no es completamente estable.*  (11) ***Ross*** 1100b9 *Cf. 1099a31-b7*  (12) ***Irwin*** 1100b15 *Sobre la estabilidad de la virtud, cf. 1105a33, 1140b29, 1156b12, 1159b2, 1164a12, 1172b9. Las virtudes tienen que ver con la vida de una persona en su integridad y por tanto tiene razón en ejercitarlas en todas las actividades que realiza. Este ejercicio continuo es apoyado por la amistad. Ver 1170a7(cf. 1154b20, 1175a3, 1177a21), 1172a1-8.*  (13) ***Ross*** 1100b17 ***or we must add 'and who is destined to live thus and die as befits his life?*** *Aristóteles con respecto a esta cuestión crucial no deja su respuesta clara. El capítulo completo parece sugerir que no piensa que se deba agregar esta condición.*  (14) ***Irwin*** 1100b24 *De Simónides. Cf. Platón, Pr. 339b.*  (15) ***Irwin*** 1100b27 *El papel que juegan los bienes externos que sugiere 'añaden adornos',* ***sunepikosmein*** *se ilustra en 1123a7, 1124a1.*  (16) ***Irwin*** 1100b33 *Ver 1123b29. Dado que la persona virtuosa no sobreestima los bienes externos no será aplastada por la desgracia no verá ningún motivo para renunciar a sus acciones virtuosas. Ver 1166a29. Haciendo lo mejor con los recursos disponibles, ver Pol. 1332a19.*  (17) ***Irwin*** 1101a1 *Aquí 'prudente', que normalmente es la traducción de* ***phronimos****, traduce la palabra afín* ***emphrom****.*  (18) ***Ross*** 1101a7 ***he will not reach blessedness, if he meet with fortunes like those of Priam*** *Aristóteles no traza una distinción entre 'feliz' y 'bienaventurado'. Su punto de vista es que la desgracia podría quitarle la felicidad a una persona feliz o bienaventurada (de modo que deje de ser feliz), pero, si su vida es de una de actividades virtuosas, no lo puede transformar en miserable (esto es, infeliz).*  (19) ***Irwin*** 1101a8 *Aquí Aristóteles usa tanto 'bendito' (****makarios****) como 'feliz' (****eudaimon****). en algunos lugares (ver EE 1215a10, 1215b11-14) ser 'makarios' parece indicar un grado más alto de bienestar (más adecuado a los dioses que a los seres humanos) que la persona que posee el mero 'eudaimon'. Pero es difícil ver alguna diferencia entre el uso de 'makarios' y 'eudaimon' en este capítulo. Cuando Aristóteles dice que una persona feliz no puede actuar miserablemente incluso en la desgracia, probablemente no quiere decir que (a) permanecerá feliz, aunque no bendita, sino que (b) no será ni feliz ni infeliz, sino que simplemente no será feliz. El final del párrafo, que implica que puede perder la felicidad y reganarla, apoya la interpretación (b).*  (20) ***Irwin*** 1101a11 *Léase* ***outh'hupo*** *(OCT* ***oud'hupo****).*  (21) ***Ross*** 1101a17 *Aristóteles frente a esta pregunta crucial deja su respuesta poco clara. El capítulo como un todo parece sugerir que no piensa que se deba agregar esta condición.*  (22) ***Irwin*** 1101a22 *Una puntuación diferente produce esta traducción: '¿o debemos agregar ... fin apropiado? Como el futuro ... debemos decir ... un ser humano,' Una cuestión más importante es saber si Aristóteles responde si o no a estas preguntas. '¿O debemos agregar...?(hay un problema de puntuación). Si responde que si, decide que después de todo no podemos llamar a una persona feliz mientras está viva. Si responde que no, decide que podemos llamar a una persona feliz estando viva, teniendo en mente que estamos hablando de la felicidad humana, que está sujeta a las fluctuaciones de la fortuna. La respuesta no se ajusta mejor a los argumentos del capítulo; ver especialmente el párrafo anterior.* | |

***11. ¿La felicidad de los vivos afecta a la de los muertos?***

|  |  |
| --- | --- |
| Con todo, que la buena o mala fortuna de los descendientes y de todos los amigos de un ser humano no deba afectar en absoluto a la felicidad de los muertos parece ser una doctrina muy poco amigable y contraria a las opiniones recibidas. Pero como los eventos que se suceden son numerosos y con todo tipo de diferencias, algunas más cercanas y otras menos, no parece ser una tarea larga, sino una infinita, discutir cada una en detalle; lo que tal vez sea suficiente es un esquema general. | **1101a25** |
| Entonces, si algunas desgracias propias de un ser humano tienen un cierto peso e influencia en la vida, en tanto otras perecen ser más livianas, del mismo modo hay diferencias entre las desgracias de nuestros amigos tomadas en conjunto, pero hace una diferencia si acaso los varios casos de sufrimiento le suceden a un vivo o a un muerto - mucho más aun cuando un hecho fuera de la ley y terrible son presupuestos en una tragedia o hechos en una escena. Se ha de concluir que esta diferencia también debe ser tomada en cuenta, o más bien, no se sabe, respecto de los muertos, si participan de algún bien o sus contrarios. (1 - 2) | **30**  **1101b1** |
| Pues, parece, que a partir de estas consideraciones, aun cuando cualquier bien o mal penetre en los muertos, debe ser algo débil y desechable, ya sea en sí mismo o por ellas. Incluso si el bien o mal no es algo débil y desechable, al menos lo debe ser algo en algún grado o tipo que no haga feliz a los que no son felices o no le quite lo bendecido a aquellos que lo son. (3) | **5** |
| Y así, las buenas o malas fortunas de los amigos, entonces, parecen tener cierto efecto sobre los muertos, pero efectos de tal tipo y grado que ni puedan hacer feliz al infeliz ni producir algún cambio de cualquier tipo. |  |
|  | |
| (1) ***Ross*** 1101a32 ***are presupposed in a tragedy or done in the stage*** *Es sorprendente que Aristóteles compare (1) la diferencia entre las desgracias de un ser querido que lo afectan cuando está vivo y cuando está muerto con (2) la diferencia entre ser testigo de eventos terribles en el escenario y los narrados (tal vez por un mensajero). Los escritores de tragedias tienden en general a usar un personaje que narra los eventos trágicos más que a representarlos en el escenario. Una interpretación alternativa es que el segundo contraste es entre eventos que suceden durante la obra y los que forman el fundamento del tema. En todo caso, podemos estar de acuerdo en que las desgracias que le suceden a un ser querido afecta a las personas vivas más que a las personas muertas.*  (2) ***Irwin*** 1101a33 *En el* ***Agamenón*** *de Esquilo, por ejemplo, se mencionan los crímenes de Agamenón (quien sacrifica a su hija) y de Atreo (quien mata a los hijos de su hermano Tiestes y luego se los sirve al mismo Tiestes como comida), pero ellos nos afectan menos que el asesinato de Agamenón que ocurre durante el transcurso de la obra.*  (3) ***Ross*** 1101b3 ***it must be something weak and negligible*** *Esta respuesta de compromiso le permite a Aristóteles aceptar en algo la visión popular que los eventos post mortem puedan afectar la felicidad de la persona, insistiendo en su propia visión de que tal influencia no alcanza un cambio post mortem desde ser feliz a no ser feliz o viceversa. El rol de la desgracia post mortem, como el de la desgracia en la propia vida (Capítulo 10) no es ni negado totalmente ni se le da un alcance más que mínimo.* | |

***12. La virtud es elogiable, pero la felicidad está más allá de los elogios.***

|  |  |
| --- | --- |
| Habiendo respondido definitivamente a estas cuestiones, consideremos ahora si acaso la felicidad está entre las cuestiones que son elogiables o entre las que son apreciadas; pues claramente no está entre las cuestiones potenciales. ( 1 ) | **1101b10** |
| Todo lo que es elogiable parece ser elogiado porque es de un cierto tipo y está relacionado con algo otro. Así elogiamos a la persona justa y valiente y en general, a la persona buena y virtuosa, por las acciones y funciones envueltas, y elogiamos a la persona fuerte, al buen corredor y así en los demás casos, porque es de un tipo y está relacionado de un cierto modo a algo bueno y excelente. ( 2 ) | **15** |
| También, esto es claro, cuando se elogia a los dioses; pues parece absurdo que los dioses deban ser referidos a nuestros estándares, pero esto se hace porque el elogio incluye una referencia a algo otro. ( 3 ) | **20** |
| Pero si el elogio es por algo tal como hemos descrito, claramente lo que se aplica a lo mejor no es un elogio, sino algo mayor y mejor, como en efecto es obvio; pues lo que hacemos con los dioses y los hombres más divinos, [no es elogiarlos, sino que] felicitarlos por ser benditos y felices. Y así también con las cuestiones buenas; nadie elogia la felicidad como lo hace con la justicia, sino que más bien la llama bendecida, como algo más divino y mejor [que todo lo que se elogia]. (4) | **25** |
| En realidad, Eudoxo también parece haber estado en lo correcto en su método abogando por la supremacía del placer; pues él pensaba que el hecho de que aunque un bien, no es elogiado indicando ser mejor que lo que es elogiado, y esto es lo que es dios y el bien; pues por referencia a estos es juzgado todo lo otro. ( 5 - 6 ) | **30** |
| [Aquí parece que hemos argumentado correctamente,] pues el elogio es apropiado a la virtud, pues como resultado de la virtud la persona tiende a hechos nobles, pero los encomios son otorgados por los actos, ya sea del cuerpo o de la psique. |  |
| Pero, tal vez, la sutileza en estas materias es más apropiada en aquellos que estudian los encomios; para nosotros es claro a partir de lo que se ha dicho que la felicidad está entre lo que es apreciado y perfecto. | **35** |
| Parece ser así también a partir del hecho que la felicidad es un primer principio; pues es en aras de ella todos hacemos todo y nosotros reivindicamos que el primer principio y la causa de los bienes es algo elogiable y divino. ( 7 - 8 ) | **1102a1** |
|  | |
| (1) ***Ross*** 1101b12 ***among the things that are praised or rather among the things that are prized*** *Alternativas a 'apreciada' son 'honoradas' o 'reverenciadas'. Al distinguir aquello que elogiamos (admiramos) (principalmente las virtudes) y aquello que apreciamos (principalmente la felicidad, pero también los dioses y el placer) Aristóteles nuevamente subraya la supremacía de la felicidad como un fin.*  (2) ***Irwin*** 1101b14 *Sobre el elogio, cf. MM 1183b20-38. El elogio se acuerda a lo que es fino porque es el logro propio del agente, que resulta de su propio esfuerzo voluntario bajo condiciones humanas (luego no es apropiado a los dioses, 1178b16). Las felicitaciones, sin embargo, pertenecen a los éxitos de las acciones; esto es lo que distingue la felicidad de las acciones virtuosas, lo cual no es suficiente por sí mismo, pues el éxito completo requiere de la felicidad (cf. 1177b18).*  (3) ***Ross*** 1101b19 ***it seems absurd that the gods should be measured by our standards*** *Comparar con el Libro X, Capítulo 8, donde Aristóteles dice que es absurdo adscribir actos moralmente virtuosos a los dioses. En contraste con las prácticas de devoción de elogiar a los dioses, Aristóteles sostiene que tales prácticas son absurdas, pues de modo errónea se compara a los dioses con los seres humanos respecto a la virtud.*  (4) ***Irwin*** 1101b24 *Cf. 1145a18-27.*  (5) ***Ross*** 1101b27 *Eudoxo es un importante pensador matemático de alrededor del 390 ANE. Ver el Libro X, Capítulo 2 donde Aristóteles discute su teoría del placer. Aunque Aristóteles está en desacuerdo con la visión que el placer es el bien, aquí acepta el argumento de Eudoxo que lo mejor está por sobre el elogio (en vez de eso, es apreciado).*  (6) ***Irwin*** 1101b29 *Ver 1094a2, 1172b9. Aristóteles le atribuye a Eudoxo la afirmación de que algunos bienes son muy buenos como para ser elogiados, no el argumento para el hedonismo que deriva Eudoxo de esta afirmación.*  (7) ***Ross*** 1102a2 ***for it is for the sake of this [i.e. happiness] that we all do everything else*** *Una afirmación importante y sorprendente. Importante, pues muestra en un sentido, que Aristóteles afirma que - por lo menos nominalmente - un fin único para todo lo que hacemos(cf. comienzo del Capítulo 2 de este Libro). Sorprendente, pues acepta que cuando se actúa incontinentemente uno actúa de modo diferente a lo que uno piensa es lo mejor en ese momento; luego, el incontinente en esos momentos al menos no actúa en aras de la felicidad. Tal vez, esta afirmación se debe tomar en cuenta para acciones hechas con deliberación (Ver Libro II, Capítulos 2-3), no todas las acciones voluntarias. Las acciones incontinentes no serán contraejemplos (pues son voluntarias, no deliberadas).*  (8) ***Irwin*** 1102a4 *Literalmente 'en aras de esto hacemos todo lo demás'. El antecedente de 'esto' es probablemente 'principio' (arché) y la premisa implícita de Aristóteles es que hacemos todo en aras de la felicidad. Es el principio porque nuestra deliberación (decisión) comienza con la concepción de la felicidad como el bien supremo; y el objetivo es el fin, pues tratamos de encontrar la acción que mejor realizará nuestra concepción de la felicidad.* | |

**13. La división de la mente y consecuente división de la virtud en intelectuales y éticas.**

|  |  |
| --- | --- |
| Siendo la felicidad un cierto tipo de actividad de la mente en concordancia con la virtud perfecta, debemos examinar la naturaleza de la virtud, pues quizás así teorizaremos mejor en torno a la felicidad. (1 - 3) | **1102a5** |
| Y parece también que se considera que el verdadero político ha estudiado la virtud por sobre todo lo demás, pues desea que los ciudadanos obren bien y sean obedientes a las leyes. El paradigma de esto serían los legisladores de Creta y de Esparta, así como también aquellos similares de otras partes. (4 - 6) | **10** |
| Por tanto, si esta investigación de la virtud pertenece a la ciencia política, es evidente que esta indagación estará de acuerdo con nuestro proyecto original. (7 - 8) |  |
| En cuanto a la virtud es evidente que hemos de investigar la virtud humana, pues así como no buscamos el bien, sino que el bien humano tampoco buscamos la felicidad, sino que la felicidad humana. Decimos virtud humana no la del cuerpo, sino la de la mente; y también decimos que la felicidad es una actividad de la mente. | **15** |
| Entonces, si esto es así, claramente es necesario que el político tenga un concepto en torno a la mente, así como el oftalmólogo lo tiene también lo debe tener de todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la ciencia política es más estimable y mejor que la medicina; pero incluso también entre los médicos más educados se ocupan mucho del conocimiento del cuerpo. ( 6 ) | **20** |
| Por esto, el político ha de tener una teoría de la mente, pero ha de teorizar con estos objetivos a la vista y en la medida suficiente para lo que investigamos; pues examinar esta cuestión con más detalle es acaso demasiado laborioso para nuestro propósito. | **25** |
| En efecto, en los tratados exotéricos se estudia suficientemente algunos puntos acerca de la mente y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte de ella es irracional y que otra parte tiene razón. ( 7 ) |  |
| Ahora bien, ¿se distinguen estas partes de la mente como las del cuerpo y todo lo divisible? O son dos partes [sólo] en la definición, pero inseparables por naturaleza, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo. Esto no interesa para los objetivos presentes. | **30** |
| Consideremos la parte irracional. Una parte de ella parece estar ampliamente distribuida ser vegetativo por naturaleza, esta es la causa la nutrición y el crecimiento; pues este tipo de poder de la mente se le puede asignar a todos los seres vivos y que se nutren, incluso a los embriones, y este mismo poder también está en los organismos vivos, pues es más razonable esto que adscribir otra facultad a la mente. ( 8 ) | **1102b1** |
| Es claro, pues, que este tipo de virtud es común a todos los seres vivos y no solamente a los humanos; en efecto, parece que en los sueños actúa principalmente esta parte o facultad; en donde lo bueno y lo malo se confunden enteramente en el sueño (por eso dicen que en la mitad de la vida en nada se diferencian los felices de los desgraciados; y esto se comprende; pues el sueño es la cesación de la actividad de la mente, por lo cual se dice virtuosa o perversa), a no ser que de algún modo penetran un poco algunos movimientos y resultan así mejores los sueños de los hombres superiores que los de un cualquiera. ( 9 - 10 ) | **5**  **10** |
| Pero basta en torno a esto, y dejemos la facultad nutritiva, pues por naturaleza es ajena a la virtud humana. |  |
| Pero parece que hay además otro elemento irracional en la naturaleza de la mente, uno que en cierto sentido participa, sin embargo, de la razón. En efecto, tanto en la persona prudente como en la imprudente elogiamos la razón y la parte de la mente que posee razón; pues rectamente exhorta también a lo mejor; pero también se manifiesta en ellos algo más, distinto por naturaleza a la razón, que lucha y se opone a la razón. Del mismo modo como los miembros incapacitados del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van por el contrario hacia la izquierda, y así ocurre también con la mente: pues las tendencias de los incontinentes se mueven en sentido contrario. Pero si bien en los cuerpos vemos lo que se desvía, en la mente no lo vemos; pero quizás no por eso ha de creerse que en la mente hay algo ajeno a la razón que se le opone y le es adverso (en qué sentido es distinto, no interesa). (11 - 15) | **15**  **20**  **25** |
| Pero incluso esto parece que también participa de la razón, como dijimos, puesto que obedece a la razón en la persona continente, y además es más dócil supuestamente en la persona temperada y esforzada, pues habla con la misma voz de la razón. (16) |  |
| Pues bien, la parte irracional aparentemente tiene dos partes. Puesto que la parte vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero la parte con apetitos y, en general, la parte desiderativo, participan de algún modo en cuanto le es dócil y le es obediente a la razón. En este sentido, decimos "'escuchamos a la razón", en relación a padre o a los amigos, pero no en el sentido de "tener razón" como en las matemáticas. (17 - 19) | **30** |
| Que la parte irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación. Y si hay que decir que esto también tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte como el hacer caso del padre. | **1103a1** |
| También la virtud se divide en ciertos tipos de acuerdo con esta diferencia. A unas les decimos que son intelectuales y a otras del carácter. De este modo, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son virtudes intelectuales, la generosidad y la templanza, virtudes del carácter. Pues, cuando hablamos de una persona, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es amable o temperante. Y cuando elogiamos al sabio es por su disposición mental habitual. Y las disposiciones mentales dignas de elogio las llamamos virtudes. (20 - 21) | **5** |
|  | |
| Glosario y comentarios:  (1) **ψῡχή** 1102a5 Del *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon:*  **I. 1.** *life (LSJ); vida, principio vital (CVH).*  **2.** *metaph. of things dear as life (LSJ); metáfora para 'algo tan caro como la vida' (CVH).*  **II.** in Hom., *departed spirit, ghost (LSJ); en Homero, espíritu de los muertos, fantasma (CVH).*  **III.**  *the immaterial and immortal soul (LSJ); el alma inmaterial (CVH).*  **IV.  1.** *the conscious* ***self****or personality as centre of emotions, desires, and affections (LSJ); la conciencia de* ***sí mismo*** *o personalidad como centro de las emociones, deseos y afectos (CVH).*  **2.** *of various aspects of the****self*** *(LSJ); varios aspectos de* ***sí mismo*** *(CVH).*  **3.** *of the emotional* ***self*** *(LSJ); el* ***sí mismo*** *emocional (CVH).*  **4.** of the moral and intellectual ***self*** *(LSJ); el* ***sí mismo*** *moral e intelectual (CVH).*  **5.** *of animals (LSJ); de los animales (CVH).*  **6.** *of inanimate things (LSJ); de lo inanimado (CVH)*  **V.** *Philosophical uses:*  **1.** *In the early physicists, of the primary substance, the source of* ***life and consciousness*** *(LSJ);**en los primeros fisicalistas, de la substancia primaria,* ***la fuente de la vida y de la conciencia*** *(CVH).*  **2.** *the****spirit****of the universe (LSJ);el* ***espíritu*** *del universo (CVH).*  **3.** *In Pl. the immaterial principle of movement and life (LSJ); en plural, el principio inmaterial del movimiento y de la vida (CVH).*  **VI. 1.** *butterfly* or *moth (LSJ); mariposa o polilla (CVH).,*  **2.** τριπόλιον, [Ps.-Dsc.4.132](javascript:%20void%200;)*.(LSJ); tripolio (CVH)*  **VII.  *Psyche****,* *in the allegory of Psyche and Eros(LSJ); Psique (CVH).*  *Con respecto a la psique Rackham recuerda el Capítulo 7 de este Libro I cuando Aristóteles dice que "la función del hombre es el ejercicio activo de las facultades del alma de acuerdo al principio racional" y luego comenta que sin embargo* [*ψυχή*](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=yuxh%2F&la=greek&can=yuxh%2F0&prior=zw=|on) *(la psique) tiene una connotación más amplia que 'alma' o 'mente' e incluye toda la vitalidad (la función vital; la fuerza vital) de cualquier creatura viviente. (http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0054:book=1:chapter=7#note2)*  (2) ***Ross*** 1102a6 ***Since happiness ... we must consider the nature of virtue*** *El prodesor Ross plantea que este capítulo contiene el fundamento de la división de las virtudes en éticas e intelectuales, que corresponden a diferentes partes de la psique (alma). Los tipos de virtudes se discutirán más adelante (las virtudes éticas en los Libros II -V; la virtud intelectual en el Libro VI).*  (3) ***Irwin*** 1102a7 *Aristóteles se refiere a su definición de felicidad en el Capítulo 7. Con la expresión 'un cierto tipo' (tis) alude a las partes de la definición que aquí deja afuera: (a) la demanda para la mejor y más completa virtud; y (b) la demanda para una vida completa. Ha discutido (b) en los Capítulos 9-11. Es razonable considerar (a) cuando hemos examinado las virtudes específicas y hemos visto que hay un cierto número de ellas. Luego, la próxima tarea es investigar la virtud.*  *En su explicación de la felicidad Aristóteles aún no se ha pronunciado sobre las virtudes. Queremos ver si acaso la felicidad requiere de la justicia o de la injusticia; de la amabilidad o de la crueldad; de la valentía o de la cobardía. Aristóteles comienza su respuesta a esta cuestión, de acuerdo a la sugerencia de 1198a3, considerando la mente humana y especialmente su división en la parte racional y la parte irracional. La condición que promueve la felicidad será una relación apropiada entre la parte racional y la parte irracional.*  (4) ***Rackham***[*πολιτικός*](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=politiko%2Fs&la=greek&can=politiko%2Fs0)*significa para Aristóteles tanto 'cientista político' como 'hombre de Estado'; para él son lo mismo, pues la* [*πολιτική*](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=politikh%2F&la=greek&can=politikh%2F0&prior=politiko/s)*es una ciencia práctica.*  (5) ***Irwin*** 1102a8 *Aristóteles reconoce que su concepción de la ciencia política y del político no concuerda con la concepción común de lo que hace un político.*  (6) ***Ross*** 1102a9 *consigna que Creta y Esparta eran famosas por sus sistemas educacionales que se caracterizaban por las prácticas centralizadas y comunales.*  (7) ***Irwin*** 1102a8 *Since*  (8) ***Ross*** *remite al capítulo 2 de este Libro para confrontar la pretensión que la política (entendida como ciencia política) es el estudio del bien supremo de los seres humanos. La filosofía política griega daba por hecho que el objetivo de un hombre de Estado, y que el objetivo de las leyes (cf. Libro V, Capítulo 1) era hacer a los ciudadanos virtuosos.*  (6) *Marías & Araujo* refieren a *Platón*: *Carmides,* 156 b.  (7) *Marías & Araujo* recuerdan que sobre el sentido de pasaje, *Diels* piensa que es "extraños a la escuela aristotélica"; *Burnet* lo aprueba, y añade que casi siempre equivale - y así en este caso - a "en los escritos de la escuela académica" (*The Ethics of Aristotle*, 1900, London, p. 58). Según *Rackham* los  [ἐξωτερικοὶ](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=e%29cwterikoi%5C&la=greek&can=e%29cwterikoi%5C0&prior=politikh/) [λόγοι](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=lo%2Fgoi&la=greek&can=lo%2Fgoi0&prior=e)cwterikoi\\" \t "morph)  también se mencionan en 6.4.2 y en seis otros lugares por Aristóteles.  (7) *Ross* *and one has reason observa que la referencia a discusiones fuera de nuestra escuela puede ser a uno de sus escritos más populares. El tratado completo de Aristóteles sobre la psique (alma) en su De Anima (Sobre el alma). Deja abierta el modo de la 'división' de la psique en partes o elementos. En realidad, el griego evita un substantivo correspondiente a 'elemento', usando simplemente la perífrasis adjetiva, 'lo irracional'.*  (8) *Ross* *nutrition and growth Aristóteles pensaba que todos los seres vivos tenían psique (alma), esto es, tenían competencias típicas de los seres vivos, aun la competencia de alimentarse y crecer es una competencia de la psique (alma), pero una competencia rápidamente descartada como irrelevante en la discusión específica de la virtud humana (cf. Libro I Capítulo 6).*  (9) σπουδαῖος (σπουδή) *apurado, rápido, honesto, bueno* (LSJ).  (10) φαῦλος *malo, defectuoso, enfermo* (LSJ).  (11) *Ross* *There seems to be also another irrational element ... shares in reason Más adelante esto se identificará como 'el apetito y en general el elemento desiderativo', lo cual, si bien irracional (tal vez es mejor 'no racional') comparte con la razón al obedecerla. Este elemento de la psique, la capacidad para apetitos y emociones, es de la máxima importancia como lugar de las virtudes morales. Antes de identificar la parte en cuestión, Aristóteles argumenta a favor de su estar siendo apelando de modo dudoso al fenómenos de la continencia e incontinencia. Comparar con la discusión en el Libro VII, capítulos 1 a 7.*  (12) ἐγκρατής *en posesión del poder, con auto-control, emperado (LSJ). Prudente (CVH).*  (13) ἄκρᾱτος  *incontinente, violento* (LSJ). *Imprudente (CVH).*  (14) μᾰχετέον *uno debe luchar* (LSJ).  (15) ἀντιτείνω *oponerse* (LSJ).  (16) *Ross* *at any rate in the continent man it obeys reason Las personas continentes tienen apetitos ingobernables y por tanto son no temperadas (luego, no son totalmente virtuosas), pero se aferran a seguir haciendo lo que consideran mejor: luego, sus apetitos "obedecen a la razón".*  *(17) Ross appetitive and in general the desiring element Se refiere a las dos notas anteriores. Hay un problema al agregar "en general el elemento desiderativo" pues "deseo" es un término de Aristóteles para un género que usualmente incluye como sus especies no sólo apetitos y miedo (que son no-racionales) sino que también "querer" o deseo racional.*  (18) *Ross* *taking account ' of one's father ore one's friends ... mathematical property El griego logos, la mayoría de las veces traducido como 'razón' puede significar también 'dar cuenta' como 'prueba'. La 'parte apetitiva', a pesar de ser rotulada como 'irracional', comparte con la razón en que puede escucharla u obedecerla (como muestra la persona continente) como podemos decir obedecer el 'tener en cuenta' al padre o al amigo.*  (19) *Marías & Araujo* *En sentido matemático significaría "ser racional" como conmensurable. Sobre los sentidos de logos ver Marías, 1947, Introducción a la Filosofía (Obras, II, V, 44).*  (20) *Ross* *Virtue too is distinguished ... this difference Aristóteles deja implícito que las virtudes morales corresponden (y son excelentes estados de) de la parte apetitiva de la psique, pues tratan con apetitos, sentimientos, y emociones, en tanto las virtudes intelectuales son excelentes estados de las parte de la psique que 'tiene razón en sentido estricto'. Pero a pesar que la virtud moral es la virtud de la parte no racional, apetitiva de la psique su perfección requiere una virtud intelectual, sabiduría práctica, como quedará claro en el Libro VI.*  (21) *Ross* *a man's character El griego para 'virtudes morales' es 'ethikai aretai', literalmente 'virtudes de carácter'.* | |