

ARISTÓTELES



ÉTICA NICOMACHEA

Traducción, notas  
e introducción:

Eduardo Sinnott

COLIHUE  CLÁSICA

## LIBRO I

## I

TODA arte y toda investigación, lo mismo que [toda] acción y [toda] elección,<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 1094a

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

1. Acerca de las nociones de «arte» (*tékhne*) 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» (*práxeis*) 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 capacidad<sup>5</sup> (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, y<sup>6</sup> del mismo modo otras [artes están subordinadas] a otras); en todas ellas, digo,<sup>7</sup> los fines de las arquitectónicas<sup>8</sup> 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,<sup>9</sup> como en el caso de las ciencias<sup>10</sup> mencionadas.

cohiponímico de «actividad», y aludir a las operaciones en que consiste un proceso productivo, esto es, la producción (*poiesis*) 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 (*dynamis*), 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 (*technē*) 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 «*dē*» (Susemihl) en lugar de «*dē*» (Bywater), y en la línea que sigue, «*dē*» por «*dē*».

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 [*arkhitēktōn*] 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 20 apetito sería vacío y vano), es evidente que ese será el bien y lo más valioso.<sup>11</sup> 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?<sup>12</sup>

Y si es así, debemos intentar comprender, por lo menos 25 en líneas generales, qué puede ser<sup>13</sup> 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,<sup>14</sup> pues ella dispone cuáles de las ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles debe aprender 1094b 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.<sup>15</sup>

Como ella se vale de las restantes ciencias <prácticas><sup>16</sup> y legisla qué se debe hacer y de qué cosas [debe uno] abs- 5 tenerse, su fin abarcará los [fines] de las demás [disciplinas], así que ese será el fin humano. Pues aunque [el fin] de uno solo<sup>17</sup> 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 ciudades<sup>18</sup> es más noble y más divino.<sup>19</sup>

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,<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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 hypokeimēnēn 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 «*hypokeimēnē*», 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.<sup>23</sup> 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<sup>24</sup> en sus líneas generales; 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.<sup>25</sup>

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 hypokeimēnon*) del que se trata: al parecer, el «*peri toútōn*» (literalmente, «de cosas de esa clase») de 1094b19 y el «*peri tōn hōs epi tò polý*» («acerca de cosas que se producen en la mayoría de los casos») de b21 aluden al tema de la demostración; el «*ek toióútōn*» (literalmente, «a partir de cosas de esa clase») de b20 y b21, que correspondería a los axiomas de *An Post*, parecieran aludir aquí más bien a las premisas; el *taúthēs* (= «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 epi 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 género<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup>

Y no tiene importancia ninguna que sea joven por la edad o juvenil por el carácter, pues la insuficiencia no es por el tiempo<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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 elección<sup>32</sup> 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 hombres<sup>33</sup> cuanto los instruidos dicen que es la dicha,<sup>34</sup> y entienden que vivir bien y obrar bien<sup>35</sup> 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 pollois*», 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 zên*»; «obrar bien» = «*eú 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.<sup>36</sup> Y algunos<sup>37</sup> 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 bien inútil, y baste [hacerlo con] las predominantes o las que se considera que tienen alguna razonabilidad.<sup>38</sup>

No nos debe pasar inadvertido que los razonamientos que parten de los principios y los que [se remontan] a los principios<sup>39</sup> difieren [entre sí]. También Platón<sup>40</sup> se preguntaba, con acierto, eso, e indagaba si el camino<sup>41</sup> [iba] desde los principios o hacia los principios, tal como en el estadio [se corre] desde los jueces<sup>42</sup> 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 parexébeimen*» = «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.<sup>43</sup> Tal vez<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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 (*phusē*) es lo anterior desde el punto de vista lógico o conceptual, mientras que lo que lo es para nosotros (*hēmūn* o *prōs 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 (*tā katholou*) y lo segundo con lo particular (*tā kath'hēkasta*). 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 (*hēmūn*) 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» = «*tsōs*». «*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» (*tō hoti*) y «el porqué» (*tō dioti*). El solo conocimiento del hecho es, según *Met* I i 981a29, lo que caracteriza a la experiencia (*empeiría*) 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 cualidad<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup>



## V

3 Pero volvamos al punto del que nos habíamos apartado.<sup>48</sup>

- 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,<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

- 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.<sup>51</sup>

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 «*kaí*» es apositivo.

50. Distinción tradicional de supuesto origen pitagórico. – Cf. Platón, *República* IX 580c-581c; 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,<sup>52</sup> 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 es difícil ser despojado. Además, se diría que [los hombres] persiguen los honores a fin de creer 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.<sup>53</sup> 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 es incompleta, pues, según se admite, se puede tener la virtud pero dormir o permanecer inactivo a lo largo de toda la vida,<sup>54</sup> y, aparte de eso, padecer las desgracias y los infortunios más grandes, y nadie declararía feliz a quien viviese así, a no ser para defender a toda costa su tesis. Acerca de esto basta con lo dicho, pues en los libros publicados<sup>55</sup> hemos hablado lo suficiente al respecto.

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

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» («*khēsis*»). – Cf. la nota 51 de la «Introducción».

55. Literalmente, «en los [libros] encíclicos» («*en tois egkykliōis*»), 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,<sup>57</sup> 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,<sup>58</sup> pues se los aprecia por sí mismos. Con todo, es claro que tampoco [lo son] esos,<sup>59</sup> a pesar de que se han difundido muchos argumentos en su favor.

Esas son, pues, las cosas que cabe decir.

## VI

Tal vez sea mejor investigar [el bien] en general<sup>60</sup> y examinar cómo se lo entiende,<sup>61</sup> por más que tal investigación nos sea penosa por ser amigos nuestros los que introdujeron [la doctrina de] las Ideas.<sup>62</sup> Pero tal vez cabría pensar que [de todos modos] es preferible [hacerlo] y que, al menos a fin de preservar la verdad, debemos sacrificar aun lo que nos es propio,<sup>63</sup> 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» (*bíaión*); 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 oikéia*», 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,<sup>64</sup> es deber sagrado honrar más la verdad.<sup>65</sup>

[1] Ahora bien: los que introdujeron esa opinión no forjaban Ideas de las cosas en las que admitían el antes y el después;<sup>66</sup> por eso tampoco establecían una Idea de los números. Pero el bien se predica<sup>67</sup> en la [categoría de] substancia, en la [de] cualidad y en la [de] relación,<sup>68</sup> lo que es de por sí, esto es, la substancia, es anterior por naturaleza a la relación<sup>69</sup> (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 estí kai en tōi prós tī*); y (en a25) «en la de cantidad», «en el cuanto» (*en tōi posōi*). 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 1028a31-32.



es), así que no podría haber de esas cosas<sup>70</sup> una Idea común.

[2] Además, como «bien» se aplica en el mismo número de modos<sup>71</sup> que «ser»<sup>72</sup> (pues se lo dice en la [categoría de] sustancia: 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,<sup>73</sup> pues no se lo podría predicar en todas las categorías, sino en una sola.

[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.<sup>74</sup> 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 predicción 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 lo que en definitiva quieren decir con «cada cosa en sí»,<sup>75</sup> [a] cuando en verdad para el hombre en sí y para el hombre la 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.<sup>76</sup> [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.<sup>77</sup>

Los pitagóricos dan la impresión de hablar de modo más convincente acerca de ello al poner la unidad en la serie de los bienes,<sup>78</sup> y Espeusipo parece seguirlos.<sup>79</sup> 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 (*systoikhai*), 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

tionen] deben ser tema de otra discusión.<sup>80</sup>

Pero se puede adivinar un reparo a lo que hemos dicho,<sup>81</sup> 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,<sup>82</sup> examinemos si [a los primeros] se los llama [«bienes»] por referencia a una Idea única.<sup>83</sup>

¿Qué clase [de bienes] se colocarán [entre los bienes] en sí? [1] ¿Los que se persiguen aun separados, como pensar, ver y algunos placeres<sup>84</sup> 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;<sup>85</sup>

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 [1].

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 cosas<sup>86</sup> 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,<sup>87</sup> en tanto bienes, son diversas y diferentes.<sup>88</sup> El bien no es, por tanto, una cosa común según una Idea única.

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

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 *Top* 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 «sinónimica» (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 «*kleís*» = «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,<sup>92</sup> y  
otras cosas en otras cosas. Pero tal vez ahora debamos apar-  
tar esas [cuestiones], pues hacer precisiones acerca de ellas  
sería más propio de otra [parte de la] filosofía.<sup>93</sup>

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.<sup>94</sup>

Pero tal vez alguno pensará que es mejor conocerlo<sup>95</sup> con

«sinonimia» (o univocidad). En [δ] la palabra se aplica en sentido  
primero y propio a una cosa y en sentido segundo y derivado a co-  
sas diversas pero que dependen de aquella («*aph'henós*» = *ex eodem*),  
a la que conllevan una coreferencia 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 defi-  
nida *infra*, V iii 1131a31 como una relación proporcional que se ajus-  
ta 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 fun-  
damentación, 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<sup>1097a</sup>  
acción, pues teniéndolo como modelo<sup>96</sup> 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 con-  
vicción, mas da la impresión de estar en disonancia con las  
ciencias,<sup>97</sup> pues todas, por más que tienden a un bien y bus-  
can lo que les hace falta, se dispensan de un conocimiento  
de él. ¡Es incomprensible, empero, que la totalidad de los ar-  
tesanos desconozca un auxiliar tan importante y ni siquiera  
lo busque!<sup>98</sup> Pero es también incierto qué provecho sacará,  
en relación con su arte, el tejedor o el carpintero, del conoci-  
miento «del bien en sí», o cómo será mejor médico o mejor<sup>10</sup>  
comandante el que haya contemplado «la Idea misma». Pues  
es claro que el médico no mira de ese modo a la salud,<sup>99</sup> 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]<sup>5</sup>  
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 pla-  
tónicas.

97. «Ciencia» (*epistéme*) 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 conoci-  
miento 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 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,<sup>100</sup> aunque por otro itinerario. Pero debemos intentar aclarar aún más esto.

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;<sup>101</sup> 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.

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 en el más alto grado, pues la elegimos siempre por ella misma, y nunca a causa de otra cosa.<sup>102</sup> En cambio, elegimos el honor, el placer, el intelecto<sup>103</sup> 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 a aquellas cosas ni, en general, a causa de ninguna otra.

Es claro que a partir de [la noción de] suficiencia<sup>104</sup> 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 existencia 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.<sup>105</sup> 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.<sup>106</sup> Lo que afirmamos [ahora] es que la suficiencia es lo que por sí solo hace que la vida sea digna de 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 autōi 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.<sup>107</sup> Es claro, en definitiva, que la dicha es una cosa completa y suficiente, pues es el fin de las acciones.

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 claridad lo que ella es. Acaso se lo pueda hacer si se comprende la función<sup>108</sup> 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 perfección<sup>109</sup> 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 del hombre [como tal], sino que [este] se hallará naturalmente destinado a la inacción?<sup>110</sup> ¿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 [como tal]? ¿Y cuál podrá ser, entonces, esa función? [No el vivir,]<sup>111</sup> pues es claro que el vivir es común también a

107. El sentido de estas líneas ha resultado más o menos problemático a los comentadores, 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. *Top* III ii 117a16-18; *Rhet* I vii 1363b18-21.

108. «Función» = *érgon*.

109. «El bien y la perfección» = «*lâgathôn* [...] *kai tò eû*».

110. Literalmente, «destinado a ser *argós*» = *â-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],<sup>112</sup> pero es claro que también ella es común al caballo, al buey y a todo animal.

Resta, por tanto, una forma [de vida] práctica<sup>113</sup> 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.><sup>114</sup> Pero como <también> esta<sup>115</sup> se entiende en dos sentidos,<sup>116</sup> 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,<sup>117</sup> y si decimos que la función de este [hombre] y la de este [hombre] virtuoso<sup>118</sup> 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 (*dynamis*) y en el de acto o actividad (*energeia*).

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 completud»<sup>119</sup> según la virtud [que le es] propia; si es así,<sup>120</sup> 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;<sup>121</sup> además, en una vida completa,<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup>

Y hay tener presente también lo que hemos dicho antes.<sup>124</sup>

119. «Se lleva al término de su completud» = «*eú* [...] *apoteleita*».

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 admite<sup>125</sup> y en la medida que es propia de la investigación. Así, el carpintero y el geómetra indagán de diferente modo el [ángulo] recto: el uno, en la medida en que es útil para su obra; pero el otro [indaga] qué es [el ángulo recto] o qué cualidades tiene, porque es conocedor<sup>126</sup> 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].<sup>127</sup>

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.<sup>128</sup> Y, de los principios, unos se conocen por inducción;<sup>129</sup> otros, por la percepción;<sup>130</sup> otros,

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

126. «Conocedor» = «*theaín*».

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

128. En ambas ocurrencias (b1 y b2), «el hecho» = «*tō 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 (*aisthēsis*), 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 100a15-14.

130. Como se ha señalado en la nota precedente, la percepción (*aisthēsis*) 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.

por una forma de acostumbramiento,<sup>131</sup> y otros, de otra manera,<sup>132</sup> 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»,<sup>133</sup> 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 ella<sup>134</sup> no solamente a partir de la conclusión y de las [premisas] que forman el argumento,<sup>135</sup> sino también de lo que se dice acerca de ella,<sup>136</sup>

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 («αὐτῆς» = «de ella», b9) puede remitir al principio («ἀρχή», palabra femenina en griego), mencionado en b8, o, acaso mejor, a la dicha («εὐδαιμονία»), que de todos modos parece ser entendida aquí como principio.

135. El sentido de la expresión «ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν λόγος» (b9-10, vertida como «a partir de la conclusión y de las [premisas] que forman el argumento») es problemático. Parece claro que la «conclusión» («συμπεράσμα») es la definición de la dicha que se ha formulado *supra* (I vii 1198a16-18), y si lo implícito en el «ἐξ ὧν» (= «[las cosas] de las que») son, en efecto, sus «premisas», estas consistirían en las consideraciones presentadas (en 1097b23-1098a12) como base de esa definición («λόγος»). 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 «καὶ» de b10 como apositivo («es decir») y entenderse el giro «ἐξ ὧν λόγος» 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 cosas<sup>137</sup> armonizan con la verdad, pero pronto discrepa[n] <la verdad><sup>138</sup> con lo falso.

Así pues, habiéndose agrupado los bienes en tres clases:<sup>139</sup> los llamados «externos», los relacionados con el alma y [los relacionados] con el cuerpo, decimos<sup>140</sup> que los del alma son 15 bienes en el sentido más propio y primero, y atribuimos al alma las acciones y las actividades <ánimicas>,<sup>141</sup> así que estaría<sup>142</sup> 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;<sup>143</sup> pues de ese modo se lo coloca entre los bienes del alma,<sup>144</sup> y no entre los externos.

También armoniza con la definición [la opinión común 20 de que] el dichoso vive bien y actúa bien,<sup>145</sup> 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»: «*eú zēn kai eú 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.<sup>146</sup> Pues unos opinan que [la dicha] es la virtud; otros,<sup>147</sup> que es la prudencia, y otros aun, que es una forma de sabiduría; para unos<sup>25</sup> es esas cosas o alguna de ellas acompañada de placer o no sin placer;<sup>148</sup> 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;<sup>149</sup> pues es posible que el hábito se dé sin que se lleve a término ningún bien; por ejemplo,<sup>1099a</sup> en el que duerme o está inactivo de algún otro modo;<sup>150</sup> en cambio, la actividad, no es posible,<sup>151</sup> 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<sup>5</sup> 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* 21d-22a.

149. «Posesión» (*ktêsis*) y «uso» (*chrêsis*) por un lado, y «hábito» (*hexis*) y «actividad» (*ênérgeia*) 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,<sup>152</sup> 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 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;<sup>153</sup> 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 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 generosas,<sup>20</sup> 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.<sup>154</sup> La dicha es, por tanto, la cosa más valiosa, más noble<sup>25</sup> y más placentera; y esas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos.<sup>155</sup>

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,<sup>156</sup> 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.<sup>157</sup> 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>.<sup>158</sup>



## IX

De ahí<sup>159</sup> también que se plantee la dificultad<sup>160</sup> 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.<sup>161</sup>

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.<sup>162</sup> 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,<sup>163</sup> 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],<sup>164</sup> 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 manera<sup>165</sup> que por azar,<sup>166</sup> 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,<sup>167</sup> 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.<sup>168</sup>

Lo que buscamos<sup>169</sup> resulta enteramente claro también a 25

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. Se sobreentiende 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,<sup>170</sup> en efecto, que es una actividad, de cierta cualidad, del alma, de acuerdo con la virtud. En cambio, de los demás bienes,<sup>171</sup> unos son necesarios y otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos.<sup>172</sup>

Estas cosas están de acuerdo con las señaladas al comienzo,<sup>173</sup> 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.<sup>174</sup>

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.<sup>175</sup> 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.<sup>176</sup>

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 hombre<sup>177</sup> mientras viva, sino que hace falta, como dice Solón,<sup>178</sup> «ver el fin»? Pero si se debe hacer una afirmación así, ¿acaso es dichoso cuando muerto?<sup>179</sup> ¿O eso carece por completo de sentido, sobre todo para nosotros, que decimos que la dicha es una forma de actividad?<sup>180</sup>

Pero si no llamamos dichoso al que ha muerto (ni Solón<sup>15</sup> 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 problematización, 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 Creso, 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.



ponde<sup>181</sup> [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 parentesco<sup>182</sup>  
 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,<sup>183</sup>  
 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 fortuna<sup>184</sup> a menudo van y vienen alrededor  
 de un mismo [hombre]?<sup>185</sup>

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 apostémasi*» (a26).

183. En las líneas iniciales del capítulo.

184. «Los cambios de fortuna» = «*hai tykhai*»: literalmente, el plural de «*tykhē*»; 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 endebles».<sup>186</sup>

¿O no es en modo alguno acertado ir siguiendo los cam-  
 bios de fortuna?<sup>187</sup> Pues el bien o el mal no dependen de  
 ellos, aunque, según dijimos,<sup>188</sup> la vida humana los<sup>189</sup> necesi-  
 ta como complemento,<sup>190</sup> pero determinantes de la dicha son  
 las actividades de acuerdo con la virtud, y las contrarias, de  
 lo contrario.

Y lo debatido ahora atestigua en favor de la definición.<sup>191</sup>  
 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,<sup>192</sup> y las más  
 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,<sup>193</sup> actuará y conocerá<sup>194</sup> 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 («*toútōn*») parece remitir, ahora con el sentido de «bienes de fortuna», a «*tykhai*», 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» = («*praxeí kai theōnēsei*»): 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».<sup>195</sup>

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 acrean 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,<sup>196</sup> ningún [hombre] feliz podrá volverse mísero, pues no cometerá nunca acciones odiosas o malas.

<sup>1101a</sup> 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;<sup>197</sup> 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

cambiante<sup>198</sup> 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?<sup>199</sup>

¿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;<sup>200</sup> pero *hombres felices*.<sup>201</sup>

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,<sup>202</sup> es a todas

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

198. O «abigarrado». La palabra puede encerrar una alusión al «calemón» 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 (*tō 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.<sup>203</sup> Mas como los acontecimientos son muchos y ofrecen diferencias de toda clase, y unos repercuten más y otros menos,<sup>204</sup> 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 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].<sup>205</sup>

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;<sup>206</sup> 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 prospárkhein*) 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 1460a<sup>29</sup> 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.<sup>207</sup>

## 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.<sup>208</sup>

Es claro que todo lo elogiabile es elogiado por ser de cierta cualidad y estar en una cierta relación con algo, pues 15 elogiamos al justo, al valiente y, en general, al bueno y a 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,<sup>209</sup> 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 tímia*) los bienes absolutos; las potencias (*dynaméis*) 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 dicha<sup>210</sup> 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 Eudoxo<sup>211</sup> 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 elogiables, 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,<sup>212</sup> pues gracias a ella [los hombres] son capaces de practicar las acciones nobles; los encomios [lo son], en cambio, de las obras,<sup>213</sup> 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  
1102a 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»: «*makarizomen kai eudaimonizomen*»; 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 emphanizōn mégēthos 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,<sup>214</sup> pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes.<sup>215</sup> Como ejemplo de ellos tenemos a los legisladores de Creta y de Esparta, y a los otros que haya habido de esa clase.<sup>216</sup>

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

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

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  
20 el cuerpo,<sup>222</sup> y tanto más cuanto que la política es más honorable y valiosa que la medicina; y, de los médicos, son los más instruidos<sup>223</sup> 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 afirmativo.

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 fines<sup>224</sup> y en la medida en que basta para lo que se busca, pues una <sup>25</sup> precisión mayor es acaso demasiado laboriosa para lo que nos hemos propuesto.

Algunas [cuestiones] referentes a ella<sup>225</sup> se tratan suficientemente también en las obras publicadas,<sup>226</sup> y se las debe utilizar. Así, que una [parte] de ella es irracional y otra racional,<sup>227</sup> (Si están separadas tal como [lo están] las partes <sup>30</sup> 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),<sup>228</sup> pues se puede suponer esa potencia del alma en todos <sup>1102b</sup> 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 <sup>5</sup> esa capacidad,<sup>229</sup> 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 <sup>1102a</sup> 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 416a19-431.

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 <sup>10</sup> un poco, y con ello las imágenes [oníricas] de los virtuosos son mejores que las de [hombres] comunes.<sup>230</sup> 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 incontinente<sup>231</sup> <sup>15</sup> elogiamos la razón, esto es, la [parte] racional del alma, pues [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 <sup>20</sup> el alma: los impulsos<sup>232</sup> de los incontinentes [van], en efecto, en sentidos contrarios.<sup>233</sup> 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 <sup>25</sup> sentido es una cosa distinta,<sup>234</sup> pero, como dijimos,<sup>235</sup> es claro

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

231. La continencia y la incontinencia se discuten en VII i-x. – Los del continente (*egkraíēs*) y el incontinente (*akraíēs*) 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 (*sóphrōn*), en quien el deseo está en concordancia con la razón. El incontinente, en cambio, sucumbe al deseo.

232. «Impulsos» = *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.<sup>236</sup> Además, acaso es más dócil en el moderado<sup>237</sup> y en el valiente, pues [en ellos] todo está en consonancia con la razón.

Es claro, por tanto, que también la [parte] irracional es <sup>30</sup> doble, pues la [subparte] vegetativa no participa en modo alguno de la razón, pero la [parte] desiderativa o, en general, la apetitiva,<sup>238</sup> 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»<sup>239</sup> a nuestro padre o a los amigos, pero no como en las matemáticas.<sup>240</sup>

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

236. Cf. la nota 231.

237. Cf. la nota 231.

238. «Parte» apetitiva = «*tò orektikón*»; «parte» desiderativa = «*tò epithymétikón*». 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 ékhein*).

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;<sup>243</sup> la sabiduría, la comprensión y la prudencia son dianoéticas, mientras que la generosidad y la moderación son éticas.<sup>244</sup> 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 elogiables.<sup>245</sup> 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 «elogiable» (*epainetós*), cf. *supra*, xii.

## LIBRO II

## I

Siendo, por tanto, la virtud de dos especies, la dianoética <sup>15</sup> y la ética, la dianoética se origina y se incrementa mayormente<sup>246</sup> a partir de la enseñanza; por eso necesita de experiencia y tiempo,<sup>247</sup> la [virtud] ética, en cambio, procede de la costumbre; por eso ha tomado aun su nombre, con una pequeña modificación, de «costumbre».<sup>248</sup>

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; <sup>20</sup> 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.<sup>249</sup>

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

Además, de todo lo que se da en nosotros por naturaleza disponemos primero de la capacidad y solo después ejercemos las actividades<sup>251</sup> (eso es evidente en los sentidos,<sup>252</sup> pues no llegamos a poseerlos por ver muchas veces o por <sup>30</sup> 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,<sup>253</sup> pues las

249. En la visión de Aristóteles, los cuerpos simples (*tà haplā sōmata* 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 (*biān*). 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 (*khrēsis*, *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 «*tekhnē*». 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. Dé ese modo, pues, también llegamos a ser justos realizando <sup>1103b</sup> actos justos, moderados realizando actos de moderación, y valientes realizando actos de valentía.<sup>254</sup>

[Lo] atestigua también lo que sucede en las ciudades,<sup>255</sup> esto es, que los legisladores hacen buenos a los ciudadanos <sup>5</sup> acostumbrándolos [a serlo]; esa es la voluntad de todo legislador;<sup>256</sup> 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],<sup>257</sup> 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 <sup>10</sup> 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] <sup>15</sup> 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 «*allōn*» 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 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.<sup>258</sup> 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, pues, no poca importancia, sino una muy grande o, mejor dicho, lo es todo.

## II

<sup>2</sup> Por tanto, puesto que el presente estudio<sup>259</sup> 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, pues ellas son también las que determinan la cualidad que los hábitos asumen, como hemos dicho.<sup>260</sup>

Ahora bien, el actuar de acuerdo con la razón correcta<sup>261</sup> es cosa común,<sup>262</sup> 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 («*phronēsis*). 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 cumplir<sup>263</sup> debe hacerse en líneas generales y no con precisión, tal como también dijimos al comienzo<sup>264</sup> que deben pedirse las argumentaciones que la materia admite,<sup>265</sup> 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 regla<sup>266</sup> ninguna, sino que los que actúan deben mirar siempre ellos mismos a la ocasión, como ocurre en la medicina<sup>267</sup> y en el arte del piloto.<sup>268</sup>

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 índole<sup>269</sup> 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, destruyen 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» = «*paraggeiā*»: 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 cobar-  
 de, y el que no teme absolutamente nada sino que lo enfren-  
 ta todo, temerario; del mismo modo, el que goza de todos  
 los placeres y no se abstiene de ninguno, se vuelve intempe-  
 25 rante, y el que huye de todo [placer], como los rústicos, una  
 especie de insensible. Como se ve, la moderación y la valen-  
 tía se destruyen con el exceso y con el defecto, mientras que  
 la medianía las preserva.

Pero no solo su generación, su crecimiento y su destruc-  
 ción proceden y son obra de los mismos [actos], sino que  
 también su ejercicio se dará en los mismos [actos].<sup>270</sup> Y en  
 30 los otros casos más manifiestos<sup>271</sup> es, en efecto, así; por ejem-  
 plo, 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 pode-  
 35 mos abstenernos de ellos; lo mismo en el caso de la valentía,  
 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].<sup>272</sup> pero el que se duele,  
 cobarde.<sup>273</sup> La virtud ética se relaciona, en efecto, con los  
 placeres y los dolores.<sup>274</sup>

[1] Pues realizamos las acciones malas a causa del placer,<sup>10</sup>  
 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,<sup>275</sup> 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,<sup>276</sup> 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,<sup>277</sup> pues son una especie de medicina, y las me-  
 dicinas por naturaleza obran por medio de los contrarios.<sup>278</sup>

[4] Además, como dijimos recientemente,<sup>279</sup> 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<sup>20</sup>  
 [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;<sup>280</sup> 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.<sup>281</sup> Queda establecido, por tanto, que la virtud de esa clase<sup>282</sup> es la que tiende a actuar de la manera óptima en relación con los placeres y los dolores,<sup>283</sup> y que la maldad es lo contrario.

[5] También a partir de lo que sigue nos resultará claro que se relaciona con ellos,<sup>284</sup> 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,<sup>285</sup> 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 animales<sup>286</sup> y acompaña a todo lo que depende de la elección, pues también lo bello y lo conveniente se nos muestran como cosa placentera.<sup>287</sup>

[6] Además, [el placer] ha crecido con todos nosotros desde la infancia más temprana; por eso es arduo eliminar esa afección, que tiene 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,<sup>288</sup> 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 modo, se destruya; y que se la ejerce en relación con las mismas cosas de que nació.

#### IV

Pero se podría plantear la dificultad<sup>289</sup> 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 manera en que si [se realizan] cosas de gramática y de música,<sup>290</sup> [se es ya] gramático y músico.

288. La frase coincide parcialmente con DK 22 B 85.

289. «Se podría plantear la dificultad» (= *aporēsie 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» (*grammatikē*) 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?<sup>291</sup> Pues se puede hacer una cosa gramatical tanto por azar cuanto siguiendo la indicación de otro.<sup>292</sup> 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.<sup>293</sup>

Además, tampoco hay semejanza [en este aspecto] entre artes y virtudes, pues las cosas originadas por las artes poseen el bien en sí mismas;<sup>294</sup> 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 moderada<sup>295</sup> 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;<sup>296</sup> después, [si actúa] eligiendo, y eligiendo [el acto] de por sí,<sup>297</sup> 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» = *dikaíos è sôphronās* 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 inmovible.<sup>298</sup>

Pero para poseer las demás artes<sup>299</sup> esas cosas no cuentan, salvo el saber mismo,<sup>300</sup> 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 que<sup>301</sup> llegan a darse en nosotros por realizar muchas veces actos justos y moderados.

Se dice, pues, que los actos<sup>302</sup> 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.<sup>303</sup> Es, pues, acertado decir<sup>304</sup> 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» (*eidós*, 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:<sup>305</sup> hacen algo semejante a los enfermos que escuchan con celo a los médicos pero 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.<sup>306</sup> Pues bien, como las cosas que se dan en el alma<sup>307</sup> son [de] tres [clases] afectos, capacidades y hábitos,<sup>308</sup> la virtud será alguna de ellas.

Llamo [1] «afectos» al deseo, la ira, el temor, la osadía, la envidia, la alegría, la amistad,<sup>309</sup> el odio, la añoranza, los ce-

305. Crítica de una visión teórica de la ética, extrañamente atribuida al «común de los hombres» (*hoi polloi*), 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» (*philia*) 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 conmiseración,<sup>310</sup> [y], en general, a los que se acompañan de placer o dolor;<sup>311</sup> [llamo] [2] «capacidades», a aquellas por las que se dice que somos susceptibles de experimentar-los; así, las que nos hacen capaces de airarnos, apenarnos o 25 conmiserarnos; [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,<sup>312</sup> es buena, y de igual modo respecto de los demás.

[1] Ahora bien, ni las virtudes ni los vicios son afectos, [a] porque no se nos llama virtuosos o malos por los afectos 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):<sup>313</sup> 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.<sup>314</sup> [c] A ello hay que añadir que se dice que somos movidos por los afectos, mientras que las virtudes y los vicios 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 *psykhē* 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 «mediana» (*mesotēs*) 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>.<sup>315</sup> [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.<sup>316</sup>
- [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.<sup>317</sup>

Debemos decir, entonces, que toda virtud pone a aquello de lo que es virtud, en su buena condición,<sup>318</sup> y hace que desempeñe bien su función.<sup>319</sup> 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.<sup>320</sup>

315. Bywater piensa que quizá debieran eliminarse estas palabras, que parecen ser una repetición superflua.

316. *Supra*, en i 1103a18-83.

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 ékhon 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 (*érgon*) 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.<sup>321</sup>

Hemos dicho ya cómo eso ha de ser así,<sup>322</sup> pero también será manifiesto si consideramos la cualidad específica de su  
25 naturaleza.<sup>323</sup>

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  
30 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  
35 medio de acuerdo con la proporción aritmética.<sup>324</sup> Pero [el punto medio] en relación con nosotros no se debe entender de ese modo, pues si para alguien comer [una ración de] diez minas<sup>325</sup> 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 Milón<sup>326</sup> 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 conocedor<sup>327</sup> 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 ciencia<sup>328</sup> 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 perfección<sup>329</sup> 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,<sup>330</sup> 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, 20 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>,<sup>331</sup> 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 êin*».

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),<sup>332</sup> 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).<sup>333</sup> 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].<sup>334</sup>

La virtud<sup>335</sup> es, entonces, un hábito electivo que consiste en una medianía en relación con nosotros, definida por 6 una razón,<sup>336</sup> a saber, [esa] con que la definiría el pruden-

332. Esto es, los colocaban en la misma serie (*systoikhiā*); 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» (*hexis*) es el género; «electivo» (*proairetikē*), 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 «*orthòs lógos*» («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.<sup>337</sup> 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,<sup>338</sup> la virtud es medianía, pero desde el punto de vista de lo más valioso y del bien<sup>339</sup> es un extremo.<sup>340</sup>

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,<sup>341</sup> 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, exceso y defecto, pues en ese caso habría medianía del exceso y del defecto, exceso del exceso y defecto del defecto.

«*kai*» que viene a continuación («*lôgôi kai hôi*», 1107a1) es apositivo.

337. Acerca de la prudencia, cf. VI especialmente v, xi, y xiii.

338. Es decir, la esencia (*ousia*), en el sentido del ser como forma abstracta (*tô ti ên eînai*), expresada en la definición precedente. Cf. *Met* VII vii 1032b14: «Llamo "*tô ti ên eînai*" a la "*ousia*" sin materia».

339. O: «de la perfección» (*tô 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 aquellos<sup>342</sup> 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 enunciados<sup>343</sup> referentes a las acciones, los generales son, por cierto, más abarcativos,<sup>344</sup> 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.<sup>344</sup>

[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 denominación<sup>345</sup> (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».<sup>346</sup>

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), <sup>347</sup> la medianía es la moderación, y el exceso la intemperancia. Casi no hay <sup>5</sup> 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». <sup>348</sup>

[3] En relación con el dar y el recibir dinero, la medianía <sup>10</sup> 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 <sup>15</sup> generales y ciñéndonos a lo principal porque nos basta con eso, pero más abajo se harán distinciones más precisas. <sup>349</sup>

[4] En relación con el dinero hay otras disposiciones aun; la medianía es la magnificencia (el magnificante difiere, en efecto, del generoso; el primero se refiere a las grandes [sumas] y el otro a las pequeñas); el exceso es chabacanería y <sup>20</sup> vulgaridad; el defecto, la mezquindad. Estas [disposiciones] difieren de las relacionadas con la generosidad; más abajo <sup>350</sup> se dirá de qué manera difieren.

[5] En relación con el honor y el deshonor, la medianía es la magnanimidad; <sup>351</sup> el exceso, lo que se llama «vanidad», y el defecto, la pusilanimidad.

[6] En la relación en que decíamos <sup>352</sup> 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 «*megalopsychia*», literalmente, «grandeza de alma».

352. *Supra*, en b17-19.

aquella] por referirse a sumas pequeñas, se halla también <sup>25</sup> 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, «falto de ambiciones», <sup>353</sup> 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». <sup>354</sup> Por eso los extremos pretenden tener <sup>30</sup> derechos sobre la región intermedia, y al que la ocupa lo llamamos unas veces «ambicioso» y otras «falto de ambiciones», y unas veces elogiamos al ambicioso, y, otras, al falto de ambiciones. Por qué causa lo hacemos, se señalará en lo <sup>1108a</sup> que sigue. <sup>355</sup> 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- <sup>5</sup> 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». <sup>356</sup>

Hay también otras tres medianías que se asemejan entre sí y a la vez difieren entre sí; pues si bien todas ellas se refieren <sup>10</sup> 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, <sup>15</sup>

353. «Ambicioso» traduce «*philótimos*» (= «amante de los honores») y «falto de ambiciones», «*aphilótimos*» (= «falto de amor a los honores»).

354. «*Philotimia*»; cf. la nota precedente. Pese a lo que se señala arriba, en IV iv 1125b22 se emplea «*aphilotimia*» (= «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 elogiada en todas las cosas, y que los extremos no son ni elogiados 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 <sup>20</sup> «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» <sup>357</sup> <al que la posee>. <sup>358</sup>

[9] En relación con el agrado en la diversión, el que ocupa <sup>25</sup> el lugar medio es el gracioso, y la disposición, gracia; <sup>359</sup> el exceso es bufonería, y el que la tiene, bufón; el que incurre en defecto, es rústico, y el hábito, rusticidad. <sup>360</sup>

[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; <sup>361</sup> el que se excede, si no lo hace con vistas a nada, obsequioso, y si lo hace para <sup>30</sup> su provecho, adulador; y el que incurre en defecto y es desagradable en todo, pendenciero y difícil de tratar. <sup>362</sup>

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. Teófrasto, *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, <sup>363</sup> 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. <sup>364</sup>

[12] Por otra parte, la indignación es la medianía <sup>1108b</sup> 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 <sup>5</sup> no lo merecen; el envidioso excede a ese y se duele por todos; <sup>365</sup> el maligno se queda tan atrás en apenarse que hasta se alegra. Pero también en otro lugar habrá ocasión de tratar de estas cosas. <sup>366</sup>

En cambio, a propósito de la justicia, como no se la entiende en un sentido simple, <sup>367</sup> después de esto <sup>368</sup> distin-

363. Líneas un tanto confusas. Rasso, seguido por otros, supone que después de «excede» han desaparecido las palabras «*ho d'elēipōn. kai ho mēn hyperbállōn*», 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 nemesētikōs epi tois anaxiōs kakōs prattousi hēpeitai*», 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 philánthropōn*) 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, multivoca; 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.<sup>369</sup>

### 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.<sup>370</sup>

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 «*dianoëtiká*».

370. Acerca de las relaciones de contrariedad, cf. *Cat* vi, x, xi; *Mel* 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,<sup>371</sup> 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.<sup>372</sup>

### 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.

## LIBRO III

## I

Como la virtud,<sup>379</sup> según se ha visto, se refiere a los afectos<sup>30</sup> y a las acciones, y los elogios y las censuras [recae] en los [actos] voluntarios<sup>380</sup> (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.<sup>381</sup>

379. Se trata siempre de la virtud ética.

380. A falta de una posibilidad mejor (que no obligue a giros artificiosos y oscuros), traducimos «*hekousios*» y «*hekōn*» como «voluntario», y «*akousios*» y «*ákon*» 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 «*sonte sua*»), o lo contrario (como «*invitus*»), significando eso aquí que la acción tiene o no tiene su punto de partida en la «*órexis*», 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 principio 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,<sup>383</sup> 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 semejante<sup>384</sup> acontece con el acto de arrojar [la carga al mar] durante las tempestades, pues en sentido absoluto<sup>385</sup> 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,<sup>386</sup> y el fin de la acción depende de la ocasión.<sup>387</sup> 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» (= *haplós*), 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 (*kairós*) = 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 clase<sup>388</sup> a veces hasta se elogia<sup>389</sup> [a los 20 hombres] cuando soportan algo vergonzoso o doloroso por cosas grandes y nobles; pero si es al revés,<sup>390</sup> 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.<sup>391</sup>

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.<sup>392</sup> Pues las causas que obligan [por ejemplo] al Alcmeón de Eurípides a cometer matricidio son manifestamente ridículas.<sup>393</sup> 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, Anfírao, muerto en la expedición de Polinices contra Tebas.

1110b ¿Los [actos] de qué clase se deben llamar, por tanto, «for-  
zosos»? ¿[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  
5 elegidos y su principio está en el agente, son en sí involunta-  
rios; pero en determinado momento y en lugar de [otros ac-  
tos] 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 mu-  
chas diferencias en los [casos] particulares.

10 Pero si alguien dijera que las cosas placenteras y las nobles  
son forzosas<sup>394</sup> (pues nos obligan y son externas), para él todos  
[los actos] serían forzosos, pues todos realizan todas las acciones  
con vistas a aquellas cosas.<sup>395</sup> 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 ridícu-  
lo 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 prin-  
cipio está fuera [de uno] y al que el que es forzado no contri-  
buye en nada.

2 El [acto realizado] por ignorancia es, en todos los casos, *no*  
*voluntario*; pero es *involuntario* el que causa pesar y arrepenti-  
20 miento.<sup>396</sup> 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 no 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] igno- 25  
rando. Pues se admite que el ebrio o el encolerizado no actúa  
por ignorancia sino por una de las cosas mencionadas,<sup>397</sup> aun-  
que 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 involun-  
tariidad [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.<sup>398</sup> De ellas de- 1111a  
penden 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,<sup>399</sup> 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»,<sup>400</sup> o que no sabía que eran cosas que no podían decirse, como Esquilo [en relación con] los misterios,<sup>401</sup> o que se hizo que se disparara, pero lo que se quería era solo mostrar [su manejo], como [decía] el de la catapultá. Uno podría creer también, como Mérope, que su hijo es un enemigo,<sup>402</sup> o que la lanza provista de punta tenía un botón, o que la piedra común era una piedra pómez;<sup>403</sup> también [es posible] que se mate a alguien al darle una bebida con el fin de que se salve,<sup>404</sup> 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»,<sup>405</sup> se ad-

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-

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].<sup>406</sup>

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.<sup>407</sup>

Pues tal vez no se dice con acierto que sean involuntarios [los actos] causados por el impulso o por el deseo,<sup>408</sup> pues, [a] en primer lugar, [en ese caso] ninguno de los demás animales actuaría voluntariamente, ni los niños;<sup>409</sup> 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?<sup>410</sup> ¿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.



la elección lo es de las cosas que llevan al fin;<sup>422</sup> 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.

<sup>30</sup> [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.<sup>423</sup>

Tal vez nadie diga, pues, que [la elección] es lo mismo <sup>1112a</sup> que la opinión en general; pero tampoco [que es lo mismo] que una [opinión],<sup>424</sup> [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,<sup>425</sup> y opinamos qué es o a quién conviene o cómo; pero en <sup>5</sup> 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,<sup>426</sup> 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 <sup>10</sup> 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,<sup>427</sup> 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 <sup>15</sup> deliberado? Pues la elección se acompaña de razón, esto es, de pensamiento discursivo.<sup>428</sup> Hasta el nombre mismo parece dar a entender que es lo elegido antes que otras cosas.<sup>429</sup>

### III

¿Deliberan [los hombres] acerca de todas las cosas, es decir, todo es deliberable, o acerca de algunas cosas no puede haber deliberación?<sup>430</sup> Tal vez debamos decir que deliberable <sup>5</sup> no es [aquello] a propósito de lo cual deliberaría un necio o <sup>20</sup>

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 (*diánoia*).

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» (*hairétón*) «antes (*prō*) que otras cosas (*heterōn*)». 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;<sup>431</sup> por ejemplo, acerca del orden del mundo<sup>432</sup> o acerca de que la diagonal y el lado<sup>433</sup> son inconmensurables;<sup>434</sup> 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,<sup>435</sup> como las sequías y las lluvias, [d] tampoco acerca de las que ocurren por azar, como el hallazgo de un tesoro;<sup>436</sup> [e] pero tampoco acerca de las cosas humanas todas; así, ningún espartano delibera acerca de la mejor manera en que podrían gobernarse los escitas.<sup>437</sup> 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.<sup>438</sup> Además, cada hombre

431. Las cuales son invariables.

432. Las partes del orden del universo no son, por cierto, inviables, 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 (*thykhē*), 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 ciencias<sup>439</sup> precisas<sup>440</sup> y autónomas;<sup>441</sup> por ejemplo, en las letras<sup>442</sup> (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;<sup>443</sup> 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 «*tautómaton*»; 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 hosautōs 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 artes<sup>444</sup> 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]<sup>445</sup> pero es incierto cómo resultarán y en las que [eso]<sup>446</sup> 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,<sup>447</sup> 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.<sup>448</sup>

Pues el que delibera parece buscar y analizar del modo dicho, como en [la construcción de] una figura geométrica<sup>449</sup> (es

444. Algunos editores prefieren leer «*dóxa*» (= «opiniones») en lugar de «*tékhnas*» (= «artes») porque en el contexto ya la palabra «*epistémē*» es usada en un sentido amplio, que incluye a las artes.

445. «Las cosas que ocurren las más de las veces» = «*tà hōs epì ta polù*»; 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 «*tò hōs deĩ*» = «cómo se debe [proceder]». —En la línea siguiente, «consejeros» = «*syboulos*», cognado de «*boulé*» 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;<sup>450</sup> 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:<sup>451</sup> a veces se busca el medio, a veces el modo o mediante qué.<sup>452</sup>

Parece, por tanto, que, como hemos dicho,<sup>453</sup> 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;<sup>454</sup> 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 delibera siempre, se iría al infinito.<sup>455</sup>

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.<sup>456</sup>

<sup>5</sup> 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,<sup>457</sup> 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.<sup>458</sup>

<sup>10</sup> 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.<sup>459</sup>

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

<sup>6</sup> Hemos dicho<sup>460</sup> que el querer<sup>461</sup> recae en el fin, pero unos opinan que [recae] en el bien,<sup>462</sup> y otros que en el bien apa-

456. Cf. *supra*, ii 1112a17-18.

457. La «parte» directiva (*tò hēgoumenon*) es el intelecto (*noûs*) práctico movido por el apetito (*ôrexis*); cf. *infra* VI ii 1139a35-b5; IX viii 1169a17.

458. Es claro que los reyes corresponden a la parte directiva (*tò hēgoumenon*).

459. El apetito (*ôrexis*) 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,<sup>463</sup> sería malo); y los que dicen que <sup>20</sup> 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;<sup>464</sup> 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 ver- <sup>25</sup> dad, 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 <sup>30</sup> 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.<sup>465</sup> 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 <sup>35</sup> 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,<sup>466</sup> 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),<sup>467</sup> de nosotros dependerá, entonces, ser [hombres] buenos o malos.

La afirmación de que

15 nadie es voluntariamente malvado ni feliz involuntariamente<sup>468</sup> 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 *Acera de lo justo*, 374a.

principios<sup>469</sup> 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;<sup>470</sup> 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,<sup>471</sup> pues el principio [está] en uno, ya que [se es] dueño de no embriagarse, y eso<sup>472</sup> 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.<sup>473</sup>

Y lo mismo en todas las demás cosas que se considera que

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 Pitaco 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 Pitaco 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.<sup>474</sup> Mas ellos mismos<sup>475</sup> 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.<sup>476</sup> 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>.<sup>477</sup> 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.<sup>478</sup> 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  
25 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,  
30 también en los otros casos, las maldades censuradas serán las que dependen de nosotros.

Si alguien dijera<sup>479</sup> que todos tienden al que se les aparece como bien<sup>480</sup> y que no son dueños de la manera en que las cosas se les aparecen,<sup>481</sup> sino que, según como es cada uno, tal se le aparece el fin,<sup>482</sup> [cabe responder:] pues bien, si cada uno es,  
en cierto modo, causante del hábito que tiene,<sup>483</sup> 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,<sup>484</sup> pensando que mediante ellos obtendrá el máximo bien.

5 Y [podría decirse también]<sup>485</sup> 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.<sup>486</sup> 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.<sup>487</sup>

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,<sup>488</sup> la virtud es voluntaria, y no es menos voluntaria la maldad, pues asimismo al malo le es dado ser causa en las acciones,<sup>489</sup> 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.<sup>490</sup>

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.<sup>491</sup>

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;<sup>492</sup> en cambio, de los hábitos, somos dueños solo del principio, pero su crecimiento en particular<sup>493</sup> no es cognoscible, como [ocurre] 1115a en las enfermedades;<sup>494</sup> pero como dependía de nosotros ejercerlos de esta o de aquella manera, por eso son voluntarios.

Retomemos [el tratamiento de] cada una de las virtudes<sup>495</sup> y digamos qué son, la clase de las cosas a que se refieren 5 y cómo. A la vez se hará manifiesto también cuántas son. Y primero [hablaremos] de la valentía.

## VI

Ya ha quedado claro,<sup>496</sup> pues, que [la valentía] es una medianía entre el temor y la osadía.<sup>497</sup> 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 terribles, y estas son, para hablar genéricamente, los males. Por eso también se define el temor como  
 10 «expectativa de un mal». <sup>498</sup> 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 terribles 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 terrible es la muerte, pues es un límite, y, según se cree, para el muerto no hay ya ni bien ni mal alguno. <sup>499</sup> 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 terribles 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. <sup>500</sup> ¿[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, 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 acarrearán muerte, y tales son sobre todo los [riesgos] 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, <sup>501</sup> 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 de aquella clase <sup>502</sup> no se da ni lo uno ni lo otro.

## VII

Lo temible no es lo mismo para todos; pero decimos <sup>503</sup> 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 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,<sup>504</sup> pero las resistirá como se debe y como la razón [lo dice], con vistas a lo noble,<sup>505</sup> 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>;<sup>506</sup> 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.)<sup>507</sup>

De los que incurrn en el exceso, el que [lo hace] por falta de temor, carece de denominación (ya hemos dicho antes<sup>508</sup> 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.<sup>509</sup>

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 desco 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 relación con las cosas temibles, y por eso lo imita en las [situaciones] en que puede,<sup>510</sup> por eso la mayoría de ellos son osados y cobardes a la vez,<sup>511</sup> 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.<sup>512</sup>

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 incurrn 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;<sup>513</sup> 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): «*thrasýdeilos*».

512. Cf. la nota 497.

513. Probablemente las mencionadas *supra*, en 1115a29-35.

- 15 que acarrear dolor y enfrentar la muerte no porque [hacerlo]  
sea noble sino porque se huye de un mal.<sup>514</sup>

## 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.<sup>515</sup> Se admite, en efecto, que los ciudadanos enfrentan los peligros a causa de los castigos que las leyes establecen, y  
20 de las censuras, y por los honores.<sup>516</sup> Por eso se tiene por más valientes a aquellos [pueblos] en los cuales se deshonra a los cobardes y se honra a los valientes.<sup>517</sup> Y Homero representa también como tales, por ejemplo, a Diomedes y a Héctor:

Polidamante será el primero en hacerme reproches;<sup>518</sup>

y <Diomedes:><sup>519</sup>

- 25 Pues Héctor dirá alguna vez, arengando a los troyanos:  
«Por mí el hijo de Tideo».<sup>520</sup>

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 vergüenza<sup>521</sup> 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  
30 sus gobernantes [a mostrarse valientes], pero [en realidad les] son inferiores,<sup>522</sup> 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.<sup>523</sup>

35

Y los que fijan [a sus hombres] puestos en la primera línea y los golpean si retroceden,<sup>524</sup> 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.<sup>525</sup> Y tienen esa cualidad unos en unas cosas y otros en otras, pero en las guerreras, los soldados.<sup>526</sup> 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, 10 se, 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 clase<sup>527</sup> los más aptos para la lucha no son los más valientes sino los más fuertes y los que tienen los 15 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,<sup>528</sup> pues para los unos 20 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 impulsividad<sup>529</sup> se incluye en la valentía, pues se tiene por valientes también a los que por impulsividad [actúan] 25 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;<sup>530</sup>  
despertó su ánimo y su impetuosidad;<sup>531</sup>  
le subió áspero furor a las narices;<sup>532</sup>

y  
le hirvió la sangre;<sup>533</sup>

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>,<sup>534</sup> 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 1117a aunque se los golpee.<sup>535</sup> 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.><sup>536</sup> La [valentía] causada por la impulsividad parece ser la más 5 natural, y ser valentía cuando se le añaden elección y finalidad.<sup>537</sup> 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,<sup>538</sup> 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,<sup>539</sup> 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;<sup>540</sup> 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.)<sup>541</sup> Pero cuando no les ocurren cosas así,<sup>542</sup> huyen. En cambio, es propio del valiente, como hemos visto,<sup>543</sup> soportar las cosas que son y que parecen terribles 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,<sup>544</sup> y no están lejos de los confiados, pero [les] son inferiores, por cuanto no tienen ningún mérito, mientras que aquellos, sí<sup>545</sup> y

538. Cf. *Reth* II ii 1378b1-2; 8-10.

539. Esto es, los *eulpides* (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,<sup>546</sup> 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.<sup>547</sup>

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 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,<sup>548</sup> 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 el fin.<sup>549</sup>

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.<sup>550</sup>

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].<sup>551</sup> Ahora bien, hemos dicho<sup>552</sup> 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 ellos<sup>553</sup> 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<sup>554</sup> 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.<sup>1118a</sup>

Por tanto,<sup>554</sup> la moderación se referirá a los [placeres] del cuerpo; pero tampoco a todos ellos,<sup>555</sup> 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,<sup>556</sup> pues a los que se complacen con los aromas de las manzanas, las rosas o los inciensos no los llamamos «intemperantes», sino más bien a los que [lo hacen] con los de perfumes<sup>557</sup> 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, *dē* 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><sup>558</sup> 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,<sup>559</sup> 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 sirven<sup>560</sup> 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 manjares<sup>561</sup> 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 «*heurón*» [«[tras] encontrar»], que está en el texto homérico, parece haber sido agregada para completarlo. El hexámetro incluye también el adjetivo «*keraós*», («cornífero»), referido a «*elaphrós*» («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.<sup>562</sup>

Así pues, la intemperancia se liga con el sentido más común,<sup>563</sup> 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 comunes<sup>564</sup> 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,<sup>565</sup> 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.<sup>566</sup> Pese a eso, tienen al menos algo de natural, pues para unos son agradables unas cosas y para otros, otras,<sup>567</sup> 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 esos<sup>568</sup> 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,<sup>569</sup> 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),<sup>570</sup> mientras que el moderado [lo es] porque no se duele a causa de la ausencia del placer <y por apartarse de él>.<sup>571</sup>

<sup>14</sup> <sup>1119a</sup> 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 terribles; 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.<sup>572</sup>

Es difícil que haya quien incurra en defecto en materia<sup>5</sup> de placeres y se complazca en ellos menos de lo que debiera, pues una insensibilidad así no es humana.<sup>573</sup> En efecto, aun los demás animales discernen los alimentos y se complacen con unos y con otros no,<sup>574</sup> 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, pues lo 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] intenso<sup>15</sup> 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 temibles es a la inversa.<sup>575</sup>

Y cabría pensar que la cobardía no es voluntaria en el mismo sentido que los [actos] particulares,<sup>576</sup> 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;<sup>577</sup> mientras que, a la inversa, en el intemperante los [actos] particulares son voluntarios (pues los desea y apetece), mas [considerada] en general [la intemperancia] lo es menos, porque nadie desea ser intemperante.

Extendemos el nombre de «intemperancia»<sup>578</sup> aun a las faltas de los niños, porque presentan cierta semejanza.<sup>579</sup>

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 «*akolasia*» (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 cosas tomó el nombre de cuál, pero es evidente que el posterior [lo tomó] del anterior.<sup>580</sup> Y la metáfora no parece estar mal, porque hay que *castigar*<sup>581</sup> 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,<sup>582</sup> 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  
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»;<sup>583</sup> 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 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.