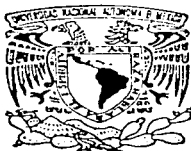


9
201



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

La *Ética magna* de Aristóteles: Análisis,
interpretación y traducción de una obra política

Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas y
Administración Pública (Ciencia Política)



Jesús Manuel Araiza Martínez

México, D.F. agosto de 1997

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres:

**Por el don de la vida,
pero especialmente por las buenas costumbres;
pues aquella es principio de libertad en el obrar,
éstas, en cambio, principio de felicidad en el vivir.**

A mis hermanos y hermanas:

**En especial a Juan Antonio, por la amistad aristocrática y republicana
que nos une.**

Agradecimientos:

Quiero dejar constancia de especial agradecimiento, a los maestros de quienes he recibido las mejores y más bellas enseñanzas. A Patricio Marcos, de quien he aprendido el difícil y raro arte de gobernar, del que nos habla Aristóteles en los escritos políticos, y simultáneamente el arte de interpretar tan añejos como esotéricos tratados. A Carlos Zesati, de quien he recibido, entre otros bienes, los medios para acercarme a Homero y a Sófocles, y comprenderlos en su lengua original; le agradezco, además, los consejos y comentarios dados, oportunamente, para el perfeccionamiento final de mi traducción de la *Ética magna*. A Pedro Tapia, de quien aprendí desde un principio y desde la alfa hasta la omega, el más vivo y bello idioma jamás conocido: el griego antiguo. A Lourdes Santiago, excelente maestra latinista, y muy querida amiga, a quien debo, entre otros bienes, la facultad adquirida de disfrutar y leer a Marco Tulio Cicerón en su propia lengua.

La *Ética magna* de Aristóteles: Análisis, interpretación y traducción de una obra
política

ÍNDICE GENERAL

	Págs.
Prólogo	1
I. Antecedentes y motivos para traducir la <i>Ética magna</i> e investigar, en general, la obra ética de Aristóteles	5
II. De las otras traducciones de la <i>Ética magna</i>	36
III. La <i>Ética magna</i> : una obra de naturaleza política	70
1. De una dificultad en la ética aristotélica	70
2. Sobre la autenticidad de la <i>Ética magna</i>	78
3. Los temas de la <i>Ética magna</i>	82
a) La Ética: parte y principio de la política	82
b) La injusticia y la incontinencia: ataduras e impedimentos para la vida política.	143
IV. Texto griego y traducción de la <i>Ética magna</i>	167
V. Glosario griego-español de conceptos básicos de la <i>Ética magna</i>	292
VI. Bibliografía	300

Prólogo

No hay en nuestra Facultad de Ciencias Políticas, a mi entender, ningún precedente en materia de investigación, para efectos de titulación, por cuya semejanza podamos inferir la pertinencia y el propósito de una labor como ésta, que ha comenzado desde los trabajos de interpretación y traducción de una obra de Aristóteles, de naturaleza política, y que ha culminado con el análisis político de su contenido, en especial en busca de identificar los lazos que el mismo Aristóteles establece entre la ética y la política. Aun así, no parece difícil justificar la conveniencia de que realizara yo una labor de traducción, antes de emprender el análisis político que me había propuesto acerca de la misma obra. En efecto, siendo éste un tratado valioso para la ciencia política, convenía que los políticos lo conocieran bien. No obstante, las traducciones que de él había en castellano eran poco fiables, en ocasiones malas, y, con el tiempo, llegué a descubrir que no eran directas del griego, sino que, siendo ambas españolas, una procedía de una traducción francesa y otra de una traducción inglesa, mas no directamente del griego. La traducción castellana que por mi parte he realizado, no sólo procede del griego antiguo, sino que aspira a superar a aquellas que ya existen en nuestra lengua. Subyacen, desde luego, a este osado y difícil trabajo, varios años de investigación y de paciente preparación.

Al ofrecer como parte de mi tesis de licenciatura una traducción de la *Ética magna* de Aristóteles, no pretendo, por supuesto, contribuir en nuestra Facultad con una investigación de orden filológico, por así decirlo, sino más bien con una aportación de carácter pragmático, algo útil para la investigación política, aunque no por ello he descuidado, en modo alguno, el rigor y la seriedad indispensables que exige una labor de traslación, en correspondencia y en congruencia con el mismo grado de exigencia con que hemos cuestionado antes la exactitud de las demás traducciones. El texto griego aparecerá a un lado de la traducción, en la parte final de este trabajo, dado el efecto didáctico que suele ofrecer una presentación de carácter bilingüe a los que buscan cotejar la versión nueva con el texto original. Por eso también he incluido, como un medio valioso para la investigación, un glosario griego-español de conceptos básicos de la *Ética magna*.

Sin embargo, he considerado que, lo que podría interesar a un político, en cuanto político, no sería ni el texto griego ni anotaciones de una índole tal que escaparían a su especialidad, sino más bien un texto castellano fiel, preciso y puntual, confiable para cualquier labor de investigación política; pues, en tal caso, tratándose de una obra política, una buena versión castellana de la misma, puntual, precisa y confiable, sin duda tendría que suponer una interpretación no menos exacta del texto original.

Ahora bien, además de la traducción, el presente trabajo contiene un estudio bastante ceñido al pensamiento de Aristóteles, que, en mi opinión, por su naturaleza y propósito, por sí solo justificaría el proyecto de investigación para la tesis de licenciatura; pues, en él, intento hacer una disertación acerca de los vínculos que establece Aristóteles entre la ética y la política, considerando las múltiples dificultades que, según su pensamiento, opone una investigación de esta clase, y empleando como fuentes de primera mano referencias a dieciséis obras en su texto original, según la pertinencia de ciertos pasajes en relación con la ética y la política; me refiero sobre todo a algunas partes de la *Ética nicomaquea*, *Ética eudemia*, *Retórica* y *Política*.

Este análisis previo constituye, pues, una parte muy importante también de la investigación, en cuanto aborda tópicos de naturaleza política, y pretende desentrañar aspectos esenciales de ambas disciplinas, apoyándose en trabajos propios de traducción, pertinentes a nuestra materia en toda la Obra del Estagirita.

No ignoro, finalmente, al escribir estas líneas, que el mejor juez de un trabajo como éste no es, quizá, el que lo ha escrito, sino el que habrá de leerlo, así como tampoco el mejor juez de un banquete es el cocinero, sino el comensal, ni de las leyes el legislador que las hizo, sino el que habrá de usarlas, ni de una casa el arquitecto que la construyó, sino el que habrá de habitarla. Pues el primero está en mayor riesgo de juzgar con parcialidad su obra; de modo que, no está por demás

que admita de mi opinión, acerca de mi trabajo y especialmente de mi traducción, las sabias palabras con que describe Cervantes la natural benevolencia e inclinación que suele acompañar el juicio de un padre sobre su nuevo retoño:

"Acontece tener un padre un hijo feo y sin gracia alguna, y el amor que le tiene le pone una venda en los ojos para que no vea sus faltas; antes las juzga por discreciones y lindezas y las cuenta a sus amigos por agudezas y donaires. Pero yo, que, aunque parezco padre, soy padrastro de Don Quijote, no quiero irme con la corriente del uso, ni suplicarte casi con las lágrimas en los ojos, como otros hacen, lector carísimo, que perdones o disimules las faltas que en este mi hijo vieres, pues ni eres su pariente ni su amigo, y tienes tu alma en tu cuerpo y tu libre albedrío como el más pintado, y estás en tu casa, donde eres señor de ella, como el rey de sus alcabalas..."

I. Antecedentes y motivos para traducir la *Ética magna*, e investigar, en general, la obra ética de Aristóteles

Una de las impresiones más vivamente grabadas en mi recuerdo en relación con la *Política* de Aristóteles, la más antigua tal vez, producida hace casi ya diez años en las aulas de nuestra Facultad, durante un primer acercamiento profundo a esta obra, es la singular extrañeza que despertó en mí llegar a saber, por mi maestro y más tarde asesor de tesis, que, en el campo de la ciencia política, asignaba el Estagirita un lugar primordial al estudio de la virtud, tal y como daba semejante importancia al estudio de las formas de gobierno. El hecho de que Aristóteles hablara de la monarquía, de la aristocracia, de la república y, en general, de las formas de gobierno, dentro de un escrito político, no constituía ciertamente un fenómeno enigmático, puesto que el vínculo de aquellos temas con la materia política resultaba para cualquiera evidente. En cambio, oír hablar de la valentía, de la justicia, de la templanza y de las demás virtudes del carácter del hombre, dentro de la ciencia política, resultaba para mí no sólo extraño, sino, por encima de todo, incomprensible e inexplicable. De las virtudes éticas, en efecto, no entendía absolutamente nada, y mucho menos de su manifiesta relación con la especialidad que estudiaba, pues, en la misma obra de referencia, en la *Política*, Aristóteles daba por supuesto el pleno conocimiento del lector con respecto al tema de

las mencionadas virtudes y de otras materias afines, como la concerniente a los bienes, a la vida buena y a la felicidad, sin que yo, por mi parte, tuviera por entonces la menor idea acerca de ellas, y mucho menos de lo que el llama vivir conforme a la virtud, vivir bien o vivir una vida política.

Hoy, a diez años de haber recibido aquella rememorada impresión, no me parece ya tan enigmática ni quizá tampoco inexplicable la sistemática referencia a las cosas éticas, al carácter o a las costumbres, al interior de una disertación política, si bien debo añadir que la investigación de tales temas ha requerido de una constante labor casi desde el principio y de lecturas continuas de las obras de Aristóteles, en mi búsqueda por comprender los vínculos que el mismo establece entre la ética y la política.

En efecto, cualquiera que se propone estudiar bien algún aspecto de la teoría o del pensamiento de Aristóteles, según me parece, encuentra necesariamente, entre otros obstáculos, una extraña peculiaridad que distingue a todos sus tratados, y que consiste en que la comprensión de cada uno de ellos no se adquiere sino poco a poco y hasta después de un largo tiempo, en el que debe haber sobrevenido, a la vez, trabajo, constancia, repetición, y especialmente carácter y buena disposición de parte del que investiga; y esto necesariamente ocurre, en mayor medida, cuando la investigación que ha elegido no conduce sólo a determinadas partes de una obra, sino que exige el estudio completo de uno o de varios de los tratados, de una manera sucesiva. Quizá por esta razón, especialmente por tratarse de Aristóteles, parece que no es fácil conseguir una

opinión correcta o exacta de alguna de las obras o de algún aspecto particular de su teoría, si antes no ha tenido lugar un largo proceso de maduración en el que uno ha reflexionado, discutido y rumiado siempre la misma cosa. De ahí también que no haya otra manera mejor de abordar el estudio de su pensamiento que la de ir directamente a los escritos en busca de aquello que en particular nos interesa, al margen incluso de los grandes estudios especializados acerca de su Obra; pues, aun siendo cierto que en el transcurso de los siglos es posible que haya sido estudiado ya todo acerca del Estagirita, y que podamos aprender mucho por intermediación de tales estudios, cada investigación realizada directamente acerca de su Obra parece tomar un sello particular, y cada contribución que uno mismo puede hacer en relación con la verdad, a partir de su estudio, parece también constituir una valiosa adquisición respecto de un tal conocimiento, que se produce, en primer lugar, para uno mismo, y no para otro. Es cierto que Aristóteles es uno de los sabios más estudiados desde la Antigüedad misma, y que lo es aun en nuestros días, a tal punto que ya nada nuevo podríamos añadir, pero, cuando alguien quiere investigar para sí mismo los principios de su teoría y de su pensamiento, cada descubrimiento en su Obra y cada cosa nueva que encuentra constituye, sin duda, un importante hallazgo personal; y todo esto, como digo, demanda carácter y buena disposición, trabajo y constancia, pero también mucho tiempo. Pues bien, tal vez todo esto permita justificar el hecho de que ahora exponga ante la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, después de tanta demora, un trabajo de ética y de

política que, de otra manera, no me habría tomado seguramente más que uno o dos años de investigación. Pero, por todas estas razones, parece que no podía ser de otra manera; pues por aquella rara peculiaridad de su Obra, y por su amplia extensión, habiéndome fijado el objetivo de percibir con cierta precisión la noción acerca de toda su teoría, comenzando por supuesto desde la ética y la política, fue necesario que hiciera a un lado toda exigencia de orden convencional en relación con el tiempo, y que me ubicara, por decirlo de alguna manera, simultáneamente y durante cierto lapso, fuera del tiempo.

El estudio que a continuación me propongo desarrollar no quiere tener como fin una demostración; pues en nuestra materia, como dice Aristóteles, el fin de los razonamientos no es como en el caso de las matemáticas, la demostración, sino más bien la persuasión. Así pues, según este principio, a continuación intentaré mostrar, a partir del análisis de la *Ética magna*, varias razones por las que es posible juzgar la estrecha relación que existe entre la ética y la política, según la Obra y el pensamiento aristotélicos; e intentaré exponer, al mismo tiempo, las dificultades, a mi juicio, más importantes con las que tropieza, en general, la investigación de las obras de Aristóteles, muy en particular de las de carácter político.

Penetrar en el estudio del pensamiento y de la Obra de Aristóteles no es fácil para un hombre habituado a las costumbres de nuestros días, y mucho menos lo es el aplicarse a su investigación partiendo de las obras que nos ha legado en los campos de

la ética y de la política. Pues, en primer lugar, la concepción moderna en torno a la ciencia política elimina sin mayor consideración la tesis antigua, y por desgracia inverosímil en nuestros días, de que la ética interviene profundamente en los hechos y en las acciones políticas, a tal punto que, por esta disposición moderna frente a los postulados de la teoría política de la Antigüedad, aun aquellas cosas que se muestran de manera palpable y evidente desde los textos de Aristóteles, aparecen ante nuestros ojos como cosas enigmáticas y oscuras, o, en el mejor de los casos, como asuntos comprensibles, pero seriamente discutibles. En segundo lugar, una de las pruebas más arduas a las que uno debe atenerse, cuando intenta profundizar en la comprensión del pensamiento aristotélico, es el hecho de que se enfrenta a tratados por su contenido entrelazados, e igualmente a una labor que se muestra interminable, en la medida en que la investigación de alguno de ellos lo conduce casi siempre a la indagación de otros; de manera que parece tanto más inabarcable la consecución del fin, por la extensión y profundidad de la Obra del Estagirita, cuanto más se adentra en el descubrimiento de las partes fundamentales que la constituyen. Por eso, no dejan de tener cierta razón aquellos que afirman que quien emprende investigar con profundidad la Obra de Aristóteles termina, por lo regular, dedicando a ella toda su vida, pues ni siquiera es posible exponer su pensamiento acerca de una materia en particular, cuando se parte únicamente del conocimiento y de la exploración de una de sus obras. Todavía la dificultad es mayor, si consideramos aun el escaso valor que un lector contemporáneo

en general atribuiría a las obras de Aristóteles, como para emprender, a partir de alguna de ellas, una investigación profunda en cualquier esfera del saber científico: en biología, en psicología, en medicina, en lógica, en retórica, en física, en astronomía, en filosofía primera, no menos que en ética y en política. Pues ¿quien realizaría una ardua investigación, de cuyo resultado no esperaría grandes aportaciones para el conocimiento de su objeto de estudio, si, además, dicha investigación habría de reportarle una labor tan extensa y prolongada, como la que supone, sin duda, analizar toda o gran parte de la Obra del Estagirita?

El resultado más importante que ha derivado de dicha investigación en torno a la ética y a la política en la teoría aristotélica, ha sido, según creo, el haber enfrentado tales obstáculos y resistencias y haberlos en cierto modo resuelto, aun antes de intentar escribir algo acerca de su pensamiento. Hoy en día, en efecto, tras haber investigado unas quince obras del vasto *Corpus Aristotelicum*, sigo leyendo a Aristóteles, acogiendo la sabiduría y el conocimiento que emanan de sus textos, quizá con tanto o mayor crédito que el que podría uno dispensar a cualquier gran especialista de nuestros tiempos. En cierto modo, gracias a esta simpatía por el estudio en general de la Obra de Aristoteles, me ha sido posible traducir del griego, entre otras, una obra completa de carácter político, a cuyo estudio tal vez podría recurrir cualquier lector interesado en la materia, o quien quisiera descubrir los lazos más sobresalientes de la ética y de la política y comprender las materias esenciales que conforman la teoría

política del Estagirita. Por esta razón, el haber traducido la *Ética magna* parece tener para mí cierta relevancia, pues la traducción responde especialmente a un propósito de indagación, pero también al deseo de proporcionar a nuestra Universidad una fuente para la investigación científica, puesto que toda labor de traslación, dentro de la Obra de Aristóteles, constituye, no sólo para uno, sino para cualquiera en general, un medio y un punto de apoyo para acceder a la contemplación de su sabiduría y de su pensamiento.

De ahí que considere dicha traducción como una posible contribución a la investigación política, y me atreva a presentar, más adelante su texto íntegro junto al texto griego del que ha partido, confiado en que, por lo menos en cuanto a esto concierne, estaría cumplido mi cometido, si alguien, queriendo cotejar esa versión con el texto original, no la encuentra tan distante como aquellas que ahora existen en español, o si, por otra parte, queriendo simplemente averiguar acerca de la teoría ética de Aristóteles, consigue admitirla como un medio confiable para su investigación.

Entre los motivos que dieron pie a nuestra elección para seguir el camino de una traducción y establecer de esta manera la base de actividades posteriores, quisiera referir especialmente la actividad que he realizado, bajo la guía de mi asesor, para el estudio y el conocimiento de la Obra de Aristóteles.

En primer lugar, me es particularmente grato hacer constar que la idea de traducir la *Ética magna* y de fijar su texto, como punto de partida para esta

investigación, es una idea que debo al consejo y a la recomendación de Patricio Marcos, asesor, maestro y amigo, a quien agradezco el que me haya enseñado a interpretar y a leer los complicados tratados de Aristóteles, y a incursionar en el estudio de la Obra de este sabio hasta el punto en que me es dado hacerlo hoy en día; pues no habría sido posible elegir la indagación de esta ética, ni posteriormente el intentar traducirla, sin haber explorado antes una buena parte de la Obra del Estagirita, en particular de su obra política, y sin haber antes conseguido cierta familiaridad con el lenguaje sencillo, el estilo peculiar y el difícil contenido de los tratados aristotélicos. A su enseñanza, asesoría y amistad debo, en consecuencia, todo cuanto he podido realizar en lecturas y análisis de obras fundamentales para la investigación de Aristóteles, como es el caso, por ejemplo, de la *Política*, la *Ética nicomaquea*, la *Ética magna*, la *Ética eudemia*, *Arte retórica*, *Constitución de los atenienses*, *De virtudes y vicios*, *Del alma*, *De la memoria y la rememoración*, *De los sueños*, *De la adivinación de los sueños*, *Categorías*, *Arte poética* y, actualmente, la *Metafísica* y *De la interpretación*. Un aliciente que, por así decirlo, hizo posible la tarea de trasladar esta obra con mayor agrado es el trabajo que por varios años me ha unido a condiscipulos con aspiraciones e intereses semejantes, atraídos también por los escritos de Aristóteles; pues una labor de traducción podía parecer de mayor utilidad, si de ella habrían de servirse, además de mí, otros lectores interesados en la investigación del pensamiento aristotélico.

Por otra parte, al emprender el análisis de cualquier tema en la Obra de Aristóteles, el mayor obstáculo externo que había que enfrentar era la evidente diferencia que a menudo presentaban entre sí las traducciones de un mismo escrito, a tal punto que siempre era necesario escoger la mejor de las traducciones, o en su caso, la menos mala, para no errar tanto en la interpretación de los conceptos aristotélicos. Por eso, fue necesario también el trabajo de acudir directamente a los textos originales, y el decidir posteriormente trasladar la *Ética magna* a nuestra lengua, para fijar como objetivo claro y concreto de nuestras observaciones, los cincuenta y dos capítulos que la conforman, partiendo así de una traducción propia.

Por todo lo anterior, quisiera dejar constancia de mi profundo agradecimiento al Colegio de Letras Clásicas de nuestra Universidad, pues, gracias al estudio de la lengua griega a que nos ha dado acceso durante varios años, hemos adquirido la posibilidad de asomarnos directamente a los escritos de Aristóteles y nos ha sido posible advertir, de manera muy especial en el caso de la *Ética magna*, que no presenta su texto griego aquellas dificultades o confusiones a las que suelen sus traducciones castellanas enfrentarnos, cuando investigamos, sirviéndonos de éstas, cualquier materia dentro del campo de la teoría política de Aristóteles. Una de las razones más importantes en que apoyamos la decisión de traducir la *Ética magna* ha sido precisamente el haber encontrado en las traducciones castellanas frecuentes discordancias y diferencias frente al texto griego; el haber descubierto, por otra parte, que tales diferencias afectaban la

interpretación correcta y exacta de lo que dice en realidad Aristóteles, y que, además, quizá era posible para nosotros el intentar una traslación de la obra más precisa, consecuente y directa, para emplearla como punto de partida de nuestra investigación política. A esto, sin embargo, me referiré en el siguiente apartado, intentando mostrar, con algunos ejemplos, por qué razón era necesaria y conveniente una labor de esta clase. Baste señalar, por ahora, que de las dos traducciones conocidas, ambas españolas, ni una ni otra han sido efectuadas directamente del griego, pues una de ellas procede sin duda del texto inglés, traducción de Cyril Armstrong, editada por Loeb Classical Library¹, y la otra, del texto francés, traducción de Barthélemy de Saint-Hilaire², como lo mostraré más adelante.

Con todo, alguien podría plantearme una objeción y afirmar que, aun cuando pudiera justificar plenamente la conveniencia de traducir al español una obra de Aristóteles como la *Ética magna*, de ninguna manera podría considerar dicha labor como una función propia de la ciencia política y que, por la misma razón, tampoco sería admisible el trabajo de interpretación y traducción de la obra como parte de un proyecto de naturaleza política, puesto que el transmitir un texto correctamente es parte de una facultad y de una ciencia diferente, y que no corresponde a la formación de un estudiante de la política el conocimiento de la lengua de Aristóteles.

¹. Aristotle, *Magna moralia* (trad., G. Cyril Armstrong), London, (Loeb Classical Library), 1977.

². Aristote, *Grande Morale* (trad. J. Barthelemy Saint-Hilaire), Paris, Librairie Philosophique de Ladrance, 1856.

En efecto, en sentido estricto, no pertenece a nuestro campo de estudio la investigación sobre un escrito original de Aristóteles, en cuanto que esto concierne a otra especialidad, pues interpretar y traducir un texto de la Antigüedad, griega o romana, es obra, sin duda, de la filología o de la disciplina de las letras clásicas. Sin embargo, no menos cierto es que la interpretación y traslación de una obra antigua exige también, junto al conocimiento de la lengua en que se encuentra escrita, el conocimiento de la materia y de la especialidad de la que trata. Quien se propone realizar, por ejemplo, la transmisión correcta de un texto de medicina antigua no puede pasar por alto la importancia que tiene, frente a este propósito, el haber adquirido antes los principios y nociones de la medicina en general o de la medicina antigua en particular. Y, aunque en sentido propio no pertenece a la especialidad de un traductor el conocimiento acerca de la medicina, este conocimiento será necesario para él, si el tratado que ha de interpretar es de medicina; sobre todo, si él mismo busca aproximarse en la mayor medida posible al contenido de la obra que traduce. De manera inversa, por ejemplo, si un médico quisiera investigar con cierta profundidad acerca del pensamiento de Hipócrates a través de las obras que nos ha legado, terminaría seguramente consultando las fuentes originales; de tal suerte que, aun ser parte de la medicina el conocimiento de la lengua de Hipócrates, al menos para aquél, por esta causa, el conocimiento de la lengua griega llegaría a ser no menos necesario que el de su propia especialidad.

Así pues, de manera semejante parece haber ocurrido en nuestro caso, pues elegimos, en primer lugar, el estudio de la ciencia política; y, dentro de ésta, comprender el pensamiento y la teoría política de Aristóteles. Ahora bien, no es parte de la ciencia política el estudio de la lengua de Aristóteles; pero la investigación de sus tratados destinados al conocimiento de esta materia nos condujo necesariamente al estudio de su lengua. De modo que, en sentido propio, no es función de la ciencia política la traducción de alguna de sus obras; sin embargo, en cuanto que la *Ética magna* es un tratado de orden práctico y político, no puede corresponder a otra especialidad su interpretación y su investigación, más que a la política, ni es posible, tal vez, interpretar correctamente un escrito de esta índole, si el que intenta transmitirlo no posee las nociones adecuadas acerca de la materia.

La demostración de que la ética se encuentra enlazada estrechamente a la ciencia política entraña varias dificultades y presenta una complicación a la que habré de referirme en el tercer apartado, pues su consideración merece un tratamiento particular. Con todo, si al investigar su relación nos atenemos tan sólo a un análisis comparativo y general entre las obras aristotélicas de una ciencia y de otra, no será difícil advertir la estrecha vinculación que existe entre ambas; pues dentro de los escritos mismos hay signos que indican la anterioridad lógica de los textos de ética frente a los de política. Para decirlo en general, cualquiera que intente comprender la *Política* de Aristóteles tendría que haber analizado y comprendido antes los tratados de

ética; pues en éstos ha expuesto previamente materias que corresponden todas en general al campo de estudio de la política. La política, por ejemplo, desde la perspectiva aristotélica, es la ciencia soberana entre las demás ciencias, pues su fin es el más soberano y es el bien mejor entre todos los bienes: la felicidad de una comunidad política. Pero este bien, el mejor de todos para el hombre, se analiza e investiga en los tratados de ética, pues la felicidad es lo mismo tanto para uno solo como para muchos; de modo que la investigación acerca del fin de la política, según nuestra perspectiva, comienza precisamente en la ética. Por otra parte, la política nos habla de la justicia, de lo justo y en general del bien común; pues estas cosas, al igual que sus contrarios, tienen lugar en una comunidad política; sin embargo, si queremos saber qué es la justicia, lo justo y el bien, y cómo se adquieren, será preciso que analicemos los tratados de ética; pues en ellos Aristóteles hace una profunda investigación al respecto. De igual modo, la política se refiere a las formas de gobierno y a sus desviaciones en una comunidad: a la realeza, a la aristocracia y a la república, por una parte, y a la tiranía, a la oligarquía y a la democracia, por otra. Ahora bien, la ética se refiere, análogamente, a la autoridad y a la falta de autoridad, pero en uno mismo, pues establece, en cierto sentido, que hay autoridad y virtud en aquél en quien existe gobierno sobre sus pasiones; y que hay falta de autoridad o vicio cuando alguien es arrastrado por éstas. Por consiguiente, la investigación acerca de las formas de gobierno comienza también en los tratados de ética. A su vez, afirma Aristóteles, en la *Política*, que el buen gobernante se define

especialmente por una virtud: la prudencia; mientras que un buen gobernado es el que posee una opinión verdadera.³ Pues bien, la ética nos dice qué son y cómo se producen la prudencia y la opinión verdadera, de modo que también así, al averiguar acerca de las cualidades del gobernante y del gobernado, será preciso partir de la ciencia ética.⁴

Para decirlo literalmente y en palabras de Aristóteles, según define al inicio de la *Ética magna*, la ética es parte y principio de la política.⁵ Pues, si la ética se refiere a la excelencia de carácter en los hombres y a las virtudes del carácter [*ethos*] llamadas por esta razón éticas [*ethikai*], pero nadie es capaz de actuar en los asuntos políticos, si no es de carácter excelente; así pues, si las acciones políticas demandan, de quien ha de realizarlas, que posea las virtudes del carácter y viva de conformidad con éstas, quienquiera que se proponga ser activo en la esfera de las acciones políticas tendrá que comenzar desde la ética misma, adquiriendo para sí un carácter excelente. Pues bien, éste es el fin de la ética, según la Obra y el pensamiento aristotélicos: producir un carácter excelente y preparar para la vida política. Pues la vida política es aquella que tiene lugar dentro de la comunidad política, y su fin es conseguir el bien mejor para toda la comunidad: la felicidad; sin embargo, nadie es capaz de conseguir este bien, si no

³. *Política*, III, 4, 1277b 25-29. Todas mis citas a la Obra de Aristoteles remiten a la edición de Bekker: *Aristotelis Opera*. Ex recensione I. Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, Berlín, 1960.

⁴. *Cfr.* *Ética nicomaquea*, VI, 5, 1140a 24ss. y *Ética magna* I, 35, 1196b 4ss.

⁵. *Et. mag.*, I,1, 1181b 25-27.

posee un carácter excelente, de modo que, por esta razón, la ética es parte y principio de la política.

Podría uno pensar que esta apreciación aristotélica en torno a la política resulta inadmisibile, porque sería imposible en los hechos prácticos la realización del fin que Aristóteles le ha asignado, y que el filósofo desde luego llegó a establecer tal relación entre la ética y la política por influjo de las condiciones sociales o políticas en que le tocó en suerte vivir, puesto que hoy en día las costumbres humanas han cambiado, siendo diferentes en magnitud y cualidad nuestras sociedades, pues Aristóteles, al hablar de política, sin duda tuvo presentes tan sólo aquellas comunidades llamadas *póleis*, con las cuales las comunidades contemporáneas no guardan ninguna semejanza. Podría uno decir, por consiguiente, que así como ya no existen hoy en día las antiguas comunidades llamadas *póleis*, en cuya observación tuvo que haber fundado Aristóteles su conocimiento acerca de la política, así tampoco sería vigente para nosotros esa teoría política resultante, en la que el mismo filósofo nos dejó el testimonio de su pensamiento. Por otra parte, además, ¿cómo podríamos los hombres de ahora admitir que el fin de la política se refiere al mejor bien para la comunidad política, y que es político tan sólo el que gobierna para bien de los gobernados, si, vemos que en la práctica sucede precisamente lo contrario; que, ordinariamente, si alguien llega a ocupar un puesto público, busca primero su beneficio particular antes que el de la comunidad; y que la causa motriz en los que desempeñan cargos públicos es, sobre

todo, la codicia o el deseo de bienes económicos, el afán de poder, la fama y, en general, el apetito de lo placentero?

Éstas son, pues, algunas de las dificultades que plantea el estudio de la Obra de Aristóteles, en particular de su obra política, y que demandan tal vez cierta resolución, aun antes de emprender cualquier análisis acerca de la misma.

: En primer lugar, podría uno preguntarse ¿por qué entonces Aristóteles ha ejercido desde siempre un fuerte influjo en casi todos los campos del conocimiento, y ha formado durante siglos discípulos que miran en su enseñanza la causa eficiente del saber que han adquirido, o es bien reconocida su autoridad en materias no menos antiguas que la política y la ética, como es el caso, por ejemplo, de la lógica, de la retórica o de la psicología, si hemos de presuponer que su legado responde tan sólo a una época y se reduce a un contexto histórico y cultural que ya no existe más? Es universalmente conocida, por ejemplo, la filiación aristotélica de uno de los más grandes pensamientos que ha producido la filosofía, como es el caso de Santo Tomás de Aquino, o la marca aristotélica impresa en una de las máximas creaciones literarias producidas por la humanidad, *La divina comedia* de Dante Alighieri; o también, de otra manera, no es difícil percibir la grandeza de la Obra de Aristóteles, si nos atenemos al menos a la experiencia de los que han querido dedicar toda o una parte de su vida a su investigación, puesto que cada uno de ellos da su propio testimonio acerca de la dignidad o inmensidad de la misma, en razón del valor intrínseco que encierra o de su

vasta e inabarcable extensión. Franz Brentano, por ejemplo, bajo el influjo de la corriente opinión científicista de la época moderna, en especial la del siglo XIX, que, en general, tiende a minorar, o incluso a eliminar, el valor actual del legado de los antiguos, recomienda, por su propio testimonio, el estudio de la filosofía de Aristóteles. Pues aunque parece paradójico, él mismo afirma:

"Cierto que la teoría aristotélica de la sabiduría es insostenible en su totalidad y que varias partes de la misma se han superado completamente. Sin embargo, estoy convencido de que *si se la comprende bien, aun hoy su estudio puede ser verdaderamente provechoso*. Por mi parte, no hago más que cumplir un deber de gratitud al reconocer que cuando de joven me empecé a ocupar de filosofía en una época de la más profunda decadencia para la misma, *ningún maestro contribuyó más que Aristóteles a iniciarme en el verdadero camino de la investigación*. [...] Son ya muy instructivos los múltiples puntos de contacto y aun de concordancia de la teoría aristotélica de la sabiduría con la de nuestro gran Leibniz. Se ha ridiculizado el magnánimo optimismo de éste, pero hoy se empieza a ser más justo con la significación de su doctrina. Seguramente ha de salir ésta ganando al notar que la filosofía helénica dio expresión y alta estima a las mismas convicciones que el eminente y moderno pensador enseñó de la manera más fervorosa y en las que vio los fundamentos de una vida verdaderamente humana y digna".⁶

Por otra parte, por ejemplo, Ingemar Düring, en el prólogo a su enorme obra sobre *Aristóteles*, también asienta su testimonio al afirmar:

"La aspiración principal del libro es exponer la obra entera de Aristóteles como un interminable forcejeo con los problemas de su tiempo y *como filosofía viviente*, jamás hecha rígida. Quien emprende escribir una exposición total de la filosofía de Aristóteles, no puede menos que sentirse como enano sobre los hombros de gigantes".⁷

⁶. Franz Brentano, *Aristóteles* (trad. del alemán por Moisés Sánchez Barrado), Barcelona, Labor, (Biblioteca de Iniciación Cultural), 1951, pp. 6-7.

⁷. Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento* (trad. y ed. Bernabé Navarro), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, (Estudios Clásicos), 1990, p.7.

Me parece que la mejor manera de acercarse a los escritos de Aristóteles con el propósito de comprenderlos plenamente o de sacar algún beneficio a partir de ellos, aun con las dificultades que conlleva, es la de conferirles su valor actual y vigencia a pesar de su longevidad. De hecho, tal premisa constituye el principio fundamental en el que se apoya toda nuestra investigación, la cual, a decir verdad, no añade casi nada nuevo en cuanto a su materia; antes bien, en general presupone los ensayos que ha escrito hasta hoy Patricio Marcos, en los cuales ha emprendido la aplicación de las categorías políticas de Aristóteles en algunas esferas de la realidad actual, y se ha ocupado en mostrar, especialmente por vía de la inducción, la actualidad o anacronismo de la teoría de Aristóteles:

"Hace aproximadamente seis años [escribe en 1990], en parte debido a un azar semejante al que hizo posible el descubrimiento de Troya bajo la guía de la letra inmortal de Homero, y en parte por los deficientes resultados de este tipo de enseñanza que como sin digerir y de donde haya, volví mi atención hacia los autores antiguos. Las *Lecciones de política* son fruto de esta última mudanza. Están centradas en las categorías políticas de un sabio: Aristóteles, para llamarlo por su nombre. Aunque prevengo al lector de que antes de decidirme a su publicación me permití ensayarlas en temas monográficos de investigación. Es el caso del análisis de la ideología oligárquica moderna que puede cotejarse en el libro *El fantasma del liberalismo*, el del folleto de divulgación *El sistema político de los Estados Unidos de Norteamérica*, ambos publicados por la Universidad Nacional Autónoma de México, o el del libro *Los nombres del imperio, Elevación y caída de Los Estados Unidos*, de próxima publicación "Los noventas". La virtud de estas pruebas previas consiste en despejar la inquietud sobre el posible anacronismo o, dicho en otros términos, responden a la cuestión de si los escritos de un sabio que vivió hace más de 24 siglos tienen cabida o no en nuestro tiempo."⁸

Es obvio, por tanto, que nuestra presente investigación se encuentra libre del máximo obstáculo que suele ofrecer hoy en día el estudio de la Obra de Aristóteles;

⁸ Patricio Marcos, *Lecciones de política*, México, Nueva Imagen, 1990, pp. 10-11.

pues, el supuesto anacronismo que se le atribuye, constituye, a mi modo de ver, la primera y más grande dificultad y no parece que sea posible proseguir hacia adelante, si tal atadura no ha sido antes resuelta.

Parece también muy pertinente, a este respecto, lo que Mauricio Beuchot afirma en sus *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, tanto acerca de la dificultad que plantea el discurrir en torno al pensamiento del Estagirita, como acerca de la actualidad con la que es admisible emprender su estudio y su investigación:

"Hablar de la filosofía de Aristóteles al hombre contemporáneo es una empresa difícil por dos motivos (y por ello doblemente difícil). En primer lugar, el texto mismo del Estagirita opone numerosas dificultades exegéticas, es de hermenéutica ardua (como lo ponen de manifiesto las contaminaciones neoplatónicas, tomistas, etcétera, que ha recibido la letra aristotélica por parte de los diversos comentaristas); y exige una atención especial si se quiere conservar lo más que sea posible el espíritu aristotélico en su pureza. En segundo lugar, y como un óbice de no menor consideración, se presenta el problema del esquema conceptual tan distinto del que se tiene en la actualidad.

Por todo ello, el deseo de presentar las doctrinas del Liceo hoy en día exige el doble esfuerzo de adaptar a la mentalidad actual el discurso aristotélico cuidando que no pierda su especificidad. Acercarlo al lenguaje y al pensamiento de hoy sin que se diluyan su conceptualización y su expresión propias.

Sin embargo, lo que deseamos hacer es justamente ese difícil intento de exponer algunas teorías aristotélicas. Y presentarlas no como piezas de museo, no como algo anquilosado y muerto, sino vivo y con muchas potencialidades que ofrecer y que son asimilables a nuestra cultura contemporánea. Los temas de la lógica, la filosofía de la ciencia, la metafísica, la antropología filosófica y la ética están ciertamente planteados aquí y enfocados desde la perspectiva peripatética, pero su mismo desenvolvimiento aporético y la respuesta que desde esa perspectiva se ofrece resultan de suma actualidad.

Hemos reunido aquí algunos trabajos que tratan diversos temas de la filosofía de Aristóteles [...] con un mismo afán que los aglutina y los unifica: el afán de presentar al hombre de hoy rasgos de un pensamiento que es de todos los tiempos."

⁹ Mauricio Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, INAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 22), 1985, pp. 7-8.

Si, al estudiar en particular los tratados de política aristotélica, hemos de considerar, en primer lugar, estas dos dificultades que ha señalado Mauricio Beuchot, de manera general, en relación con la filosofía de Aristóteles, tal vez no sea menos conveniente advertir, al mismo tiempo, que, siendo ambas verdaderas dificultades, al menos en los escritos políticos, la que opone mayor resistencia no es quizá la que demanda, de parte del lector, una interpretación correcta y precisa acerca del tratado que analiza, sino aquella por la cual le resulta inadmisibile o le parece imposible la actualidad o vigencia que se manifiesta en los mismos. Pues, si es difícil para el hombre contemporáneo comprender, por ejemplo, las cosas que afirma Aristóteles acerca de la *pólis*, de la ciudad o del Estado, sin duda ha de resultarle aún mucho más difícil concebir tales cosas en relación con el Estado contemporáneo. Sin embargo, es un hecho evidente que Aristóteles no pasa por alto prácticamente en ninguna materia ni cuantas cosas han sido dichas o descubiertas por sus predecesores, ni cuantas cosas han ocurrido en la práctica, hasta donde resulta posible averiguarlo, y que tampoco su filosofía ha tenido como fin el dar cuenta de la realidad histórica en que ha vivido, pues se refiere o bien a las cosas que son siempre de la misma manera o a las que suelen ser casi siempre de la misma manera, según la materia de la que trata. Quisiera ilustrar estas afirmaciones con dos pasajes de su Obra, uno relativo a sus tratados de filosofía primera, otro ubicado en el contexto de la ciencia política. Dice Aristóteles en el tratado de *Metafísica*

en relación con la dificultad que presentan la investigación de la verdad y la contemplación de la naturaleza:

"Es justo tener agradecimiento no solo hacia aquellos cuyas opiniones podría uno compartir, sino también hacia los que han hecho declaraciones de manera más superficial; pues también éstos contribuyeron en algo, pues ejercitaron antes nuestro hábito. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, no tendríamos mucha melodía; pero, si no hubiera existido Frinis, no habría existido Timoteo. De la misma manera también en el caso de los que han hecho declaraciones acerca de la verdad; en efecto, de algunos hemos recibido ciertas opiniones, pero otros han llegado a ser causantes de que estos hayan llegado a existir. Y también es correcto que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad. El fin de la [filosofía] contemplativa, en efecto, es la verdad, y el de la [filosofía] práctica, la obra; pues, aunque los prácticos también examinan qué disposición tiene, no contemplan lo eterno, sino [la cosa] en relación con algo y ahora."¹⁰

Quizá esta característica tan peculiar de la filosofía de Aristóteles, de considerar siempre la contribución de los predecesores y de los antiguos en el progreso de las ciencias, sea la mejor demostración de que no es una filosofía construida tan solo para la época en que ha sido producida, sino también para las otras generaciones; pues, al menos en cuanto se refiere a la contemplación de lo eterno, de no ser por la visión de la eternidad, ¿por qué otra cosa nos habría dejado Aristóteles todas las aportaciones hechas en la investigación de la verdad y los errores transmitidos, incluso antes de darnos su propia contribución en el estudio de la materia? ¿Alguien podría decir que, de cualquier manera, después de haber transcurrido tantos siglos, es imposible que Aristóteles no haya sido superado y que su teoría aun pueda sostenerse frente a las

¹⁰ *Metafísica*, II,1, 993b 11-24. Todas las traducciones que aparecen aquí de la obra de Aristóteles son de mi autoría, excepto, desde luego, aquellas que presento como ejemplo en el segundo apartado y cuyo autor indico expresamente, y tanto éstas, como las citas que hago de la obra, proceden de la ya mencionada edición de Bekker.

teorías contemporáneas. Sin embargo, aun suponiendo que así fuera, también habría que suponer que, de la misma manera en que la teoría de Aristóteles ha examinado las declaraciones falsas y verdaderas de los filósofos anteriores, argumentando en cada caso la causa, así también cualquier teoría posterior a la de Aristóteles, siendo mejor, tendría que haber señalado los engaños o las declaraciones falsas en las que ésta incurre, mostrando las verdaderas, pero añadiendo a su vez las propias.

Ahora bien, cualquiera que fuera el caso, tanto si es verdadero que la filosofía primera de Aristóteles ha sido superada por algún sabio posterior, como si no lo es, al menos en la investigación de las cosas políticas y de los hechos prácticos, parece que no hay nada nuevo que añadir desde la Antigüedad misma; pues, si hemos de creer al propio Aristóteles, casi todas las cosas en esta esfera habían sido entonces ya descubiertas, aunque unas aún no habían sido congregadas, y otras, aun siendo conocidas, no habían sido puestas en práctica. En el tratado acerca de la *Política*, libro II, Aristóteles hace una disquisición en torno a las diversas teorías existentes sobre la mejor constitución, entre las cuales se cuenta la que ha propuesto Platón en su *República*; pues bien, frente a la idea que Platón ha puesto en boca de Sócrates, de constituir una comunidad política fundada en la posesión común de mujeres, hijos y propiedades, y dada la imposibilidad de que llegue a existir un Estado organizado de esa manera, dice Aristoteles:

"Y no conviene tampoco ignorar esto mismo: el hecho de que es necesario atender el mucho tiempo y los muchos años [transcurridos], en los cuales, si fuesen buenas estas [medidas] no habrían pasado inadvertidas, pues casi todas las cosas han sido ya

descubiertas (*pánta gár skhedón héuretai men...*) pero unas no han sido congregadas, mientras que otras no han sido puestas en uso, aun conociéndolas".¹¹

Por otra parte, habría que añadir que la noción aristotélica de la *polis*, de la ciudad o el Estado, tampoco se circunscribe tan sólo a esa época en que Aristóteles escribe, pues una interpretación libre de prejuicios, acerca de su tratado de *Política*, permite, a quien la realiza, la posibilidad de penetrar con mayor profundidad en la comprensión política de los Estados actuales. La diferencia substancial entre un Estado y otro no radica, evidentemente, ni antes ni en la actualidad, en su magnitud en cuanto a territorio o al número de habitantes, pues la definición del Estado o de cualquier otra cosa, como la del hombre, la del animal o de la planta, si es verdadera, lógicamente será siempre la misma.

El hombre, por ejemplo, tal como afirma Aristóteles, es por naturaleza un animal político, porque posee la palabra, y por causa de esta habita en comunidad para vivir bien; por la palabra, en efecto, puede aspirar a ser el mejor de todos los animales o llegar a ser peor que los animales salvajes.¹² Ahora bien, si esto es así, eso mismo será verdadero ahora como en la Antigüedad; y si, por naturaleza, el vivir en comunidad significa para el hombre vivir políticamente, el fin de la comunidad política no es simplemente el vivir, sino vivir bien. De modo que, si éste es el fin de la comunidad

¹¹. *Pol.*, II, 2, 1269a 1-5.

¹². *Ibid.*, I, 2, 1253a 7-18 y 33-37.

política en general, el que podamos vivir bien, ese fin por el que existe la comunidad será el mismo tanto ahora como en la Antigüedad.

¿Por que digo que es posible investigar con profundidad acerca de los Estados y de las sociedades actuales a partir de la teoría política de Aristóteles, y que la noción aristotélica de la *polis* no se reduce a la contemplación exclusiva de las ciudades y de los Estados de la época antigua, aun cuando difieran evidentemente en magnitud los Estados contemporáneos, por la multitud de habitantes y por su extensión territorial? En primer lugar, en efecto, porque así como es posible aprender de Aristóteles cuanto dice acerca de la naturaleza del hombre; no del hombre en particular, no de Sócrates ni de Calias, ni del hombre heleno solamente, sino del hombre en general, así también es posible discurrir, a partir de su teoría, en torno a las comunidades políticas; no acerca de una comunidad en particular, ni de las sociedades griegas solamente, sino de la comunidad política en general, para conocer en particular la comunidad en que vivimos. En segundo lugar, porque el aspecto cuantitativo no define la naturaleza de un Estado; pues, aunque concierne al político o a un estadista procurar cierta proporción en cuanto al número de habitantes de su Estado y en cuanto a la magnitud de su territorio, la grandeza de un Estado, tal como dice Aristóteles, ha de mirarse en todo caso, no en función del número de habitantes, sino en relación con su capacidad para conseguir su propia obra; es como dice a continuación:

Pues hay también cierta obra propia del Estado, de manera que hay que creer que el que es capaz sobre todo de realizarla, ese es el más grande; por ejemplo, uno podría afirmar que Hipócrates es más grande no como hombre sino como médico; que aquél

que difiere en magnitud corporal. Sin embargo, aun cuando convenga juzgar esto mirando la multitud [de habitantes], no hay que hacerlo [juzgando] cualquier multitud al azar (pues es necesario que en el Estado exista quizá un gran número de esclavos, de metecos y de extranjeros) sino tan sólo cuantos son parte del Estado y aquellos por los cuales se constituye el Estado siendo sus partes propias. Pues la superioridad en éstos es señal de la multitud de un gran Estado [...] pues no son lo mismo un Estado grande y uno populoso.

Sin embargo, también esto sin duda resulta manifiesto por obra; porque es difícil y quizá imposible que un Estado muy populoso sea bien legislado; al menos en los que parecen políticamente bien administrados, no vemos ninguno que esté descuidado en relación con [el aspecto de] la multitud. Y esto es evidente también por medio de la persuasión de las palabras. Pues la ley es cierto orden, y es necesario que la buena ley sea buen orden, y el número demasiado excesivo no puede participar de orden, pues esto es obra de una potencia divina, la que contiene también a este Universo; puesto que al menos lo bello suele producirse en una multitud y magnitud. Por eso, también es necesario que el mas bello Estado sea aquel en el que existe con su magnitud, el limite dicho. Pero hay también cierta medida de la magnitud del Estado, tal como también de todas las demás cosas, de los animales, de las plantas, de los órganos; pues ninguno de éstos tendrá su propia potencia si es muy pequeño o si es excesivo en magnitud sino que estará a veces absolutamente privado de su naturaleza, y a veces tendrá mala disposición; por ejemplo, una nave de un palmo no será absolutamente nave, ni una de dos estadios; y, habiendo llegado a cierta magnitud, a veces por su pequeñez, a veces por su exceso, hará mal su navegación. De manera semejante también el Estado [constituido] de muy pocos no será autárquico, pero el de muchos en demasia será autárquico en las cosas necesarias como lo es una etnia, pero no un Estado; pues no es fácil que exista constitución; pues ¿quién será general de una multitud demasiado excesiva o quien un heraldo si no tiene voz de Estentor? Por eso, es necesario que el primer Estado sea el que se constituye de tanta multitud; la primera multitud que es autárquica para vivir bien de conformidad con la comunidad política. Es admisible también que el que excede a esta en multitud sea un Estado mas grande, para esto no es, tal como dijimos, limitado. Cuál es el limite del exceso, es fácil verlo por las obras. Pues las acciones del Estado se dividen entre gobernantes y gobernados; y es obra del gobernante el mandato y la facultad de juicio; ahora bien, para juzgar acerca de los hombres justos y para distribuir las magistraturas según el merito, es necesario que los ciudadanos sepan entre sí de que cualidad son, de modo que, donde esto no llega a suceder, es necesario que los asuntos acerca de las magistraturas y de los juicios lleguen a estar mal; pues no es justo improvisar acerca de ambas cosas; lo cual en verdad tiene lugar de manera manifiesta en el Estado populoso en demasia. Además, es fácil que los extranjeros y los metecos tomen parte en la constitución, pues no es difícil que pisen inadvertidos por la excesiva multitud. Es evidente, por tanto, que éste es el limite mejor del Estado, el máximo exceso de la multitud en vista de la autarquía de la vida, fácilmente visible en una mirada de conjunto.¹³

¹³. *Ibid.*, VII, 4, 1326a 13-1326b 24

He aquí expuesto en un pasaje de la *Política* el pensamiento de Aristóteles en relación con la grandeza de una ciudad o de un Estado, y el criterio que conviene adoptar, si uno quiere juzgar, desde esta perspectiva, el límite mejor en cuanto a la multitud de habitantes de un Estado y en cuanto a la magnitud de su territorio. De este modo, entonces, la grandeza de un Estado no reside en la magnitud corporal de sus partes, en la cantidad de sus habitantes o en la magnitud de su territorio, sino en su capacidad para realizar la función que le es propia, pues no son lo mismo un Estado grande y un Estado populoso. Y, aunque la grandeza de un Estado se predique en relación con la multitud de sus habitantes, no conviene que sea en relación con cualquier clase de habitantes, sino que es preciso considerar su calidad y su participación frente al cumplimiento del fin político en general, que alcanza a todos los demás miembros de la comunidad. Un gran Estado, en efecto, es el que refleja su grandeza en la calidad de los ciudadanos y de los hombres políticos que lo integran. ¿Cómo no decir, entonces, según la teoría aristotélica, que los Estados populosos de nuestros días no son necesariamente grandes Estados, y que tampoco son más grandes que los Estados de otro tiempo, si ni siquiera son autosuficientes o autárquicos más que en las cosas necesarias como lo es una etnia o una tribu; y, más aún, si la población y la ciudadanía está sometida en su mayor parte a condiciones de esclavitud, por su excesiva

ignorancia, carencia de educación o hábitos mal formados, en razón de lo cual habría que considerarlos pequeños Estados?

Por otra parte, aún resta considerar someramente la noción aristotélica del Estado, pues, si es verdad que no se reduce a los Estados antiguos, y que se refiere a las comunidades políticas en general, será posible admitirla también en relación con los Estados contemporáneos.

En el lenguaje habitual de la teoría política aristotélica, hay aproximadamente seis conceptos fundamentales, que comparten, a su vez, la misma procedencia etimológica. Estos son: *polis*, *politēs*, *politikos*, *politikē*, *politeia* y *politeuma*. La palabra *polis* designa en griego aquello mismo que los romanos antiguos llamaban *civitas*, ciudad, y que para nosotros ha dado en llamarse más precisamente *Estado*, aunque también suelen traducirla por *ciudad*; la noción griega de *polis*, en efecto, es semejante a la noción romana de *ciudad*, pero a estas se aproxima nuestra noción de Estado, más que la noción actual de ciudad.¹⁴ El Estado, definido según el *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, es una nación organizada políticamente; o también el conjunto de los órganos de gobierno de una nación.¹⁵ Pues bien, si confrontamos con esta definición la noción aristotélica acerca del Estado, podremos ver no solamente su

¹⁴ Cf. Henry Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon: A New Edition Revised and Augmented throughout by Hs. Jones, assisted by R. McKenzie*, (9th ed., Oxford: Clarendon, reprinted, 1961), pp. 1433-1434.

¹⁵ María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Madrid, Gredos, (Biblioteca románica hispánica, V Diccionarios, 5), 1992, Vol. A-G, p. 1223.

vigencia y actualidad, sino también la exactitud con que Aristóteles determina las partes, la función y la finalidad del mismo. El Estado [*pólis*], según nuestra perspectiva, es cierta multitud de ciudadanos; y un ciudadano [*polítēs*] se define, simplemente, por ninguna otra cosa más que por participar de la facultad de juicio y de gobierno; esto es, del poder judicial y del poder legislativo, como se entendería hoy en día.¹⁶ Sin embargo, puesto que puede sufrir alguna mudanza, si queremos referirnos a un mismo Estado, conviene que digamos que es el mismo o que sigue siendo el mismo, mirando sobre todo a su constitución política [*tes tōn politeian*] o forma de gobierno; pues resulta posible llamarlo con el mismo o con diferente nombre, tanto si son los mismos los que lo habitan, como si son hombres enteramente diferentes.¹⁷ La constitución política o forma de gobierno [*politeia*] es, pues, cierto ordenamiento de los habitantes del Estado. O es, también, un ordenamiento del Estado respecto de las demás magistraturas, pero especialmente de la soberana entre todas:

En efecto, la cosa política [*politeuma*] del Estado [*tes poleos*] es, en todas partes, soberana; y la constitución [o forma de gobierno: *politeia*] es la cosa política [*politeuma*]. Quiero decir, por ejemplo, que en las democracias el pueblo es soberano, y en las oligarquías, por el contrario, los pocos; y afirmamos también que la constitución [*politeian*] entre estas es diferente.¹⁸

Puesto que constitución [*politeia*] y cosa política [*politeuma*] significan lo mismo, y entre los Estados [*poleōn*] lo soberano es la cosa política [*politeuma*], añade

¹⁶. *Pol.*, III, 1, 1275a 22.

¹⁷. *Ibid.*, III, 3, 1276b 10-13.

¹⁸. *Ibid.*, III, 6, 1278b 10-14.

Aristóteles que es necesario que lo soberano sea o uno solo o pocos o los muchos; de este modo, cuando el uno o los pocos o los muchos gobiernan en vista de la conveniencia común, es necesario que las constituciones sean correctas; pero si lo hacen en vista de la conveniencia privada, o del uno o de los pocos o de los muchos, son desviaciones, pues hay que afirmar o bien que los que participan no son ciudadanos, o bien que es necesario que participen en común de lo conveniente.¹⁹

Por otra parte, el Estado [*polis*], el político [*politikos*] y la constitución [*politeía*] se definen también a partir del fin que por naturaleza les corresponde; cosa que podemos observar siguiendo varios pasajes de la obra política aristotélica. Al principio de la *Política*, en efecto, afirma Aristóteles:

"Puesto que vemos que todo Estado es cierta comunidad, y que toda comunidad se encuentra constituida *por causa de cierto bien* (pues todos actúan en todas las cosas *gracias a lo que parece que es un bien*), es evidente que todas tienden a un cierto bien y, especialmente, al más soberano de todos, la que es más soberana entre todas y que contiene a todas las demás; pues bien, este es el llamado Estado y la comunidad política".²⁰

¿Cuál es ese bien por el que el Estado se encuentra constituido? Es la autarquía, la vida buena y, en una palabra, la felicidad; pues el máximo bien para el hombre, tanto individualmente como en comunidad, es la felicidad.²¹ Y el Estado, tal como afirma Aristóteles, no existe tan solo por causa del vivir, sino antes para vivir bien; pues, de

¹⁹. *Ibid.*, III, 7, 1279a 25-32.

²⁰. *Ibid.*, I, 1, 1252a 1-7.

²¹. *Él. nic.*, I, 1, 1094b 4-10.

otro modo, habria Estados compuestos de esclavos y de otros animales, mientras que no es posible que estos participen de felicidad ni que vivan conforme a una eleccion.²⁷ Así pues, el fin del Estado es el bien, la autarquia o la felicidad; el vivir bien y actuar bien; vivir de conformidad con la eleccion. Por tanto, si es funcion de un politico o de un estadista el gobernar en vista de la conveniencia común, pues una constitucion correcta es aquella en la que el gobierno mira hacia el interes de los gobernados, y es desviada cuando el que gobierna busca especialmente su provecho individual, será verdaderamente politico tan solo aquel que, por su caracter y modo de ser, pueda ejercer correctamente el encargo publico. Pues en politica siempre debe juzgarse por las acciones y las obras y no por las palabras.²⁸ De lo contrario, habria que considerar politicos a los que no lo son o a los que no lo son sino de nombre; a los que establecen como fin las cosas bellas y justas y no pueden realizarlas. Por esta misma razón, según la perspectiva de la teoria politica aristotelica, tampoco es posible que un incontinente sea en verdad politico, aunque posea conocimiento; pues el fin de la politica no es el conocimiento sino la accion.²⁹ Y si es incontinente, en vano tendrá este conocimiento de las acciones bellas y justas, pues será justo y bueno en su pensamiento, pero injusto y malo en su actuar. Por eso, el tratado de la etica es parte y principio de la politica, y por

²⁷. *Pol.*, III, 9, 1280a 31-34

²⁸. *Cfr. Et. Nic.*, X, 9, 1179a 17-22.

²⁹. *Ibid.*, I, 1 1095a 5; *Cfr.* II, 2, 1103b 26-31.

esa razón sólo puede actuar en la esfera de las acciones políticas aquel que, por poseer un carácter excelente, vive bien y actúa bien, siendo consecuentes en él las acciones y las palabras.

A continuación, intentaré mostrar por qué razón era conveniente emprender una labor de traducción acerca de la *Ética magna*.

II. De las otras traducciones castellanas de la *Ética magna*

Son dos las traducciones que conocemos de la *Ética magna* de Aristóteles en lengua castellana. Una de ellas, la más reciente y mejor, es obra del filólogo español Francisco de Paula Samaranch y ha sido publicada por Aguilar desde hace algunas décadas con el título *Gran ética*.²⁵ La otra, de origen también español, es de Patricio de Azcárate, y desde el siglo pasado hasta nuestros días ha circulado a través de diversas ediciones: de colección Austral, de Anaconda y de otras, con el título *Gran moral*.²⁶ La importancia de ambas versiones consiste en el hecho de que han constituido quizá, durante muchos años, la fuente única para el estudio de esta ética de Aristóteles en castellano; pues, gracias a ellas, más de una generación ha podido averiguar los temas que integran la obra, y por su mediación ha tenido también posibilidad de aproximarse al estudio de la teoría ética y de la teoría política de Aristóteles en nuestra propia lengua. Ambas traslaciones, desde un punto de vista general y para efectos introductorios, parecen ser buenas y aceptables. Sin embargo, cuando queremos emprender un análisis más profundo ante una obra de Aristóteles y esperamos conseguir, asimismo, un estudio que

²⁵. Aristóteles, *Gran ética* (trad. del griego y prólogo de Francisco de Paula Samaranch), Buenos Aires, Aguilar, 1981.

²⁶. Aristóteles, *La gran moral* (obras completas, puestas en lengua castellana por Don Patricio de Azcárate), Buenos Aires, Anaconda, 1947.

responda a la sistemática exactitud de los conceptos que la conforman, no podemos contentarnos ni dejar de advertir los inconvenientes que presentan aquellas versiones que hay a nuestro alcance, ni pasar por alto las insuficiencias conceptuales en que incurren, si tales inconvenientes o insuficiencias llegan a imposibilitar toda tentativa de interpretación científica o analítica sobre la obra que nos interesa. En el campo de la ética aristotélica, y, en nuestro caso, en el de la *Ética magna*, hay muchos conceptos fundamentales cuya significación siempre demanda una traslación no menos exacta y sistemática que la que ellos mismos reflejan en el texto original. El no ajustarse al cumplimiento de esta norma elemental, cuando se traslada un texto tan preciso y tan profundo como cualquiera de los que integran la Obra de Aristóteles, trae por consecuencia la escasa utilidad de dicha traducción como instrumento para cualquier investigación rigurosa sobre la misma obra. En el inmenso campo de la ética de Aristóteles, entre muchos otros conceptos fundamentales podemos citar, a manera de ejemplo, el placer y el dolor, el apetito y el deseo, la continencia y la incontinencia, la templanza y la intemperancia; los cuales podrían constituirse en materia principal de investigación y de análisis dentro de un estudio profundo y minucioso, y podrían conducir, quizá, a la comprensión de algunas partes esenciales de la teoría y del pensamiento aristotélicos. Obviamente, una búsqueda específica en torno a la definición y a la esencia de tales conceptos en alguna de las obras de Aristóteles en particular, tendría que considerar que no es posible aislar ni sustraer de su teoría en general el

objeto particular de ese estudio; sin embargo, nada impide que el descubrimiento de algún concepto específico en alguna de sus obras pueda contribuir, en cierta medida, a la comprensión general de su teoría y de su pensamiento. Por lo demás, esos temas fundamentales constituyen caminos importantes dentro de la investigación ética, dispuestos de tal manera en las tres obras del mismo nombre, que pueden rastrearse por sí mismos en cualquiera de ellas: tanto en su texto griego como en alguna traducción, si esta es coherente y constante en las equivalencias que nos da de los términos que traslada. Pero esta parece ser, precisamente, la mayor dificultad a la que uno se enfrenta, cuando intenta leer la *Ética magna*, sirviéndose de alguna de las versiones castellanas mencionadas anteriormente. Veamos, primero, como ejemplo, el tratamiento general que reciben en la Obra de Aristóteles el placer y el dolor, para situar, posteriormente, la labor particular que a este respecto nos ofrece la traducción de Francisco de Paula Samaranich en la *Gran ética*.

El tema del placer y del dolor, tan importante en la Obra de Aristóteles, recibe un tratamiento amplio y analítico en el libro segundo, capítulo VII, de la *Ética magna*, al igual que en la *Ética nicomaquea*, libro X, en donde Aristóteles establece, desde un principio, la importancia que tiene para nosotros el hablar en esta materia acerca del placer y del dolor:

"Después de esto, se sigue quizá el discernir acerca del placer [*hedonē*]. Pues parece estar íntimamente ligado sobre todo a nuestro género; por eso educan a los jóvenes dirigiéndolos con placer [*hedonē*] y con dolor [*lypē*]. Y también parece que

para la virtud del carácter lo máximo es regocijarse en las cosas que conviene, y odiar las que conviene; pues éstas se extienden a lo largo de toda la vida y tienen fuerza y potencia tanto para la vida como para la vida feliz; eligen, en efecto, las cosas placenteras [*ta hēdeá*] y huyen de las dolorosas [*tá lyperá*].²⁷

En este pasaje podemos apreciar, a manera de introducción, el valor que adquiere para nosotros el estudio del placer y del dolor, cuando hablamos de las cosas éticas y políticas en la Obra de Aristoteles. Es importante hablar del placer [*hēdonē*], primeramente, porque el placer es algo ligado estrechamente a nuestra vida, y porque la vida se divide en dos partes: en placeres y dolores. Por eso, el estudio del placer está presente en las tres éticas que conocemos, y es posible averiguar en ellas, con profundidad, aquello que, por decirlo así, podríamos denominar la *teoría del placer y del dolor en la ética de Aristoteles*. En segundo lugar, porque el placer y el dolor son instrumento y medio para la educación de los jóvenes (pues eligen las cosas placenteras y huyen de las dolorosas); y, a su vez, porque lo máximo para alcanzar la virtud del carácter es el disfrutar las cosas que conviene y odiar las que conviene, dado que, en ellas, hay fuerza y potencia para la vida feliz. De esta manera, por tanto, se da el enlace del placer y del dolor con la virtud y con la felicidad.

En la *Ética magna* encontramos también la razón para discurrir en torno al placer, al hablar de las cosas éticas, por su relación directa con la felicidad:

²⁷. *Et. nic.*, X, 1, 1172a 13-26.

"Después de esto, habría que hablar acerca del placer [*hedonē*], puesto que en verdad nuestro estudio se refiere a la felicidad, y todos creen que la felicidad, o es placer [*hedonē*] y vivir placenteramente [*hedēos*], o al menos vivir no sin placer [*hedonē*]: incluso los que sienten desagrado con el placer [*hedonē*] y no creen que al placer [*hedonē*] deba contársele entre los bienes, sino que proponen el carecer de dolor [*tó alýpon*]. El carecer de dolor [*tó alýpon*], por tanto, está cerca del placer [*hedonē*]."²⁸

El fin de nuestro estudio, en efecto, el fin de la ética y el fin de la política, es la felicidad.²⁹ Por consiguiente, hemos de investigar también acerca del placer, pues la felicidad consiste en vivir placenteramente, o en vivir por lo menos sin dolor.

Pues bien, he querido mostrar mediante los dos pasajes anteriores el lugar que ocupa dentro de la ética de Aristóteles el tema del placer y del dolor, no sólo con la finalidad de introducir, de algún modo, a la lectura y al estudio de la *Ética magna*, sino también, como tengo dicho, para señalar, con el ejemplo de los conceptos placer y dolor, las deficiencias que encontramos en la traducción de Francisco de P. Samaranch en éste como en otros temas de semejante importancia.

Así pues, cuando nos proponemos entender algo acerca del placer y del dolor desde la Obra de Aristóteles, empleando en nuestra búsqueda una traducción castellana de cualquiera de las éticas, sin necesidad de recurrir al texto griego, si queremos investigarlo con cierta precisión y profundidad, obviamente esperamos encontrar, en la misma traslación, por lo menos una equivalencia exacta y constante de los términos

²⁸ *Ét. mag.*, II,7, 120^a 19-24.

²⁹ *Cfr.* también *Ét. nic.*, I, 2, 109^b 6-10.

castellanos que nos ha proporcionado, con aquellos que nos traduce del texto original. Una peculiaridad constante, en efecto, no sólo en relación con estos conceptos, sino en general con cualesquiera de los que componen la teoría y el pensamiento aristotélicos, es que tales escritos ofrecen a nuestro estudio una exactitud tan admirable, que no podría uno acertar fácilmente en la comprensión de una palabra y de una definición, si, por obra del traductor, una vez uno encuentra esa palabra traducida del griego al castellano de cierta manera, y en otra ocasión, sin advertirlo, de otra manera, aunque se trate en ambos casos en el texto griego no de otro sino del mismo término. Por ejemplo, puesto que *placer* y *dolor* son palabras que traducen perfectamente a nuestro idioma los vocablos *hedonē* y *lypē* de la lengua griega, lo cual puede constatarse tanto por la vía semántica en general, mediante el *A Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott³⁰, como también por su sentido filosófico en el contexto de la teoría de Aristóteles, tal como he intentado ejemplificarlo en los pasajes anteriores, en vista de aquella correspondencia, habremos de recibir, sin duda, de la traducción castellana, la misma exactitud y el mismo lugar que tales conceptos tienen en el texto griego, de suerte que, allí donde éste dice *hedonē*, la traslación haya tenido que decir *placer*, y ahí donde dice *lypē*, haya tenido que traducir *dolor*.

³⁰ Henry G. Liddell y Robert Scott, *Op. Cit.* pp.764; 1065-1066. *Hedonē* pasa al latín como *voluptas*: *placer*. Admite *delight* (delicia, deleite); *enjoyment* (pleasure): *placer, goce*. (Según mi investigación, debemos reservar goce para *apólausis*). *Lypē* pasa al latín como *dolor, pain*: *dolor, distress*: *dolor*.

De otra manera, sería muy difícil investigar el tema en la traducción castellana, si no encontramos en ella la correspondencia y precisión que envuelven aquellos términos en el escrito original, como sucede con frecuencia en la traducción que hace Francisco de P. Samaranch, y como podremos apreciar por la cita textual que a continuación presento:

"No son estos los únicos términos con que se puede definir la virtud, pues se la puede también definir en términos de *tristeza* y de *gozo*. Pues incitados por el *placer* obramos el mal; mientras que la *tristeza* nos disuade y *desalienta* para hacer el bien. Y, en general, es imposible concebir la virtud o el vicio fuera de la *tristeza* y el *placer*. La virtud, pues, está relacionada con el campo del *placer* y la *tristeza*".³¹

Lo más sobresaliente en este pasaje de su traducción es que Samaranch traduce *tristeza* ahí donde tendría que ser *dolor*, pues el texto griego dice *lýpē*, y *lýpē* es, en su acepción primaria, *dolor*. Además, resultaría difícil comprender de qué modo la *tristeza* tendría que ver con la virtud y cómo nos apartaría de lo bello; cosa que no ocurre si hablamos de *dolor*, pues es evidente de qué manera el *dolor* es con frecuencia una *atadura* o un impedimento para realizar las cosas bellas. Un ejemplo es el caso de la mansedumbre; pues por esta virtud, el hombre manso guarda una correcta disposición frente a la ira, viviendo en general placenteramente; y, aunque la ira es un dolor, no se conduce el hombre manso como el irascible, violenta y dolorosamente, sino tal como conviene, de modo que el dolor no opera en él como impedimento para practicar las

³¹. *Gran ética*, Op. Cit. p. 45.

cosas bellas. Por eso, en *Lecciones de política*, describe Patricio Marcos una y otra disposición, según tienen lugar en el hombre el placer y el dolor, lo placentero y lo doloroso:

“No cabe duda, pues, que la cólera impide disfrutar de las cosas sencillas de la vida, más aun ser feliz, lo cual se vuelve insoportable. Pero si el iracundo no puede saborear los bienes de la vida; ya los externos como la riqueza material o el honor; ya los bienes corporales como la salud, ya los del alma como la mansedumbre, menos podrá disfrutar de la vida. [...] Por eso la vida para el iracundo, antes que ser un bien, algo placentero, es un mal, algo doloroso...”¹²

No conviene, pues, que, al referimos a la virtud y al vicio, hablemos de la tristeza sino del dolor.

Más aún, don Francisco Samaranch traduce indistintamente *gozo* y *placer* ahí donde conviene que sea *placer*, puesto que el texto griego siempre dice *hedonē*, y *hedonē* es *placer*. Además la traducción de goce o de gozo se ajusta más bien al concepto *apólausis* en la teoría de Aristóteles, pues difiere claramente de *hedonē*, *placer*, por el uso que reciben uno y otro en casi toda la Obra. Para decirlo en una palabra, la diferencia entre *hedonē* y *apólausis* radica, según el uso que hace Aristóteles de cada uno, en que *apólausis* (goce) concierne de manera exclusiva a los placeres corporales [*hedonai somatikai*], mientras que *hedonē* (*placer*) tiene una aplicación

¹². Patricio Marcos, *Op. cit.*, p. 37-38.

mucho más amplia, puesto que se refiere especialmente a lo que no es corporal.³³ Por ejemplo, hemos visto un poco antes que, según la teoría de Aristóteles, conviene hablar acerca del placer en un tratado como éste, de ética y de política, por ser el placer una cosa íntimamente ligada a nuestra vida; pues hay cosas que, siendo bellas, nos producen placer al realizarlas, y otras que, aun cuando trajeran cierto placer, no conviene realizar. Por ejemplo, aquellas que, por su condición vergonzosa o porque destruyen la salud, conviene evitar. La ingestión de vino, por ejemplo, puede ser placentera; pero, si destruye la salud o si produce alguna enfermedad como la ceguera, conviene evitarla; de igual manera en el caso de la comida, pues la glotonería es placentera para el glotón, aunque es vergonzosa en general y perniciosa para la salud; y lo mismo ante las relaciones sexuales, pues también pueden producirse con quien no conviene, cuando no conviene, cuanto no conviene y como no conviene, y según las demás circunstancias particulares. De cualquier modo, el placer y las cosas placenteras se extienden a lo largo de toda nuestra vida, a tal punto que, si queremos alcanzar la virtud del carácter y ser felices, lo más adecuado es que lleguemos a ser capaces de sentir placer en las cosas en que conviene complacerse, y sentir dolor en las que conviene; pues esta condición posee la máxima fuerza y potencia para conseguir la virtud y la vida feliz. La felicidad, en efecto, se acompaña de placer; y, según afirma Aristóteles, todos parecen estar de

³³ Cf. *Ét. nic.*, I, 3, 1095b 16-22; VII, 6, 1148a 4-15 *Ét. mag.*, I, 22, 1191b 21 y *Ét. eud.*, I, 4, 1215b 4 y 1216a 30.

acuerdo en esto, pues, o bien asocian la felicidad con el placer y con el hecho de vivir placenteramente, o por lo menos creen que la felicidad consiste en vivir no sin placer, o incluso en vivir sin dolor. El placer, por consiguiente, en la opinión de todos, parece acompañar a la felicidad.³⁴

Sin embargo, dice Aristóteles, en la *Ética nicomaquea* [I,3, 1095b 14], que los hombres, no sin razón, parecen juzgar el bien y la felicidad deduciéndolo a partir de sus propias vidas (los muchos y los más vulgares suponen que es el placer [*hedoné*], y por eso aman la vida del goce [*bíos apolaustikós*], pues se muestran del todo serviles al elegir una vida de bestias salvajes, aunque consiguen justificar su razón, porque muchos de los que están en puestos de poder perciben los mismos padecimientos que Sardanápalo. Pues bien, son tres especies de vida las que subyacen a la opinión de felicidad: una, la del goce; otra, la política, que se refiere a las acciones bellas y a la honra; y otra, la contemplativa, que se refiere a la sabiduría.

Ahora bien, puesto que la vida política se refiere a la virtud, también acompañará a la vida política el placer, pues el hombre excelente y el político es aquél que realiza con placer las acciones justas, valientes y, en general, las que proceden de la virtud. Sin embargo, puesto que la vida contemplativa es la más preferible de todas, pues se elige por causa de sí misma y no por alguna otra causa, según la teoría de Aristóteles, razonablemente es la más placentera de todas, pues ¿cómo no ha de ser placentera y

³⁴. *Et. nic.*, X, 1, 1172a 19-26; *Et. mag.*, II,7, 1204a 19-24.

feliz la vida sabia, tanto más cuanto que la actividad más placentera y perfecta a la que puede aspirar el hombre es la que contempla lo eterno y lo divino?

Pues bien, bastaría echar una mirada a ciertos pasajes de la Obra de Aristóteles, para confirmar que, cuando se refiere a los goces (*apoláuseis*), específicamente se refiere a los placeres corporales; como hace en *Ética nicomaquea* [VII, 6, 1148a 4-11] al afirmar que el templado y el intemperante se dicen en relación con los placeres corporales [*peri tás somatikás apoláuseis*] y que el incontinente es el que persigue los excesos de las cosas placenteras [*tá hedéa*] y el que huye de las dolorosas [*tá lyperá*], del hambre y la sed, del calor y el frío, y de todas las que se refieren al tacto y al gusto; pero no por elección, sino en contra de ésta y de su pensamiento; o como dice en *Ética eudemia* [I, 4, 1215a 35 ss.], que la vida del goce se refiere a los placeres corporales [*ho de apolaustikós (bios) peri tás hēdonás tas somatikás*]; o como dice de nuevo en *Ética nicomaquea* [III, 13, 1118a 23-32], que la templanza y la intemperancia se refieren a aquella clase de placeres de los que también participan los demás animales; razón por la cual tales placeres se manifiestan serviles y bestiales, los del tacto y el gusto; y se manifiestan sobre todo por el tacto más que por el sentido del gusto; pues corresponde al sentido del gusto el discernir los sabores, y los catadores de vinos y los que sazonan los manjares no sienten alegría en probar estas cosas, o por lo menos no los intemperantes, sino en el goce [*allá tēi apoláusei*], el cual se produce totalmente [*pasa*] a través del sentido del tacto, tanto en las comidas como en las bebidas y en las

llamadas relaciones sexuales. O como dice también en la *Política* [V,10, 1312b 17-25], que el odio y el desprecio son sobre todo las causas por las que los hombres atacan a las tiranías; una de ellas, el odio, es necesario que siempre exista contra los tiranos, pero muchas tiranías han sido disueltas por haber sido objeto de desprecio; y una señal es que la mayoría de los que han adquirido el gobierno también lo han conservado; en cambio los que lo han recibido por herencia, todos, por decirlo así, lo han perdido inmediatamente, pues -afirma Aristóteles- por vivir una vida de goce [*apolaustikōs gárdōntes*] llegan a ser fácilmente despreciables y entregan muchas oportunidades a sus atacantes.

Así pues, resulta evidente que, según la teoría de Aristóteles, no son lo mismo *hedoné* y *apólausis*, y que lo primero es *placer* y lo segundo *goce*, que aquello tiene un sentido genérico y esto un sentido específico.⁵⁵ De ahí, pues, que no convenga tampoco trasladar de otra manera *hedoné*, como hace don Francisco Samaranch al traducir *gozo*, sino tan sólo como *placer*.

Hay otros pasajes en los que traduce correctamente por *dolor* y *placer* aquello que en el texto griego corresponde a *hēdonē* y *lýpe*; pero eso mismo manifiesta la imprecisión de aquel pasaje anterior, pues de haberse propuesto mayor exactitud

⁵⁵. Cfr. también *Pol.*, I,9, 1258a 3-8; *Acerca de las virtudes y los vicios* 5, 1250a 7-11; 6, 1251a 16-29.

seguramente habría traducido de la misma manera un mismo término, tanto en este caso como en muchos más.³⁶

Sin embargo, el testimonio mismo de Francisco de P. Samaranch, en su prólogo a la edición a la que se refieren mis observaciones, nos manifiesta claramente que no se propuso el objetivo de una investigación exhaustiva, sino tan sólo dar una idea general acerca del pensamiento ético de Aristóteles:

"Esta es, en resumen, la obra que presentamos aquí. Hemos procurado que todo en ella, desde nuestra nota previa, hasta nuestra traducción y las notas críticas, sirvieran para *dar una idea* al lector castellano medio de la mentalidad ética de Aristóteles. No hay en todo ello ninguna pretensión investigadora, ni creadora. Tan sólo hemos querido recoger *lo que otros han creado* y hacerlo llegar a un gran número de manos, de una manera ajena a toda pretensión inútil".³⁷

La doble advertencia, que el traductor consigna oportunamente en su prólogo, puntualiza, por una parte, el grado general de utilidad que nos ofrece la traducción, para estudiar la teoría y el pensamiento de Aristóteles; e insinúa, además, el haber apoyado los trabajos de traslación no en el texto griego sino en alguna traducción creada por otros, aunque no dice específicamente a cuál se refiere.

Son innegables los beneficios que proporciona una traducción como ésta, especialmente cuando uno emprende por vez primera la investigación sobre una obra

³⁶. Cfr. *Gran ética*, II, Cap. VII, pp. 160 ss.

³⁷. *Ibid.*, p. 23.

de Aristóteles. Al menos en lo que a mí respecta, no he olvidado el profundo placer que me produjo el haber accedido al conocimiento general de la *Ética magna*, gracias a la traducción de don Francisco Samaranch, mucho antes de haber imaginado siquiera que habría de estar en condiciones de leerla alguna vez en el texto original. Por eso, la traducción, desde un punto de vista general, me parece buena y aceptable, pues ofrece la posibilidad de incursionar en los temas de la ética aristotélica de manera introductoria. Sin embargo, por esa misma razón fue preferible traducir del texto original la obra, puesto que había posibilidad de conseguir algo más exacto y más preciso de lo que nos ofrecía esta versión.

Por otra parte, aunque el traductor español no lo afirma expresamente en su prólogo, por la semejanza que guardan el texto de su traducción y las notas al pie de página con la traducción inglesa de Cyril Armstrong, editada por la Loeb Classical Library,³⁸ podemos inferir claramente que su labor de traslación sigue, a su vez, a la traducción inglesa más que al texto griego. A esta conclusión podrá llegar cualquiera que coteje de una sola mirada el texto de don Francisco Samaranch con el texto inglés, pues, además del propio texto, en general todas las notas que incluye al pie de página en su versión castellana, constituyen una traducción casi literal de las anotaciones de la versión inglesa de Cyril Armstrong. Algunos ejemplos tomados al azar bastarán para

³⁸. Cfr. nota 1.

mostrar la procedencia de la traducción española. Por ejemplo, la primera nota explicativa que suscribe el traductor inglés en su texto, al margen de que parezca innecesaria, puesto que esa parte a la que se refiere no requiere mayor aclaración, se encuentra también traducida como una primera nota en la versión española:

"In its wider sense πολιτική, as here, includes the whole field of "sociology". In its narrower sense it is limited to the structure and administration of the State (πόλις)."³⁹

"En su sentido más amplio "Política" incluye todo el campo de la Sociología. En su sentido más estricto, queda limitado a la estructura y administración del estado."⁴⁰

Otro ejemplo de una nota que el traductor inglés inserta en su texto, que también se encuentra casi literalmente traducida en el texto de Samaranch, se refiere al eléboro y al elaterio, y es el siguiente:

"Powerful drugs which only an adept can employ with safety and succes. Cf. *Nic.* V.ix.15."⁴¹

"Drogas poderosas, que sólo un médico apto puede emplear con seguridad y éxito."⁴²

³⁹. *Ibid.*, p. 446.

⁴⁰. *Gran ética*, p. 27.

⁴¹. *Magna moralia*, p. 578.

⁴². *Gran ética*, p. 136.

Un ejemplo más, de otra nota puesta al pie de página por el traductor inglés, y traducida por Samaranch al castellano, se refiere al tema del continente y del templado:

The meaning of this confused and probably corrupt passage seems to be that Self-Control is a power which exists independently of the activity of desire in the soul. The temperate possess this power, but are never called upon to use it: because, unlike the genuinely

self-controlled, they are free not only from evil desire but from the possibility thereof. The question of course arises, how one can be sure of the existence of a power which is never seen in exercise.⁴³

El significado de este confuso y seguramente corrompido pasaje parece ser que la continencia es un poder que existe independientemente de la actividad del deseo en el alma. El sobrio posee este poder, pero nunca se ve obligado a hacer uso de él: porque, al revés que el genuinamente continente, se ve libre, no tan sólo de todo deseo malo, sino también de la posibilidad de ello. La cuestión nace, pues, de esta manera: cómo puede uno saber que existe el poder éste, que nunca se ve en ejercicio.⁴⁴

Así pues, en general todas las notas críticas que aparecen en la versión española, constituyen una traducción casi literal de las notas que Cyril Armstrong añade en su versión inglesa de los *Magna Moralia*. Sin embargo, lo mismo sucede en el caso de la traducción completa de don Francisco de P. Samaranch con respecto a la labor del traductor inglés: pues constituye, sin duda, una traslación casi literal, con ligeras

⁴³. *Magna moralia*, p. 610.

⁴⁴. *Gran ética*, p. 157.

modificaciones, de su versión inglesa, como puede apreciarse en los pasajes paralelos que cito a continuación; añadido también, en tercer lugar, mi traducción del texto griego, a fin de que resulte aún más evidente la semejanza de la versión de Samaranch con respecto a la versión inglesa:

"IV.[...]We must now treat of Self-Control and Self-Indulgence. These we must approach from a different standpoint. As both the

virtue and vice are anomalous, our treatment of them

must needs be anomalous also; for the virtue of Self-Control is unlike of the other virtues. In the case of the others, the impulse of reason and of the passions is in the same direction; there is no antagonism between them. But in the case of this virtue reason and the passions are in opposition to one another."⁴⁵

"IV. Hemos de tratar ahora de la continencia y la incontinencia. Hemos de llegarnos a ellas desde un punto de partida distinto. Puesto que ambas cosas, la

virtud y el vicio, son aquí anómalos, nuestro estudio o razonamiento acerca de

ellos, deberá necesariamente ser también anómalo. Porque la virtud de la continencia es distinta de las demás virtudes. En el caso de las demás virtudes, el impulso de la razón y el de las pasiones va en una misma dirección; no hay un antagonismo entre ambas cosas. Pero, en el caso de esta virtud, la razón y las pasiones son opuestas."⁴⁶

"En seguida, tomando un principio diferente, es necesario hablar de la continencia y la incontinencia. Pero, tal como éstas, la virtud y el vicio, son absurdas, asimismo es necesario que los razonamientos que habrán de decirse en torno a ellas resulten también absurdos. Pues esta virtud no es semejante a las otras; en las otras, en efecto, tanto la razón como las pasiones se impulsan hacia las mismas cosas y no se contrarían entre sí; en ésta, en cambio, tanto la razón como las pasiones se contrarían entre sí."⁴⁷

⁴⁵. *Magna moralia*, II, cap. IV, p. 585.

⁴⁶. *Gran ética*, II, cap. IV, p. 142.

⁴⁷. *Ét. mag.*, II, 4, 1200a 36-1200b 4, (p. 73).

La fidelidad con que sigue don Francisco de P. Samaranch al traductor inglés, con unas cuantas variantes que alejan aún más su traducción del texto griego, puede también apreciarse en el fragmento que sigue, al traducir, por ejemplo, *pain* por *tristeza* en lugar de *dolor*, y *pleasure* por *gozo* en lugar de *placer*, puesto que *pain* corresponde, en inglés, al concepto *lypē*, en griego, y *pleasure* a *hēdonē*:

"VI. These, however, are not the only terms in which Virtue can be defined; we can be also define it in terms of *pain* and *pleasure*. For *pleasure* incites us to do ill,

while *pain* deters us from doing well; and we may lay it down that to become either virtuous or vicious without *pain* or *pleasure* is impossible. Virtue, therefore, is concerned with *pleasures* and *pains*."⁴⁸

"VI. No son éstos los únicos términos con que se puede definir la virtud; pues se la puede también definir en términos de *tristeza* y de *gozo*. Pues, incitados por el *placer*, obramos el mal; mientras que la *tristeza* nos disuade y desalienta para hacer el bien. Y, en general, es imposible concebir la virtud o el vicio, fuera de la *tristeza* y el *placer*. La virtud, pues, está relacionada con el campo del *placer* y la *tristeza*."⁴⁹

"6. Además, uno podría definir la virtud no sólo con tales consideraciones, sino también con el dolor y el placer; a causa del placer, en efecto, hacemos las cosas malas, y a causa del dolor nos apartamos de las bellas. Y, en general, no es posible obtener virtud y vicio sin dolor y placer. Por tanto, la virtud se refiere a placeres y dolores."⁵⁰

⁴⁸. *Magna moralia*, I, cap. VI, P. 477.

⁴⁹. *Gran ética*, I, cap. VI, p. 49.

⁵⁰. *Ét. mag.*, I, 6, 1185b 33-38, (p. 16).

Tales son, en resumen, algunos ejemplos de las deficiencias que, a mi juicio, ofrece la traducción española de don Francisco de P. Samaranch, ante el propósito de una investigación exhaustiva sobre esta ética de Aristóteles.

La traducción que nos ofrece don Patricio de Azcárate se encuentra mucho más distante del texto griego. Ciertamente, al igual que la traducción de Samaranch, posibilita a los lectores castellanos el acceso a la lectura general de esta ética de Aristóteles, y nos da la facilidad de leer en nuestra propia lengua el tratado, sin necesidad de que acudamos a una traducción en una lengua extraña a la nuestra. Sin embargo, el hecho de que una obra haya sido puesta en nuestro propio idioma, no garantiza que su traducción nos transmita fielmente lo que dice el texto original, ni podemos suponer que en verdad leemos por su mediación su contenido, si la traslación adolece de graves errores de interpretación.

Para mostrarlo con un ejemplo, en la traducción de don Patricio de Azcárate resulta imposible comprender materias enteras de la ética aristotélica, fundamentales también en el campo de la política, como es el caso de la continencia y la incontinencia, de la templanza y la intemperancia, a causa de extraños errores de interpretación tal vez atribuibles a la propia labor del traductor. Es obvio que la templanza y la continencia no son lo mismo, como tampoco la intemperancia y la incontinencia. Estos hábitos se analizan con profundidad a lo largo de toda la obra ética de Aristóteles y se encuentran claramente diferenciados entre sí en el texto griego, de tal modo que, al

menos allí, no es posible confundirlos.⁵¹ Dentro de la teoría y del pensamiento aristotélicos se analizan, en efecto, cuatro especies de hábito con relación a los placeres corporales; el mejor de ellos recibe el nombre de *sōphrosynē*, es una virtud [*aretē*] y un medio [*mesotēs*] entre dos extremos; y es el mejor hábito, porque el medio entre el exceso y la deficiencia es lo mejor.⁵² El que se excede en el goce de los placeres corporales recibe, a su vez, el nombre de *akólastos*, y su hábito el nombre de *akolasia*; en cambio, el que es incapaz de sentirlos es *anaisthētos*, y *anaisthēsia* su modo de ser. De esta manera, pues, la *sōphrosynē* es una virtud y un medio entre la *akolasia* y la *anaisthēsia*. Pues bien, la *sōphrosynē*, como puede constatarse en el *A Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott⁵³, ha sido traducida al latín con el nombre *temperantia*; de ahí que su traslación más correcta a nuestro idioma sea *templanza*, aunque los términos *moderación* o *sobriedad* también transmiten la idea de este concepto griego. Por su parte, el extremo más opuesto a la templanza es la *akolasia*, habitualmente traducida como *intemperancia*, de conformidad también, con Liddell-Scott.⁵⁴ La deficiencia de la templanza, por el contrario, es la *anaisthēsia*; es decir, la *insensibilidad*. Sin embargo, como la mayoría de los hombres se inclina hacia el exceso más que hacia la

⁵¹ Cfr. *Et. nic.*, VII, 4, 1140b 6-15, 1154b 34.

⁵² *Et. mag.*, I, 22, 1191b 1 ss.

⁵³ *A Greek-English Lexicon*, p. 1751.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

insensibilidad de los placeres, por esa razón el estudio de la intemperancia parece tener mayor importancia en el entorno de la ética aristotélica. Así pues, hay cuatro hábitos con relación a los placeres corporales, cuyo estudio nos introduce de algún modo a la comprensión de la teoría y del pensamiento aristotélicos; dos de ellos son la templanza [*sophrosýnē*] y la intemperancia [*akolasía*]; los otros dos reciben el nombre de *enkráteia* y de *akrasía*. El mejor hábito, como ha sido señalado, es la templanza; pues es una virtud y es un medio entre dos extremos; el peor es el contrario: la intemperancia, pues es un vicio y se opone a la templanza. En cuanto a los demás, afirma Aristóteles que no son virtud ni vicio; o son, en todo caso, virtud y vicio absurdos [*átopoi*]. Pues en la *enkráteia* y en la *akrasía* ocurre algo absurdo: la razón y las pasiones se contrarían mutuamente; siendo *enkratés*, aquél que actúa en contra de sus pasiones a causa de su razón; y, *akratés*, por su parte, aquél que lucha contra su razón a causa de los placeres.

Pues bien, la *enkráteia* es un hábito que puede analizarse a partir de su etimología misma; pues *enkratés* es aquél en quien hay *krátos* [*poder*] ante los placeres; y también es *enkratés* el que domina [*kratôn*] los placeres.⁵⁵ Por eso, la traducción habitual para *enkratés*, tal como puede constatarse también en el *Index Aristotelicus*, es *continentens*. El continente, en efecto, es aquél en quien existe poder [*krátos*] para contenerse. La *enkráteia* es, pues, *continentia*.⁵⁶ Sin embargo, es una virtud absurda;

⁵⁵ *Ét. mag.*, II, 6, 1202b 31 y 1203b 21.

⁵⁶ Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Secunda editio, 1955, p. 222.

porque en ella tanto la razón como las pasiones se oponen mutuamente, mientras que en las demás virtudes tanto la razón como las pasiones se impulsan en la misma dirección. Lo contrario de la *enkráteia* [continencia], es la *akrasía*. *Akrasía* significa, literalmente, *impotentia*. El *akratēs*, en efecto, es *impotens*, *a-kratōn*, el que no puede contenerse ante los placeres corporales. Por eso, *akrasía*, se traduce como *incontinencia*, y *akratēs* como *incontinente*, pues son lo contrario de *continencia* [*enkráteia*] y *continente* [*enkratēs*].

Puesto que Aristóteles, al hablar de cada una de ellas en cualquier obra, emplea siempre el nombre que le tiene asignado específicamente, es imposible confundir en el texto griego la *sōphrosynē* [templanza] con la *enkráteia* [continencia] y la *akolasía* [intemperancia] con la *akrasía* [incontinencia]; de manera semejante, si una traducción es consecuente y constante en la correspondencia de los términos que emplea, al trasladar tales conceptos con la misma exactitud con que se encuentran en el texto original, evitará, sin duda, que los lectores ignoren cuál es la definición y los atributos que Aristóteles asigna a cada uno de los hábitos mencionados, o que confundan la continencia con la templanza y la incontinencia con la intemperancia.

Ahora bien, la traducción de don Patricio de Azcárate presenta serios problemas de interpretación en la traslación de estos conceptos, hasta el punto de que imposibilita la investigación de cada uno de ellos. En primer lugar, en efecto, elimina de su texto la noción que transmite en la teoría de Aristóteles la palabra *enkráteia*; pues nunca

emplea en su traducción las palabras continencia y continente, ni llena tampoco este vacío con algo equivalente. Simplemente, pues, la continencia no existe en su traducción. En su lugar, siempre que Aristóteles habla de la *enkrateia*, él escribe *templanza*; de manera que él hace pasar por *templanza* todo cuanto Aristóteles refiere de la continencia; al mismo tiempo, siempre que Aristóteles define al continente [*enkratēs*], nos hace creer por su traducción que se refiere al templado. Hay un pasaje completo en la *Ética magna*, en el que Aristóteles efectivamente habla de la *templanza* [*sōphrosynē*] y define al hombre templado [*sōphrōn*]; es el tema del capítulo 22, libro I, según el texto de mi traducción, que sigue la edición de Bekker; en la versión de Azcárate corresponde al capítulo XX, libro I. Ciertamente, aunque los encabezados por capítulo no existen en el texto griego, por su materia podría intitularse "Acerca de la *templanza*". Allí, don Patricio de Azcárate encabeza su capítulo con este nombre: "De la *templanza*".⁵⁷ Asimismo, en su traducción aparecen correctamente los nombres *templanza* y *templado*, aquí donde Aristóteles define la *sōphrosynē* y el *sōphrōn*. Sin embargo, también coloca el nombre "De la *templanza*" en dos apartados posteriores en los que Aristóteles define la continencia y la incontinencia.⁵⁸ Aquí, en su libro II, capítulos VI y VIII, convierte sistemáticamente en *templanza* y *templado* lo que en el texto original es *enkratēia* y *enkratēs*. De este modo, cuando su traducción nos hace

⁵⁷. *La gran moral*, p. 327.

⁵⁸. *Ibid.*, p. 354-5

leer *templado* y *templanza*, es, la mayoría de la veces, errónea; pues Aristóteles dedica en realidad un capítulo breve al análisis de la templanza [*sôphrosynê*], y, en cambio, una extensa investigación al caso de la continencia [*enkrateia*], pero don Patricio de Azcárate persiste en llamar también templanza a esta última.

Podríamos suponer que el error no es de don Patricio de Azcárate, si la traducción que ha hecho no procede directamente del texto griego, sino de alguna traducción francesa, sin duda de la de Barthélemy Saint-Hilaire, como él mismo parece indicar en su introducción a las *Obras completas...*, pues allí dice:

"Por lo demás, poco podemos decir respecto a la traducción de las obras de Aristóteles que damos a luz, porque, si el texto de las mismas ha sido ocasión de tantas dudas para todos los comentaristas antiguos y modernos que se han esforzado por conocer el verdadero pensamiento del filósofo, sería una falta imperdonable en nuestra pequeñez si no desconfiáramos y mucho del resultado de este trabajo que hemos llevado a cabo teniendo a la vista principalmente las ya citadas colecciones latinas impresas en Basilea 1542 y en Lyon en 1569, las traducciones francesas de Mr. Barthelemy Saint-Hilaire y de Pierron y Zevort, la latina de la *Política* de Ginés de Sepúlveda y la del *Tratado del Alma* de Sebastián Pérez."⁵⁹

Quizá por esta razón los trabajos de traslación de don Patricio de Azcárate suelen ser asociados directamente a las versiones francesas, pues así lo hace don Valentín García Yebra cuando afirma en su prólogo a la *Metafísica*:

⁵⁹. Aristóteles, *Obras completas...* Op. cit. p. 22 Véase nota 5.

"El jovencísimo Menéndez Pelayo no conocía aún la edición de *Obras de Aristóteles* puestas en castellano por don Patricio de Azcárate, Madrid, 1874, 10 vols. (el vol. X contiene la *Metafísica*). De haberla conocido, no habría escapado a su sagacidad crítica la filiación francesa, que no griega, de la traducción de Azcárate. Con todo, a partir de 1943, ha sido difundida en varias ediciones por colección Austral (No. 399), y es hoy sin duda la más leída por el público de habla española."⁶⁰

Don Antonio Gómez Robledo hace una referencia también a su labor de traslación en cuanto concierne particularmente a la *Ética nicomaquea*, pues en su introducción a esta obra y luego de ponderar la belleza y el valor de la traducción de Pedro Simón de Abril, del siglo XVI, señala:

"En cuanto a la traducción de Azcárate, aunque no tan anticuada, se reconoce generalmente (y puede comprobarse a la primera inspección) que no es una versión directa, sino una traducción de traducciones francesas, y a mayor abundamiento de traducciones más o menos libres --y más bien más que menos-- como lo es la de Barthélemy de Saint-Hilaire, en la que se apoyó de preferencia el traductor español".⁶¹

Por lo que respecta a *La gran moral*, don Patricio de Azcárate parece haber apoyado su traducción, con suficiente fidelidad, en la versión francesa de Barthélemy Saint-Hilaire, de tal modo que, si aquella presenta problemas de interpretación al confrontarla con el texto griego, dada la sinceridad de don Patricio, podríamos sentirnos inclinados a atribuir a su traductor francés, y no a él mismo, los errores con

⁶⁰. Aristóteles, *Metafísica* [Edición Trilingüe por Valentín García Yebra], Madrid, Gredos, 1990, (Biblioteca Hispánica de Filosofía), p. XXII.

⁶¹. Aristóteles, *Ética nicomáquea*. (Trad. de Antonio Gómez Robledo), Mexico, UNAM, 1982 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), p. XVIII.

que podría cualquiera tropezar al servirse de su traducción. Cualquiera que sea el caso, es evidente que ésta se encuentra muy lejos del texto griego, y que tampoco transmite con fidelidad la disertación acerca de aquellas materias fundamentales de la ética aristotélica, de la templanza y de la intemperancia, de la continencia y de la incontinencia.

Un ejemplo de tal inexactitud es, en primer lugar, el hecho de que habla en su traducción de la templanza y del hombre templado, no sólo durante el breve pasaje en que Aristóteles efectivamente habla de tales cosas, sino también durante el extenso capítulo en el que ya no trata dicha virtud, sino un hábito de especie completamente diferente: la continencia y el hombre continente. De este modo, en su capítulo XX, libro I, leemos desde el comienzo las palabras *templanza* y *desarreglo* en correspondencia con lo que en mi traducción es *templanza* e *intemperancia* y en el texto griego *sôphrosynê* y *akolasia*:

"XX, La templanza ocupa el medio entre el desarreglo y la insensibilidad en punto a placeres. La templanza, como en general todas las virtudes, es una excelente disposición moral, y una excelente disposición moral sólo puede aspirar a lo excelente [...] Puesto que lo mejor es el medio, la templanza ocupará el medio entre el desarreglo y la insensibilidad y será el término medio entre estos extremos".⁶²

En este capítulo, todo cuanto refiere don Patricio de Azcárate a la templanza y al templado, concuerda, en efecto, con lo que en el texto griego equivale a templanza y templado; y todo cuanto refiere a lo que llama *desarreglo* y *desarreglado* concuerda

⁶². *La gran moral*, p. 327

con lo que en el texto original equivale a intemperancia e intemperante. Sin embargo, en sus capítulos VI y VIII, libro segundo, inicia trasladando otra vez por *templanza* e *intemperancia* (en lugar de *desarreglo*), algo que evidentemente ya no concuerda ni equivale a lo que dice el texto griego:

VIII. Para explicar bien la *templanza* y la *intemperancia*, debemos ante todo exponer la discusión de que han sido objeto y las teorías que se han suscitado, algunas de las cuales son contrarias a los hechos [...] El viejo Sócrates llegó hasta suprimir y negar enteramente la *intemperancia*, sosteniendo que nadie hace el mal con conocimiento de causa. Pero el *intemperante*, que no sabe dominarse, parece que hace el mal sabiendo que es mal, arrastrado y todo por la pasión que le domina. Resultado de esta opinión, Sócrates creyó que no había *intemperancia*. Pero éste es un error. Es un absurdo atenerse a semejante razonamiento y negar un hecho que es de toda certidumbre. Si, hay hombres *intemperantes*; y saben muy bien que, al obrar como obran, hacen mal.⁶⁵

En todo este pasaje y en las casi 300 líneas subsiguientes, el traductor español hace creer a los lectores que la investigación en este punto concierne a la *intemperancia* y a la *templanza*, aunque en realidad Aristóteles trata la *incontinencia* y la *continencia*; nos hace leer también que el método de investigación consiste en considerar, primero, las discusiones y las teorías existentes en torno a la *templanza* y la *intemperancia*, pero Aristóteles afirma, más bien, que, acerca de la *incontinencia* y la *continencia*, lo primero que hay que considerar son las aporías y los razonamientos que producen contrariedad a quienes se les manifiestan; en su texto, nos dice el traductor que Sócrates suprimió y negó enteramente la *intemperancia*, sosteniendo que nadie

⁶⁵. *Ibid.*, p. 355.

hace el mal *con conocimiento de causa*; sin embargo, el texto griego dice que Sócrates eliminaba completamente y *no afirmaba* que había *incontinencia*, argumentando que *nadie elegiría* las cosas malas *sabiendo que son malas*. También leemos en su traducción que "el *intemperante*, que *no sabe dominarse*, parece que hace el mal sabiendo que es mal, arrastrado y todo por la pasión que le domina"; esta definición, sin embargo, tal como se encuentra en el texto de Azcárate, resulta no menos paradójica; pues aquél que *no puede* dominarse es el *akratés*: *impotens*; no el *intemperante*; además, es *incontinente* no el que *no sabe* dominarse, sino el que *no puede* dominarse; pues la *incontinencia* no es una dificultad de *ciencia* o de *sabiduría*, sino de *costumbres* y de *carácter*. Ahora bien, lo que dice tan sólo Aristóteles en esta definición, sin más, es que el "*incontinente*, sabiendo que son malas, parece, sin embargo, *elegirlas*, siendo conducido por la pasión". Además, nos hace leer de nuevo, por su traducción, que Sócrates creía que no había *intemperancia*; pero el texto griego dice, otra vez, que él *no creía* que había *incontinencia*. Finalmente, en este ejemplo, el traductor define de nuevo a los *intemperantes* con la definición de los *incontinentes*, al escribir: "Sí, hay hombres *intemperantes*; y saben muy bien que, al obrar como obran, hacen mal"; en realidad, lo que dice Aristóteles, es que hay hombres *incontinentes*, y ellos, sabiendo que son malas, hacen, sin embargo, estas cosas.

Una versión, a mi juicio, más apegada al texto griego, es ésta que, a modo de ejemplo, extraigo de mi propia traducción para su confrontación:

"6. Sobre la incontinencia [*akrasía*] y la continencia [*enkráteia*], en primer lugar será necesario decir las aporías y los razonamientos que producen contrariedad a quienes se les manifiestan [...] Pues bien, Sócrates el viejo eliminaba completamente y no afirmaba que había incontinencia [*akrasía*], razonando que nadie elegiría las cosas malas sabiendo que son malas; pero el incontinente [*akratés*], sabiendo que son malas, parece, sin embargo, elegir las, siendo conducido por la pasión. Por tanto, por tal razonamiento no creía que había incontinencia [*akrasía*]; por tanto, no era correcto. Pues es absurdo que, habiendo sido persuadidos por este razonamiento, eliminemos lo que persuasivamente se produce; pues hay hombres incontinentes [*akratéis*], y ellos, aun sabiendo que son malas, hacen, sin embargo, estas cosas".⁶⁴

Por otra parte, en el contexto de las aporías y de los razonamientos que producen contrariedad, hay también tres planteamientos cuya traducción en el texto de don Patricio de Azcarate, por motivos semejantes a los anteriormente señalados, transmite algo distinto de lo que realmente dice el texto griego.

En primer lugar, una de las aporías plantea si el templado [*sóphron*] es continente [*enkratés*], puesto que el uno se parece al otro.⁶⁵ Pues bien, al margen de la resolución que sigue a este planteamiento, lo importante por el momento es advertir cuál es la traducción que de él nos da en su texto el traductor español y por qué no es correcta. En primer lugar, cuando Aristóteles habla del templado [*sóphron*], el traductor español traslada, ordinaria y correctamente, *templado*; pero, cuando Aristóteles habla del continente [*enkratés*], traslada, siempre, *templado*, aunque incorrectamente. De este modo, cuando en el texto griego se pregunta, a manera de aporía, si el templado [*sóphron*] es continente [*enkratés*], evidentemente el texto de

⁶⁴. *Ét. mag.*, II, 6, 1200b 20-32 (pp. 74-75.)

⁶⁵. *Ibid.*, II, 6, 1201a 10.

Azcárate, siendo consecuente con sus equivalencias, tendría que haber dicho un pleonasma incoherente y sin sentido, preguntando si el templado es *templado*. Sin embargo, para evitar tal frase, puso algo también diferente de lo que dice en realidad el texto griego: si el *prudente* es *templado*. Así, en efecto, dio lugar a un doble error; pues ni *sōphrōn* es *prudente* sino *templado*, ni *enkratēs*, *templado* sino *continente*; de manera que los atributos que don Patricio de Azcárate asigna aquí al prudente resultan ser, en realidad, atributos del *templado* [*sōphrōn*], y los que atribuye al templado, corresponden en realidad al continente [*enkratēs*]. Una prueba de esta doble imprecisión, como quedó dicho, es que en su capítulo XX, libro I, leemos sistemáticamente *templanza* y *templado* justo allí donde Aristóteles habla de estas cosas; mientras que también leemos *templanza* y *templado*, cuando Aristóteles ya no habla de esto, sino de la continencia y del continente. En cambio ahora, en lugar de templado [*sōphrōn*] ha puesto *prudente*; y en lugar de continente [*enkratēs*] ha dejado *templado*. Otra prueba es que *phrōnimos* significa prudente; y cuando Aristóteles habla efectivamente del prudente [*phrōnimos*], Patricio de Azcárate traduce en su texto también *prudente*.⁶⁶

Otra aporía plantea si el *phrōnimos* es *akratēs*; es decir, si el prudente es incontinente.⁶⁷ Sin embargo, nuevamente aquí leemos en su texto con error este

⁶⁶. *La gran moral*. II cap. VI, p. 363.

⁶⁷. *Ét. mag.*, II, 6, 120^a 6.

planteamiento; pues, en primer lugar, Azcárate pregunta si el *prudente* es *intemperante*, de manera que convierte otra vez al incontinente en intemperante, y enuncia los atributos de aquél a nombre de este último.

Finalmente, otra aporía pregunta si el intemperante es incontinente o el incontinente intemperante. El incontinente [*akratés*], según la definición, es aquel cuya razón lucha contra sus pasiones; mientras que el intemperante [*akólastos*] es aquel que, al hacer las cosas malas, tiene al mismo tiempo su razón en consonancia y cree que es lo mejor. Además, el intemperante [*akólastos*] es peor que el incontinente [*akratés*], pues las cosas naturales son más difíciles de curar que las que se producen por costumbre; y el intemperante [*akólastos*] es malo tal cual lo es alguien por naturaleza. Por consiguiente, no son lo mismo el intemperante [*akólastos*] y el incontinente [*akratés*].⁶⁸

En el planteamiento de esta aporía, en el texto de Azcárate, leemos algo semejante a lo anterior, pero con los términos exactamente invertidos. Cuando Aristóteles habla del incontinente [*akratés*], el traductor traduce *intemperante*; de manera que, todo cuanto él atribuye al *intemperante*, en realidad, corresponde a lo que en el texto griego se dice del incontinente [*akratés*]. Ahora bien, puesto que antes él había empleado la palabra *desarreglado* allí donde Aristóteles habla del intemperante, aquél planteamiento en su texto debía haber sido: si el *desarreglado* es *intemperante*.

⁶⁸. *Ibid.*, II, 6, 1203a 1.

Sin embargo, en lugar de aquél puso ahora *incontinente*; y, así, cambió completamente los términos, de tal manera que todo cuanto se refiere al intemperante él lo afirma, en este pasaje, del *incontinente*; y, todo cuanto se dice en el texto griego del incontinente él lo atribuye, como está dicho, al *intemperante*.

Aún falta mostrar la procedencia exacta de su versión, pues he afirmado que procede, sin duda alguna, y como el mismo parece insinuar en su introducción, de la de Barthélemy Saint-Hilaire. Puesto que la fuente de su traducción a lo largo de todo el texto es la misma, para ilustrarlo de una sola vez, he tomado los pasajes ejemplares en los que se muestra la confusión entre la templanza y la continencia, la intemperancia y la incontinencia. En primer lugar, cuando Aristóteles se refiere a la templanza y a la intemperancia, Barthélemy traduce *temperance* y *débauche*, palabras que Azcárate a su vez, traduce por *templanza* y *desarreglo*, como puede verse a continuación:

"XX. La tempérance est un milieu entre la débauche et l'insensibilité en fait de plaisirs. La tempérance, comme en général toute autre vertu, est une excellente disposition morale..."⁶⁹

"XX. La templanza ocupa el medio entre el desarreglo y la insensibilidad en punto a placeres. La templanza, como en general todas las virtudes, es una excelente disposición moral..."⁷⁰

⁶⁹ p. 67.

⁷⁰ p. 327.

En segundo lugar, cuando Aristóteles habla acerca de la continencia y de la incontinencia, Barthélemy traduce otra vez *temperance e intemperance* (pero ahora no *débauche*), palabras que Azcárate, a su vez, traduce por *templanza e intemperancia* (pero no *desarreglo* ahora), tal como se muestra en seguida:

VIII. Pour bien expliquer la tempérance et l'intempérance, nous devons d'abord exposer les discussions dont elles ont été l'objet, et les théories qu'elles ont suscitées, et dont quelques -unes sont contraires aux faits. [...] Le vieux Socrate allait jusqu' à supprimer entièrement et à nier l'intempérance, en soutenant que personne ne fait le mal en connaissance de cause. Mais l'intempérant, qui ne sait pas se maîtriser, semble bien faire le mal tout en sachant que c'est du mal, emporté comme il l'est par la passion qui le domine. Par suite de ce système, Socrate était amené à croire qu'il n'y a pas d'intempérance. Mais c'était une erreur. Il est absurde de s'en rapporter à un tel raisonnement et de nier un fait qui est de toute certitude. Oui; il y a des hommes intempérants; et ils savent fort bien, toute en agissant comme ils font, qu'ils font mal.⁷¹

VIII. Para explicar bien la templanza y la intemperancia, debemos ante todo exponer la discusión de que han sido objeto y las teorías que se han suscitado, algunas de las cuales son contrarias a los hechos. [...] El viejo Sócrates llegó hasta suprimir y negar enteramente la intemperancia, sosteniendo que nadie hace el mal con conocimiento de causa. Pero el intemperante, que no sabe dominarse, parece que hace el mal sabiendo que es mal, arrastrado y todo por la pasión que le domina. Resultado de esta opinión, Sócrates creyó que no había intemperancia. Pero este es un error. Es un absurdo atenerse a semejante razonamiento y negar un hecho que es de toda certidumbre. Sí, hay hombres intemperantes; y saben muy bien que, al obrar como obran, hacen mal.⁷²

⁷¹. p. 126-7.

⁷². p. 355.

De lo anterior se sigue, pues, que todos los absurdos en los que puede uno caer al investigar estas cosas, mediante la traducción de don Patricio de Azcárate, son aquellos también en los que nos haría incurrir la versión de Barthélemy; y los errores a los que este último nos conduce, en general son los mismos también a los que nos lleva aquél.

Tales son, pues, algunos ejemplos y razones que justifican el haber buscado una traslación alternativa, más adecuada a los propósitos de nuestra investigación.

III. La *Ética magna*: una obra de naturaleza política

1. De una dificultad en la ética aristotélica

Según una antigua tradición a la que se dice dio origen Andrónico de Rodas, de la Obra total de Aristóteles unos escritos pertenecen al género llamado exotérico y otros al género esotérico.⁷⁴ La oposición entre ambos géneros de tratados procede, como su nombre lo indica, del destino que probablemente Aristóteles asignó a cada uno de ellos al escribirlos, siendo exotéricos los destinados a los lectores externos, ajenos a la escuela peripatética, y esotéricos, en cambio, los diseñados para ser escuchados tan sólo por cierta clase de oyentes, en especial, por los familiarizados o instruidos en la doctrina y en la filosofía aristotélicas.

Pues bien, conforme a esta distinción, la *Ética magna* es, sin duda, un tratado de orden esotérico: pues guarda profundas semejanzas en su contenido, en su estilo y en su finalidad con las otras dos éticas aristotélicas que conocemos, y entraña las mismas dificultades de interpretación y de comprensión que aquéllas ofrecen, a cualquiera de sus lectores, en cuanto son de carácter esotérico. En efecto, en cuanto al contenido, en general es posible localizar e investigar, en las éticas *nicomaquea* y *eudemia*, todas las materias de las que habla Aristóteles en este tratado, y observar en éste, como en

⁷⁴ Cf. Düring, Ingemar, *Op. cit.* pp. 861-2.

aquéllas, una misma teoría política y un mismo pensamiento. En cuanto al estilo, por el modo en que Aristóteles suele hablar en esta materia, hay también profundas semejanzas entre la *Ética magna* y aquellas dos éticas; no solo en su aspecto externo, por las estructuras gramaticales y por el uso de términos idénticos, sino por el método mediante el cual nos introduce al estudio de tales tratados; más a través del empleo de la inducción y de los ejemplos manifiestos que de la demostración y de los silogismos; más con ejemplos sensibles que mediante cosas inteligibles.⁷⁴ En cuanto a su fin, la *Ética magna*, al igual que las otras éticas y que la *Política*, tiende a la investigación del bien para nosotros y de la felicidad; no hacia el conocimiento de estas cosas, sino hacia la actividad y el uso de ellas; pues el fin de la política, tal y como afirma en la *Ética nicomaquea*, no es el conocimiento sino la acción.⁷⁵

Por otra parte, la tradición de considerar la existencia, en la Antigüedad, de dos géneros de escritos tiene origen, en realidad, en el propio testimonio de Aristóteles; quien menciona, para ser exactos, en nueve ocasiones, la existencia de aquellos escritos que llama *lógoi exōterikói: tratados exotéricos*. Dos referencias de esta especie se localizan en la *Ética nicomaquea*, dos en la *Ética eudemia*, tres en la *Política*, una en la *Física* y otra en la *Metafísica*. Hay, además, otras dos menciones probablemente de la misma clase de escritos, aunque con una denominación diferente, pues Aristóteles

⁷⁴. *Ét. mag.* I,1, 1183a 24-27, 1183b 1-8, 1185b 16; *Ét. nic.*, I,3, 1095b 1-7; II,2, 1104a 13, también 1094b 20-1095a 13. *Ét. eud.*, I,3 1214b 2-8; 1215a 8; especialmente I,6, 1216b 26-1217a 17.

⁷⁵. I,3, 1095a 5.

parece también referirse a ellos en dos ocasiones llamándolos *enkyklia*: (tratados) en *circulación*; una vez en *Ética nicomaquea* y otra en el escrito *Acerca del cielo*.⁷⁶ Es opinión de Cicerón que los dos géneros de libros, los exotéricos y los esotéricos, "no son, en suma, los mismos, pero tampoco hay alguna diferencia... ni disensión (entre ambos)", en la idea, quizá, de que no hay diferencia entre unos y otros en cuanto a la filosofía expuesta en ellos, sino tan sólo una diferencia de orden puramente formal⁷⁷ en la exposición de sus materias. Con todo, a juzgar por los tratados que nos han sido conservados, en general la teoría y el pensamiento aristotélicos presentan una constante dificultad; tan peculiar, que contrasta siempre, paradójicamente, con el lenguaje sencillo y con el estilo transparente en que se encuentran expuestas, según cada uno de ellos, las materias correspondientes. De ahí que sea lícito afirmar que la mayoría de los escritos aristotélicos que conocemos hoy en día, por la dificultad de su lectura y de su interpretación, pertenecen verosimilmente a este género de tratados: los esotéricos. A mi juicio, cuando uno emprende por primera vez el estudio de una de sus obras, la primera condición que se le impone, es la de advertir esa dificultad que a cada paso le plantea su lectura y su investigación, por evidente y simple que sea la materia de la que allí trata Aristóteles. Ante este hecho, me parece oportuno aducir que, si los

⁷⁶. *Ét. nic.*, I, 13, 1102a 26; VI,4, 1140a 3; cfr. I, 5, 1096a 3. *Ét. eud.*, I, 8 1217b 22; II, 1, 1218b 34. *Pol.*, I,5, 1254a 33; III,3, 1278b 30; VII, 1, 1323a 22. *Fis.*, IV, 10, 217b 31, *Met.*, XIII, 1, 1076a 28; *Ét. nic.*, I, 3, 1096a 3; *Acerca del cielo*, I, 9, 279a 30.

⁷⁷. During, *Op. cit.*, p. 861.

textos ofrecen cierta dificultad de interpretación y de comprensión a sus primeros lectores, tal vez la causa no está en posibles enmendaduras del propio Aristóteles o en posibles interpolaciones ajenas a él, ni tampoco en el estilo descuidado o árido que a veces suelen atribuirle, sino más bien en el hecho de que los textos en su origen tienen como destinatario a un oyente simple y sin complicaciones, familiarizado con el lenguaje y el estilo propios de Aristóteles. La causa de la dificultad que tales escritos presentan está, pues, en todo caso, en el hecho de que demandan de parte del lector, cierta disposición y cierto carácter adecuados a las cosas simples a las que Aristóteles se refiere en cada uno de ellos.

Al menos en los escritos de carácter político, esta dificultad obedece más a obstáculos de orden sensitivo que de naturaleza intelectual, pues, en ética y en política, la investigación concierne a cosas propias de la sensación, más que del pensamiento. De alguna manera, aquí sucede algo semejante a lo que afirma Sigmund Freud, cuando se refiere a una dificultad en psicoanálisis:

"Haremos constar, desde luego, que no nos referimos a una dificultad intelectual, a algo que haga incomprendible para el lector o el oyente el psicoanálisis, sino a una *dificultad afectiva*, a algo que enajena al psicoanálisis *los sentimientos del oyente o del lector*, inclinándole a no interesarse por él o a no darle crédito. Y, evidentemente, ambos órdenes de dificultad producen la misma consecuencia. Alguien que no ve *con simpatía* suficiente una cosa, no la comprenderá tampoco fácilmente".⁷⁸

⁷⁸. "Una dificultad del psicoanálisis", en *Obras completas*, Tomo III, (Trad. directa del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres), Madrid, Biblioteca nueva, 1981, p. 2432.

Pero, quizá el mayor problema al abordar el estudio de tratados tan antiguos, sea, en general, el apreciar con justicia las cosas que allí dice, pues, hoy en día, hay quienes juzgan que leer a Aristóteles no es sino contemplar una teoría antigua y anacrónica como la época en que a este sabio tocó en suerte vivir; pues nos separan dos mil trescientos cincuenta años del tiempo en que escribió los tratados que conocemos; y, por esa razón, por haber sido producidas en otro tiempo y en otra época, parecería inconcebible que sus obras pudiesen ofrecer, a un hombre contemporáneo, una mínima utilidad práctica y una sabiduría suficiente como para juzgar correctamente los hechos y las acciones que ocurren en nuestra vida actual. Tal apreciación, sin embargo, parecería estar en abierta contradicción con un hecho manifiesto. Pues la tradición nos ha conservado durante veintitres siglos y medio las obras de Aristóteles; y éstas, además, no solo han resistido el paso de los siglos y de las generaciones, sino que han sido también objeto de arduas y profundas investigaciones, desde la Antigüedad misma y desde los comienzos de nuestra era, hasta los tiempos que corren. Pues bien, este hecho parece mostrarnos el valor que encierran en sí mismas y la riqueza imperdible contenida en ellas, puesto que no serían incesantemente comentadas y estudiadas, si no constituyeran, como suele decirse, un manantial inagotable de saber en todos los campos de estudio. Sin embargo, aún así podría creerse que por lo menos en el campo de la ética y de la política, al hablar de las costumbres, del carácter y, en general, de las cosas políticas, habría tenido Aristóteles como contexto histórico a la sociedad y a los

hombres de su tiempo; de manera que, al menos en este campo, leer sus escritos nos conduciría por fuerza a un contexto de la Antigüedad anacrónico y ajeno al que podemos contemplar en nuestros días; y leer, por tanto, las obras que en esta materia nos ha legado, en nada contribuiría actualmente al conocimiento de la vida humana. Ante una objeción de esta clase, habría que decir que, ciertamente, ninguna utilidad tendría el hecho de leer o investigar cualquiera de estas obras, si juzgamos que, por causa del tiempo o por alguna otra razón, carecen de vigencia o de actualidad para nosotros; tanto más inútil resultaría, cuanto que el fin al investigar aquellas cosas no es el conocimiento sino la acción.

Por lo demás, la causa de la dificultad a la que nos enfrentamos, al emprender la investigación de sus obras, nos la proporciona Aristóteles mismo de manera manifiesta en diversos pasajes, aunque la dificultad no es la misma, evidentemente, cuando abordamos los tratados de orden teórico que cuando investigamos los de orden práctico.⁷⁹ En los primeros, por ejemplo en la *Física* o en la *Metafísica*, el problema es contemplativo, y se origina, como afirma Aristóteles, en la parte intelectual del alma; en cambio en estos, como en la *Ética* y en la *Política*, es de orden sensitivo y se produce en la parte irracional del alma.

⁷⁹ Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Porrúa, 1984, (Sepan Cuantos, núm. 427), p. 120. Diógenes Laercio menciona, dos especies de la filosofía de Aristóteles, una práctica, otra teórica, y hace otras distinciones con respecto a sus obras. Cfr., también, *Met.*, II,1 923b 19-23.

En efecto, al hablar en el contexto de la *filosofía primera* [*Metafísica*, II, 1, 993 a 30] acerca del objeto de este tratado, afirma Aristóteles que la contemplación de la verdad es difícil [*khalepḗ*], por una parte, aunque, por otra, fácil [*rhadía*]. Y un signo es que nadie puede palparla dignamente, pero tampoco errar por completo, pues cada uno dice algo acerca de la naturaleza, e, individualmente, contribuye a ella o en nada o en muy poco; mientras que, congregando lo que dicen todos, se obtiene ya cierta magnitud. Por tanto, en este sentido sería fácil [*rhadía*], en cuanto que a cualquiera le es dado acertarle a una totalidad. En cambio, su dificultad [*to khalepōn autós*] se muestra en el hecho de que, aun siendo posible acertar a una totalidad, no lo es acertar a una parte determinada dentro de ese todo. Pues bien, la contemplación de la verdad por esa razón es difícil [*khalepḗ*]; pero lo es, además, según dice Aristóteles, porque la causa de la dificultad [*khalepōtes*] está en nosotros, pues

"Siendo la dificultad [*khalepōtes*] de dos modos, su causa no está, quizá, en las cosas, sino en nosotros [*en hēmin*]. Pues, tal como los ojos de los murciélagos se encuentran ante la luz del día, así también el intelecto de nuestra alma ante las cosas por naturaleza más manifiestas de todas".⁹⁰

Ahora bien, la dificultad con la que uno tropieza, cuando emprende el estudio, en particular, de la ética y de la política, no es de orden intelectual, sino más bien afectiva y pasional, pues el principio en este campo de investigación es tanto el carácter como las costumbres del oyente; y el principio, como dice el antiguo proverbio, es la mitad del todo. De manera que el haber recibido buenas costumbres y buenos hábitos en cada

⁹⁰. *Met.*, II, 1, 993b 7-11.

cosa particular facilita la investigación en esta materia; de no ser así, la dificultad se vuelve aún mayor. Pues la política se refiere a las acciones de la vida, en la cual intervienen la percepción y los apetitos, y conviene haber adquirido ante estas cosas una recta disposición; de ahí que, al hablar de tales cosas, Aristóteles refiera, en primer lugar, el obstáculo mayor al que se enfrenta el que ha elegido como actividad la vida política:

"Cada uno juzga rectamente las cosas que conoce, y de éstas es buen juez. En cada una, por tanto, lo será el instruido, y absolutamente lo será el instruido en todo. Por eso el joven no es un oyente [*akroatēs*] apropiado de la política; pues es inexperto con relación a las acciones de la vida, y los razonamientos surgen de éstas y conciernen a estas cosas. Pero, además, siendo obediente a sus pasiones [*ta pátthe*] le será vano e inútil escuchar, puesto que *el fin no es el conocimiento sino la acción*. Ahora bien, en nada difiere joven en edad y de carácter juvenil, pues la deficiencia no es paralela al tiempo, sino que es por vivir y perseguir según la pasión [*tò páthos*] cada cosa. Para los tales, en efecto, el conocimiento llega a ser inútil, tal como para los incontinentes [*tóis akratasin*]. En cambio, para los que apetecen y actúan según el razonamiento, de mucha utilidad les será el saber estas cosas. Y acerca del oyente [*perí mén akroatoú*], de cómo conviene que reciba, y lo que nos proponemos, baste lo dicho a manera de prefacio".⁸¹

⁸¹. *Ét. nic.*, I, 3, 1094b 27-1095a 13. En este pasaje, en que Aristóteles habla al oyente [*akroatēs*] advirtiéndole que las lecciones acerca de la política serán vanas e inútiles para los incontinentes [*akratōis*] y los de carácter juvenil (pues persiguen y hacen cada cosa según la pasión, siendo inexpertos en cuanto a las acciones de la vida, de las cuales proceden los razonamientos y las palabras), hay una discreta homofonía que no quisiera pasar por alto: en el griego mismo resulta claro que, si el oyente [*akroatēs*] es incontinente [*akratēs*], será inútil que escuche: en efecto, siendo el *akratēs akratēs*, no será capaz de practicar las cosas bellas.

2. Sobre la autenticidad de la *Ética Magna*

Subyace todavía un problema, aunque de carácter externo, en torno al texto de la *Ética Magna*. Dado que no sería admisible que lo pasara por alto, pero tampoco posible que hiciera en la presente investigación más que una simple y breve mención del mismo, quisiera limitarme ahora tan sólo a hacer su planteamiento, dejando para otro momento su desarrollo y posible resolución, ya que por sí mismo exigiría una investigación difícil y prolongada. Desde el siglo pasado, en efecto, ha sido cuestionada por algunos especialistas la autoría de Aristóteles sobre la *Ética magna*. No se ha puesto en duda, en general, su afiliación al pensamiento y a la teoría del Estagirita, pues se admite que esta obra es en conjunto aristotélica en cuanto a su fondo y contenido, sino que se cree que fue escrita por algún peripatético posterior y no directamente por Aristóteles. Ahora bien, hay otros estudiosos que no sólo no conciben ningún género de duda, sino que sostienen incluso la tesis diametralmente opuesta, y se atreven a situar la fecha aproximada en que Aristóteles pudo haber escrito dicha obra.

El primero que puso en duda la autenticidad de la *Ética magna*, fue W. G. Tennemann en 1799, *Bemerkungen über die sogenannte Grosse Ethik des Aristoteles*, en *Abh. der Kurfürstlich-Mainzischer Ak. nützlicher Wiss. zu Erfurt*, I, p.

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

79

209-232, y el primero que la negó fue L. Spengel en 1841, *Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften*.⁵²

Después de éste, otros han intentado sostener la misma tesis acerca de la presunta inautenticidad de esta obra aristotélica; entre ellos destacan, sucesivamente, W. Jaeger, *Ursprung und Kreislauf der philosophischen Lebensideal*, <<S.B. der Preuss. Akad. d. Wiss.>>, philos.-hist. Kl., 25, 1928; R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin, Weidmann, 1929; A. Mansion, *Autour des Éthiques attribuées à Aristote*, <<Revue néoscholastique de philosophie>>, 33, 1931, 80-107, 216-236, 360-380; K.O. Brink, *Stil und Form der pseudoaristotelischen Magna Moralia*, Ohban 1933; K. Berg, *Die Zeit der Magna Moralia*, <<Wiener Studien>>, 52, 1934, 142-147; F. Dirlmeier, *Die Zeit der <<Grossen Ethik>>*, <<Rheinisches Museum>>, 88, 1939, 214-243; D. J. Allan, *Magna Moralia und Nicomachean Ethics* <<The Journal of Hellenic Studies>>, 77, 1957, 7-11; y por último, P.L. Donini, *L'etica dei Magna Moralia*, Torino, Giappichelli, 1965.⁵³

Por el contrario, la autenticidad de la *Ética magna* fue admitida desde la Antigüedad misma. Según parece, en efecto, el peripatético Andrónico de Rodas fue quien legó a la posteridad esta obra aristotélica de manera íntegra, al haberla incluido dentro del *Corpus Aristotelicum*. Después que fue declarada apócrifa por

⁵² René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, Louvain, Université de Louvain, 1958 (deuxième édition avec une introduction nouvelle, 1970), p. 94.

⁵³ Cfr. Enrico Berti, "Aristotele", en *Questioni di Storiografia filosofica, Dalle origini all' Ottocento*, A cura di Vittorio Mathieu, 1, Dai presocratici a Occam, Brescia, Editrice La Scuola, 1975, p. 260.

L. Spengel en 1841, el primero que se ocupó en demostrar la autenticidad de esta ética fue H. von Arnim en 1924, *Die drei aristotelischen Ethiken*, <<S.B. der Akad. d. Wiss. in Wien>>, philos.-hist. kl., 202, 2; y también después de manera sucesiva, en 1927, 1928 y 1929.⁸⁴

Después de H. von Arnim, han reconocido la autenticidad de la *Etica magna* también P. Gholke, *Die Entstehung der aristotelischen Ethik. Politik, Rhetorik*, <<S.B. der Akad. d. Wiss in Wien>>, philos.-hist. Kl., 223, 2, 1944; W. Theiller, *Die Grossen Ethik und die Ethiken des Aristoteles* <<Hermes>>, 69, 1934, 353-369; A. Plebe, *La posizione storica dell' <<Etica Eudemea>> e dei <<Magna Moralia>>*, <<Rivista critica di storia della filosofia>> , 16, 1961, 131-152; V. Masellis, *Nuovi argomenti per l'autenticità della <<Grande Etica>>*, *Rivista di filologia e di istruzione classica*>>, 82, 1954, 168-188; F. Dirlmeier, *Aristoteles, Magna Moralia*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958.

Finalmente, en 1969, I. Düring se pronuncia también en favor de la autenticidad de la *Etica magna*, apoyándose en las conclusiones de Franz Dirlmeier, quien, después de que la había negado en 1939, pasó a ser 20 años después uno de sus más firmes defensores.⁸⁵

⁸⁴ *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, *ibid.*, 205, 4, 1927; *Eudemische Ethik und Metaphysik*, *ibid.*, 207, 5, 1928; *Nochmals die aristotelischen Ethiken*, *ibid.*, 209, 2, 1929; y *Der neueste Versuch, die Magna Moralia als unecht zu erweisen*, *ibid.*, 211, 2, 1929. Cfr. Enrico Berti, *Op. cit.* p. 250-260.

⁸⁵ Cfr. R.A. Gauthier, *Op. cit.*, p. 94.

Así pues, tal es la situación que nos presenta hoy en día el texto de la *Ética magna*, y que el italiano Dario Composta parece habérmola descrito con exactitud:

"Come si vede siamo ancora in un terrero smosso e le schermaglie continuano; basti solo ricordare che in Canada nel 1969 si tenne un simposio sull'EE con la presenza dei maggiori studiosi dello Stagirita..."⁸⁶

A reserva de que intente realizar posteriormente una investigación profunda sobre este asunto, quiero hacer constar, en esta parte, mi aceptación tácita y absoluta en torno a la autenticidad de la obra. En efecto, no es el momento oportuno para discutir los argumentos contrarios que oponen en cada lado las tesis de la autenticidad o inautenticidad de la *Ética magna*; pero, además, en nada afectaría nuestra investigación, por ahora, el que se dijera en sentido contrario la última palabra; pues, de cualquier modo, los que no la admiten bien dentro del *Corpus Aristotelicum*, no parece que nieguen la fidelidad que en general esta obra refleja en relación con el pensamiento y la teoría ética de Aristóteles. Por lo demás, basta el hecho de que, aquellos que han llegado a considerarla apócrifa no hayan conseguido aún demostrarlo de manera contundente, para que sea lícito el que sigamos atribuyendo no menos la autoría de dicha obra al propio Aristóteles, tal como se ha hecho desde antiguo y se hace aún en nuestros días.

⁸⁶ Dario Composta, *Storia della filosofia Antica*, XXI, "Ética, lógica, política di Aristotele", Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1985, p. 143.

3. Los temas de la *Ética magna*

a) La ética: parte y principio de la política

Ser político, en el sentido aristotélico del término, es poseer la capacidad de actuar y practicar en la vida pública en beneficio de los gobernados. Pero, dado que no es posible en absoluto actuar en los asuntos públicos sin ser de carácter excelente, la primera condición que se impone, a quien quiere ser práctico y activo en estas cosas, es que sea excelente en cuanto al carácter.⁴⁷ Y ser excelente es, en palabras de Aristóteles, poseer las virtudes; de manera que no es posible ser político sin esta capacidad para actuar y practicar en beneficio de los gobernados. Por esa razón, entonces, la investigación política toma su principio en el ámbito de la ética; pues la ética se encarga de averiguar todo lo concerniente a la virtud, y decir que es y cómo se produce. La ética es, por tanto, parte y principio de la política; y, es político, a su vez, aquél que elige vivir y realizar al mismo tiempo las acciones que proceden de la virtud.

Pues bien, casi con estas palabras que preceden, la *Ética magna* establece no solamente cuál es el enlace por el que la ética se encuentra unida a la política, sino también cuál es la esencia y cuál es el fin de la vida política; de manera que define, al mismo tiempo, a quiénes conviene llamar políticos y a quiénes no.

En la *Ética eudemia*, afirma que la felicidad se ofrece a los ojos de los hombres bajo tres modalidades y maneras de vivir: la vida de la sabiduría, la vida política y la vida

⁴⁷. *Ét. mag.*, I, I. 1181a 24 ss

del goce.⁸⁸ En cuanto a la vida política, añade que la causa por la que recibe ese nombre no es el hecho de entregarse a ella, como hace la mayoría de los hombres, por los bienes económicos y por ambición, sino por la elección de vivir y practicar las acciones bellas, por causa de sí mismas:

"Los que consideran dichoso a Sardanápalo o a Esmindirides el Sibarita o a cualquiera de los otros que viven la vida del goce, todos ellos manifiestan poner la felicidad en el orden del disfrute; algunos otros, sin embargo, no elegirían ni prudencia alguna ni los placeres corporales más que las acciones que proceden de la virtud; algunos, por tanto, las eligen, ciertamente, no solo por causa de la opinión, sino incluso aun sin que esten a punto de adquirir buena opinión. Sin embargo, la mayoría de los políticos no alcanzan verdaderamente el nombre; pues no son políticos según la verdad; el político, en efecto, es el que elige las acciones bellas por causa de ellas mismas; en cambio, la mayoría se apega a una vida así, a causa de los bienes económicos y de la ambición".⁸⁹

Así pues, una de las primeras cosas, a cuya investigación atiende la ciencia política y desde la cual conviene partir en este campo de estudio, es aquella que se refiere a la virtud y al estudio del carácter. Pero dice Aristóteles que no sólo conviene averiguar qué es la virtud sino también cuál es el origen que la produce; pues resultaría inútil, por una parte, saber qué es, y no percibir, por otra, cómo habrá de producirse. Ahora bien, anhelamos saber qué cosa es la virtud; pero, al mismo tiempo, ser también nosotros excelentes. Sin embargo, no seremos capaces de esto último, a menos que veamos cómo

⁸⁸ I, 4, 1215a 36.

⁸⁹ *Ibid.* I, 5, 1216a 16-27.

y a partir de qué cosas se producirá.⁹⁰ Por eso, no es suficiente investigar qué es la virtud, aunque sí es necesario saberlo para averiguar cómo se produce.

Así pues, a continuación expondré el contenido de la *Ética magna*, destacando, a partir de la examinación de la virtud y de los atributos que la acompañan, las materias más sobresalientes que integran la investigación aristotélica acerca de la felicidad, de los bienes, de los apetitos, de las acciones, elecciones y deliberaciones; de lo voluntario y de lo involuntario, de lo placentero y de lo doloroso; y, también, de otras cosas afines, a cuya investigación es posible llegar desde el estudio particular de la virtud.

La virtud, para decirlo en términos de la lógica aristotélica, es una cualidad;⁹¹ y, en términos de la ética, el mejor hábito, la mejor posesión nuestra, para su uso y su actividad.⁹² Por eso, los predecesores de Aristóteles, al intentar la disertación en torno a la virtud, no determinaron correctamente su naturaleza. Pues Pitágoras quiso referirse a ella como a una cantidad; Sócrates, por su parte, creía que las virtudes eran ciencias; y Platón, al hablar de la virtud, mezcló con ella, conjuntamente, su teoría acerca del bien, de las cosas existentes y de la verdad.

En efecto, según dice Aristóteles al inicio de la *Ética magna*, [I, 1, 1182a 11], el primero que intentó hablar de la virtud fue Pitágoras, pero sin haber conseguido

⁹⁰ *Ét. mag.*, I 1, 1182a 1-7.

⁹¹ Cfr. los ejemplos que da Aristóteles al hablar del bien en todas las categorías; en la cualidad: las virtudes y lo justo: *Ét. nic.*, I, 4, 1096a 24; *Ét. eud.*, I, 8, 1217b 31.

⁹² *Ét. mag.*, I, 4, 1184b 33 ss.; 1185a 25, 38; 1190a 21.

construir una teoría propia en esta materia; pues refirió las virtudes a los números; y la justicia, dice como ejemplo Aristóteles, no es un número en igual veces igual. Tal como podemos también constatarlo hacia el capítulo 34, libro primero (1194a 28), en el que se analizan tanto esta virtud como lo justo, entendido al modo pitagórico, lo justo sería simplemente la represalia [*tó antipeponthos*]; es decir, el que alguien sufra, a cambio, lo mismo que hizo. Sin embargo, aun cuando la represalia sea justa, no lo es ciertamente en el sentido en que lo decían los pitagóricos; pues, si alguien ha cometido injusticia siendo el primero, por ambas razones comete injusticia; de manera que lo justo no es que, a cambio, padezca el mismo daño, sino más de lo que hizo; pues lo justo se funda en lo proporcionado [*tó análogos*], y no en la igualdad simplemente. Asimismo, por ejemplo, si un gobernante golpea, no debe a cambio ser golpeado; pero si alguien golpea a un gobernante, no sólo debe ser golpeado sino también castigado, pues los hechos injustos también son proporcionados.²¹ De ahí que la justicia no sea un número en igual veces igual, pues se funda en la proporción; ni las virtudes son, a su vez, números, sino cualidades.

Por otra parte, aunque Sócrates habló, posteriormente, más y mejor acerca de las virtudes, tampoco lo hizo, en general, correctamente; pues, tal y como afirma Aristóteles también al inicio de esta obra (I, 1, 1182a 17), Sócrates creía que las virtudes eran ciencias; y, sin embargo, es imposible que lo sean. El razonamiento de

²¹. Este segundo ejemplo procede de *Et. nic.*, V, 5, 1132b 21 ss.

Sócrates, en efecto, partía de la premisa de que en el campo de las virtudes sucede lo mismo que en el campo de las ciencias. Pues, cuando alguien aprende, por ejemplo, la gramática, inmediatamente es gramático; y cuando aprende medicina, inmediatamente es médico. Por eso, indagaba qué es la justicia, que es la valentía, qué es la templanza, y, así, cada una de las virtudes, en la idea de que las virtudes eran ciencias; de manera que, al hecho de saber qué es la justicia le seguiría simultáneamente el ser justo. Y creía que así ocurría, no sin razón, en las virtudes, puesto que así ocurre en el caso de las ciencias.⁹⁴ Sin embargo, esto no sucede al aprender las virtudes: pues, si alguien sabe qué es la justicia, no es inmediatamente justo, ni tampoco inmediatamente valiente, si sabe que es la valentía.⁹⁵ Dice Aristóteles, en efecto, que todas las ciencias se acompañan de razón y que la razón se engendra en la parte intelectual (o dianoética) del alma.

Por consiguiente, todas las virtudes nacen, según el razonamiento socrático, en la parte racional del alma; de manera que, Sócrates, al hacer a las virtudes ciencias, elimina también la parte irracional del alma, y, al eliminar ésta, elimina tanto la pasión como el carácter.

Añade Aristóteles, además, que, aun cuando Sócrates creía que nada conviene que exista en vano, al considerar a las virtudes ciencias, sucedió que, para él, las virtudes fueron en vano: porque en el caso de las ciencias sucede al mismo tiempo saber qué es la

⁹⁴. *Cfr. Ét. mag.*, I, 35, 1198a 10-13.

⁹⁵. *Ibid.*, I, 1, 1183b 8-18 y *Ét. aud.*, I, 5 1216b 2-25.

ciencia y ser conocedor, pues, si alguien sabe qué es la geometría, éste es también, de inmediato, geómetra; sin embargo, esto no ocurre, como está dicho, en el caso de las virtudes, pues, si alguien sabe qué es la justicia, no es inmediatamente justo; de manera que sucede, al mismo tiempo, que tanto las virtudes son en vano como no son ciencias.⁹⁶

En seguida, Platón dividió el alma en dos partes, en la racional y en la irracional, y asignó, a cada una, sus virtudes propias. Sin embargo, afirma Aristóteles que, habiendo sido ésta una contribución correcta para el tratamiento de la virtud, en lo demás Platón ya no procedió correctamente; pues al hablar acerca del bien, mezcló, a su vez, la virtud sin ser necesario; porque no hay nada en común entre la virtud y el tratado acerca de las cosas existentes y de la verdad.⁹⁷

En efecto, la investigación acerca de las cosas éticas concierne a la política y no a una investigación de filosofía primera. Sócrates, como dice Aristóteles en *Metafísica* [I, 6, 987b], habiéndose ocupado del tratamiento de las cosas éticas, no se ocupó en absoluto de la naturaleza en general, pero buscó en aquellas lo general, y fue el primero que conoció el pensamiento acerca de las definiciones; Platón acogió esta innovación, pero consideró que eso se producía en relación con otras cosas y no con las sensibles, pues creía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, sin

⁹⁶. *Idem.*

⁹⁷. *Et. mag.*, I, 1, 1182a 24-30.

duda siempre cambiantes. Entre las cosas existentes llamó, pues, *ideas*, a las de tal clase, y estableció que las cosas sensibles existían además de las ideas, y que todas se predicaban según las ideas, puesto que muchas cosas eran por participación homónimas respecto de las ideas.

Así pues, a mi entender, al indagar acerca del bien, de la verdad y de las cosas existentes, Platón introdujo su teoría de las ideas en cuanto causas de las demás cosas; y esta indagación corresponde, en todo caso, a la contemplación del bien en general, pero no conduce al tratamiento de la virtud. Al hablar, pues, del bien en general, de la verdad y de los entes, quiso Platón referirse también a la virtud, sin ser necesario y sin que hubiera nada en común entre este tratado y aquel. Pues la virtud se refiere al ámbito de lo particular y de las cosas sensibles, con las que tiene que ver también la política, pero aquéllas, del orden de lo general e inteligibles, conciernen al tratado de la sabiduría y de filosofía primera, y la investigación de estas cosas no conduce necesariamente a la investigación de aquellas.

Por otra parte, la política tiende hacia el bien, puesto que toda ciencia y toda elección se dirigen a un bien; y, corresponde a una investigación como la presente, el determinar cuál es ése al que tiende la política y cual es el más elevado de todos los bienes practicables.⁹⁸ Por eso la política habla de alguna manera acerca del bien; pero no del bien en general, sino del *bien político*; y, el bien político, para decirlo en

⁹⁸. Cfr. *Ét. Nic.*, I, 1 1094a 1; 21-1094b 1 ss.

terminos aristotélicos, es el *bien mejor, y el mejor, que es mejor para nosotros.*⁷⁹ Por consiguiente, si fuera necesario establecer a partir de este tratado aristotélico a qué clase de bien se refiere la ciencia política, habría que decir que se refiere sobre todo al bien humano, un bien de orden práctico; practicable, desde luego, por nosotros, puesto que la política esencialmente se define por su carácter práctico.

Tal vez no exista, en todo el campo de esta investigación aristotélica, ningún pasaje de condición tan abstracta ni, aparentemente, ajeno a la materia como no sea el que se refiere a las maneras en que suele predicarse el bien. Pues a pesar de que Aristóteles asigna a la ciencia política un fin de carácter práctico, tanto en esta como en las otras éticas, introduce las ambigüedades y los equívocos a que da lugar en nuestra investigación la disquisición acerca del bien, siendo abstracto, lógico y difícil la consideración de dicha materia, en un tratado de ética y de política. Pero la dificultad, al examinar el bien en general, no solo deriva del carácter lógico y abstracto que ese bien envuelve por su propia naturaleza, sino que procede, también, de las implicaciones que trae consigo el que tengamos que rechazar, por carea de la verdad, incluso las cosas que nos son propias. Pues este también resulta difícil y adverso. Por otra parte, ciertamente la política habla del bien, pero no de *la idea*, pues ninguna utilidad tendría el hecho de que hablara de *la idea*, sino que se refiere a un bien practicable por el hombre. Aun así, sin embargo, Aristóteles procede a considerar las maneras en que se predica el bien, de

⁷⁹. *Et. mag.*, I, 1, 1183a 6, 28

tal suerte que nos introduce, al mismo tiempo, a una examinación abstracta en torno al bien, en relación con la cual tal vez la mayoría de nosotros quedaría en tinieblas, si no fuera porque Aristóteles procede claramente en su exposición, con el propósito de establecer que no corresponde a la política el hablar del bien en general, sino tan sólo del bien *para nosotros* y del que es mejor *para nosotros*.

Hay una referencia pertinente en la *Ética nicomaquea* [I, 4, 1096a 11-17], a mi juicio muy elegante y bella, y conocida por la tradición, en la que Aristóteles advierte, aludiendo seguramente al maestro Platón, por qué razón es difícil examinar en esta investigación el asunto acerca del bien; pero en la cual podemos también apreciar, quizá, que no será fácil, en general para nadie, el desprenderse de las opiniones propias, ni aun por la salvación de la verdad:

"Quizá mejor sea examinar el [bien en] general, y plantear, a manera de aporía, cómo se predica, aunque tal investigación resulta adversa, por el hecho de que hombres amigos introducen *las ideas*. Pero parecería ser mejor, quizá, y ser necesario, al menos por la salvación de la verdad, eliminar también las cosas propias, tanto de cualquier manera como siendo filósofos, pues, siendo ambas cosas amigas, sagrado es honrar antes la verdad".

Así pues, tal como podrá constatarse en la *Ética magna*, en síntesis, el bien se predica de tres maneras. En primer lugar, el bien es lo mejor en cada una de las cosas existentes, y eso es *lo preferible*, a causa de su propia naturaleza; en segundo lugar, el bien es aquello por cuya participación todas las demás cosas son buenas, y esto es *la*

idea del bien; en tercer lugar, el bien es aquello que existe en todas las cosas, y éste es el *bien común*.¹⁰⁰

Así pues, el bien común [*tó koinón agathón*] no es lo mismo que la idea del bien [*hè idea tagathou*], pues la idea existe por sí misma y es, asimismo, separable, mientras que lo común existe en todas las cosas. Ciertamente no es lo mismo que lo separable, pues lo separable y lo que por naturaleza existe por sí mismo no podría existir en todas las cosas. Por su parte, el bien común es semejante a la definición, pues la definición define el bien en cada cosa, afirmando que es bueno aquello que es preferible [*hairétón*] a causa de su propia naturaleza, y el bien común existe en todas las cosas, mientras que la definición también recae en ellas, puesto que define lo que es el bien. Sin embargo, ninguna ciencia y ninguna facultad afirma que su propio fin es un bien; porque ni el médico ni el arquitecto dicen que la salud o la casa es un bien, de manera que tampoco la política lo dice; y, por eso, no corresponde a la política hablar del bien como lo hace la definición; ni, tampoco, del bien común; pues el bien que existe en todas las cosas es semejante al de la definición. Por consiguiente, es propio de la política el hablar del bien mejor y del bien mejor para nosotros.

Añade Aristóteles, por otra parte, que no conviene tampoco en política hablar del bien común según la inducción, pues aquí sucedería el mismo absurdo que en la definición. Por ejemplo, cuando queremos mostrar mediante la definición alguno de los

¹⁰⁰ *Et. mag.*, I, 1, 1182b 7 ss.

bienes en particular, mostramos que la misma definición se adapta tanto al bien, como a eso particular que, a su vez, queremos mostrar que es un bien. Pero lo mismo sucede en el caso de la inducción, pues, por ejemplo, cuando queremos mostrar que la magnanimidad es un bien, primero tenemos que afirmar que la justicia es un bien, y que también la valentía, y, en general, todas las demás virtudes; así pues, la magnanimidad es una virtud, de manera que la magnanimidad es un bien. De aquí resulta, pues, que la política tampoco hable del bien común según la inducción; pues también aquí tendría que afirmar que *es un bien*.

Dice Aristóteles, además, que, así como no corresponde a ninguna ciencia ni facultad la investigación de toda clase de bien, tampoco a la política corresponde hacerlo, porque el bien está en todas las categorías y en todas las ciencias, pues está en el *qué*, en la *cuál*, en la *cuánto*, en la *cuándo*, en la *relación con algo*, y simplemente en todas. Por ejemplo, en la *substancia* el bien es dios e intelecto; en la *cualidad*, lo justo; en la *cantidad*, la medida; en el *tiempo*, la oportunidad; en la *relación*, lo útil; y, de esta manera, en todas las otras;¹⁰¹ además, el bien con respecto a cada categoría es común a todas las ciencias. Por ejemplo, en medicina el médico sabe *cuándo* conviene cortar, y en la navegación el capitán sabe *cuándo* conviene navegar; y cada uno sabe, en cuanto le concierne, en cada arte particular, *cuándo* es bueno. Y ni el médico sabrá *cuándo* conviene navegar, ni el capitán *cuándo* conviene cortar. Por eso no hay que hablar, así,

¹⁰¹. Los ejemplos proceden de *Et. nic.*, I, 3, 1096a 25, excepto el de la cualidad, tomado de *Et. eud.*, I, 8, 1217b 31.

del bien común; pues el *cuándo* es común a todas las artes y ciencias, mientras que no hay ninguna ciencia que afirme *cuándo* es bueno para cada una en particular.

De esta manera, de conformidad con la teoría de Aristóteles, la consideración de tales argumentos parecería poner de manifiesto, al menos desde el punto de vista de la lógica, por qué la política tampoco habla del bien según la idea. Pero, con todo, hay una razón más adecuada a nuestra investigación, mediante la cual podrá quizá manifestarse con claridad eso mismo, desde un punto de vista pragmático.

Dice Aristóteles, en efecto, que si alguien dentro de esta investigación quiere mostrar el bien, no conviene que use los ejemplos no manifiestos [*tois mé phaneróis*], sino los manifiestos [*tois phaneróis*] respecto de las cosas no manifiestas [*hypér tón aphanōn*], y los sensibles respecto de las inteligibles. Por consiguiente, puesto que la política no se refiere simplemente al bien, sino al bien para nosotros, no conviene que hablemos tampoco en política de la idea del bien, sino de cosas sensibles, pues estas son más manifiestas [*táuta gar phanerótēra*].¹⁰²

"Por tanto, cuando alguien intente hablar del bien, no debe hablar de la idea. Aunque creen, ciertamente, que, cuando hablen del bien, conviene que hablen de la idea; pues afirman que conviene hablar de lo que sobre todo es un bien, y cada cosa por sí misma es tal sobre todo, de manera que, según creen, la idea será sobre todo un bien. Tal razonamiento, quizá sea, pues, verdadero, sin embargo, la ciencia política o la facultad [*hē politikē epistēmē ē dynamis*] a la que se refiere ahora este tratado, no examina acerca de este bien, sino acerca del bien para nosotros".¹⁰³

¹⁰². *Et. mag.*, I, 1, 1183a 24. Cfr. también *Et. nic.*, II, 2, 1104a 13.

¹⁰³. *Et. mag.*, I, 1183a 27-35.

Así pues, para decirlo en una palabra, según lo establece Aristóteles en esta *Ética magna* [I, 1, 1183b 6], no hace falta hablar de la idea del bien, porque es posible contemplar aun los demás bienes, sin considerar en absoluto la idea del bien. Pero todavía, en otras palabras, tal y como afirma en la *Ética eudemia* [I, 8, 1217b 21]: "decimos que, en primer lugar, el hecho de que exista idea no sólo del bien, sino incluso de cualquier otra cosa, es algo que se predica lógicamente y vanamente [*loguikós kai kenós*] [...]; en seguida, que, aun cuando existan sobre todo las ideas y la idea del bien, nunca es útil ni para la vida buena ni para las acciones". Finalmente, todavía como establece en la *Ética nicomaquea*, es evidente que no sería practicable ni adquirible por el hombre, ni tendría utilidad en ninguna de las artes:

Y también es absurdo en qué será ayudado el tejedor o el carpintero ante su propio arte, sabiendo esto mismo, o cómo el que ha contemplado la idea misma será mayor médico o mayor estratega. El médico, en efecto, tampoco manifiesta examinar así la salud, sino la del hombre; y más, quizá, la de éste; pues cura en particular. Y acerca de estas cosas, hasta aquí tengase dicho".¹⁰⁴

Al investigar, pues, la virtud dentro del campo de la teoría aristotélica, en primer lugar consideramos las opiniones que han sido dadas acerca de su propia naturaleza, y los atributos que, aun sin ser parte de ella, le son también habitualmente conferidos. Una peculiaridad del método de Aristóteles, en efecto, que tiene como fin despejar las dudas que plantea la investigación de una materia en particular, o analizar los prejuicios

¹⁰⁴. *Ét. nic.*, I, 4, 1097a 8-14.

existentes acerca de la misma, es el hecho de que, primeramente, establece en casi todas las materias, respecto del objeto de investigación, *lo que no es* antes de establecer *lo que es*. De este modo, en efecto, también llegamos a conocer la naturaleza de una cosa: rechazando *lo que no es*.

Las virtudes éticas, por consiguiente, tampoco son ciencias, como creía Sócrates, ni se engendran en la parte intelectual del alma. Pues alguien es llamado valiente o templado sobre todo cuando ha realizado acciones valientes o templadas; o, también, cuando él mismo es capaz de realizarlas; pero nunca se le llama valiente o templado por el hecho de saber en que consiste la valentía o la templanza. Por otra parte, al hablar de la virtud, no hace falta hablar del bien en general ni tampoco de la idea del bien, puesto que no son adquiribles ni practicables por el hombre; mientras que, al hablar de aquella dentro de la investigación aristotélica, el fin ciertamente no es llegar a saber qué es o cómo se produce, sino llegar a ser de tal clase.

Es evidente, por otra parte, que, si el fin es llegar a ser excelente, y ser excelente es poseer las virtudes, no debe pasarse por alto el conocer que es y en quiénes tiene lugar la virtud.

Así pues, en primer término, según el orden que establece Aristóteles, conviene que analicemos el lugar que ocupa la virtud dentro del campo de los bienes existentes. Con este propósito, a continuación presentare cinco clasificaciones en que Aristóteles

divide los bienes, y después, a manera de síntesis, destacaré el modo en que se refiere a la virtud, para introducirnos, así, hacia la investigación de esta materia.

De los bienes, en primer lugar, unos son dignos de honra, otros dignos de elogio, y otros más, potencias. Digno de honra, por ejemplo, es lo divino, lo mejor y lo semejante, como el alma, el intelecto, lo más antiguo, el principio, y todo aquello a lo que acompaña honra. Por eso, dice Aristóteles que la virtud es honorable; al menos cuando alguien llega a ser excelente a partir de ella, pues también a éste le acompaña la honra.¹⁰⁵ Ahora bien, la honra [*timē*], como Aristóteles define en *Arte retórica* [I, 5, 1361a 27], es un signo de buena opinión con relación a la capacidad para obrar bien; pero, si recibe honra el que es capaz de realizarlo, sobre todo la reciben con justicia los que han hecho ya un bien. Por eso, el hombre excelente, a causa de la virtud, es también digno de honra. Por su parte, los bienes dignos de elogio son, por ejemplo, las virtudes, pues el elogio deriva de las acciones que se hacen conforme a las virtudes, y se elogia al justo, al valiente, al templado y, en general, al que actúa conforme a la virtud. Finalmente, bienes potenciales, por ejemplo, son el gobierno, la riqueza, el vigor, la belleza y, en general, aquellos que el excelente *podría* usar bien, y el malo, mal. Dice Aristóteles que por esa razón son considerados bienes, porque ciertamente lo son, pues cada uno de ellos es estimado según el uso que le *puede* dar el hombre excelente, no el malo. De ahí que, en general, sean bienes en potencia. Pero, además, resulta que la

¹⁰⁵. *Ét. mag.*, I, 2, 1183b 25.

suerte es causa de la generación de estos bienes, pues, tal y como afirma Aristóteles, la riqueza, el gobierno, y todo cuanto está en orden de potencia procede también de la suerte; y, como ha sido dicho, por el uso correcto que *puede* hacer el hombre excelente, son considerados bienes *potenciales*. Hay además, junto a éstos, una cuarta clase de bienes: los que producen y preservan el bien, como la gimnasia respecto de la salud.

En segundo lugar, conforme a otra división de los bienes, unos son elegibles en todos los aspectos y totalmente, pero otros no. Por ejemplo, la justicia y las demás virtudes [*aretai*] en todos los aspectos y totalmente son elegibles [*hairetai*], mientras que el vigor, la riqueza, la potencia y los demás de la misma especie, no lo son ni en todos los aspectos ni totalmente.

En tercer lugar, conforme a otra división de los bienes, unos son fines, pero otros no lo son; y el fin siempre es mejor que las cosas que conducen hacia el fin. Por ejemplo, la salud es mejor que las cosas saludables, pues procuramos éstas a causa de aquélla; y, simplemente, siempre es mejor, en general, aquello por cuya causa hacemos las demás cosas.

Sin embargo, aún entre los fines es mejor el perfecto que el imperfecto, y lo perfecto [*tó téleion*], según lo define Aristóteles, es aquello por lo cual ya nada necesitamos, cuando ha llegado a nosotros; imperfecto [*atelés*], a su vez, aquello por lo cual, aun cuando ha llegado a nosotros, necesitamos todavía de algo. Por ejemplo,

cuando la justicia ha llegado a nosotros, todavía necesitamos muchas cosas; en cambio, cuando ha llegado la felicidad, ya no necesitamos nada.¹⁰⁶ Por esa razón, esto es lo mejor para nosotros y esto es lo que buscamos: la felicidad. Por eso, también la presente investigación se refiere a la felicidad; y, en general, el fin de la política es el fin perfecto: la felicidad.

Finalmente, los bienes aún tienen una quinta división: pues unos están en el alma, por ejemplo, las virtudes; otros en el cuerpo, por ejemplo, la salud, la belleza, la estatura; y otros son externos, por ejemplo, la riqueza, el gobierno, la honra y los de la misma especie. Pues bien, de éstos, los mejores son los que se encuentran en el alma; y los bienes que se encuentran en el alma han sido divididos por Aristóteles en tres: en prudencia [*phronesis*], en virtud [*areté*] y en placer [*hedoné*].

La virtud, como la prudencia y el placer, se encuentra en el alma; y los bienes que se encuentran en el alma, como ha sido dicho, son los mejores. Por eso, no ha de extrañarnos que la investigación de las virtudes, de la prudencia y del placer, abarque una buena parte del presente tratado, y que el estudio del alma no sea menos necesario para el político, en cuanto constituye la sede en que residen los bienes mencionados.

De la prudencia [*phronesis*] Aristóteles habla extensamente en el capítulo 35, libro I, distinguiéndola, por los atributos que le son propios, de otros bienes que

¹⁰⁶. *Ibid.*, I, 2, 1184a 8.

también se encuentran en el alma, como la sabiduría [*sophía*], el intelecto [*noús*], la ciencia [*epistéme*] y la noción [*hypólepsis*].¹⁰⁷

Del placer [*hedoné*] hace un estudio minucioso, [II, 7, 1204a 19], partiendo de las creencias más comunes que hay en torno al placer y de la relación que guarda este movimiento sensitivo del alma con respecto a la felicidad.

De la virtud, como ya hemos visto, hace una exposición analítica por el lugar que ésta ocupa dentro del campo de los bienes existentes. En síntesis, según las anteriores divisiones, podemos afirmar que la virtud cuenta, en primer lugar, entre los bienes honorables, porque es causa de honra en aquellos que han conseguido ya su posesión; que es también elogiable, porque el elogio procede de las acciones realizadas conforme a la virtud, y que a ella obedece el hecho de que los bienes, como el gobierno, la riqueza, el vigor, la belleza y los de la misma clase, sean considerados *potenciales*, pues a causa de la virtud el hombre excelente *podría* usar estos bienes correctamente. En cuarto lugar, se añade el hecho de que las virtudes, como la justicia, la valentía, la templanza y las demás, son bienes dignos de elegir desde cualquier punto de vista y totalmente, mientras que otros bienes, como la riqueza, el vigor y la potencia no lo son en todos los aspectos ni totalmente; en quinto lugar, podemos afirmar también que, así como el fin es mejor que las cosas que conducen hacia el fin, así también la virtud es mejor que las cosas que conducen hacia la virtud, pues siempre es mejor aquello por cuya causa

¹⁰⁷ *Ibid.*, I, 35, 1196b 4.

hacemos las demás cosas; en sexto lugar, que, aun cuando la virtud sea fin, no es el fin perfecto, porque es perfecto aquello por lo que ya no necesitamos nada cuando ha llegado a nosotros, como la felicidad, e imperfecto aquello por lo que aún necesitamos muchas cosas cuando ha llegado a nosotros, como la justicia; finalmente, habría que decir, de nuevo, que la virtud, la prudencia y el placer, en cuanto se encuentran en el alma, son mejores frente a los bienes externos y a los que se encuentran en el cuerpo.

Aún podemos hablar de la virtud de otra manera, si consideramos la relación que tiene con respecto al alma.

Cuando Aristóteles habla en estos tratados de carácter práctico acerca del alma, nos advierte que la investigación acerca de ésta, aun siendo necesaria y útil en nuestra búsqueda, no demanda tanta exactitud como en los tratados que tienden sobre todo a la contemplación, sino que su estudio se extiende, en los de orden práctico, tan sólo en la medida en que su conocimiento contribuye a la consecución del objeto de investigación que les es propio;¹⁰⁸ que el político debe tratar, en cierto modo, las cosas que se refieren al alma, de la misma manera en que el oftalmólogo ha de conocer también todo el cuerpo; y tanto más, cuanto que la política es más honorable y mejor que la medicina [*timiōtēra kai beltīōn hē politikē tēs iatrikēs*], y que así como entre los médicos, los especialistas tratan muchas cosas en torno al conocimiento del cuerpo, así también el político debe contemplar acerca del alma, pero tan sólo en la medida en que

¹⁰⁸. *Ibid.*, I, 4, 1185b 1.

resulte necesario para las cosas que investiga, pues el hecho de precisar en su mayor parte, sería, como dice, más trabajoso que las cosas propuestas.¹⁰⁹

El alma es aquello con lo que vivimos. Pues, tal como dice Aristóteles, vivimos con ninguna otra cosa más que con el alma.¹¹⁰ Ahora bien, la virtud se encuentra en el alma, y tanto el alma como la virtud del alma producen lo mismo; pues así ocurre también en el caso de las artes; por ejemplo, en la arquitectura tanto el arquitecto como la virtud del arquitecto producen lo mismo; pero, en cada caso, la virtud produce bien aquello mismo de lo que es virtud; de manera que el arquitecto produce la casa, pero la virtud del arquitecto producirá una buena casa. Así pues, vivimos con el alma, de manera que a causa de la virtud del alma viviremos bien.

Por otra parte, conforme a la teoría de Aristóteles, vivir bien y actuar bien no es otra cosa que ser feliz; de manera que la felicidad y el ser feliz tienen lugar en el vivir bien. Sin embargo, el vivir bien consiste, como ha sido dicho, en vivir según las virtudes; en consecuencia, esto es el fin y la felicidad y lo mejor.

Así pues, cuando hablamos de la virtud de la misma manera en que a ella se refiere Aristóteles, hablamos sobre todo de una actividad, de una *energúeia*, que, al igual que todas las actividades, se encuentra dentro de nosotros, en el alma; y casi podemos afirmar que, aun cuando la virtud sea una posesión del alma, el fin nunca es la

¹⁰⁹. Cfr. *Ét. nic.*, I, 13, 1102a 18-26.

¹¹⁰. *Ét. mag.*, I, 4, 1184b 22.

posesión. Dice Aristóteles, por ejemplo, que, aunque el fin es doble y no simple, en algunos casos éste constituye la actividad misma y el uso. Por ejemplo, en el caso de la vista, es preferible sin duda usarla que poseerla. Pues nadie anhelaría poseer la vista, si no está a punto de ver sino de tener cerrados los ojos; de manera que el uso y la actividad de la vista son fin, siendo mejor y preferible el uso que la posesión, porque la posesión existe a causa del uso, y porque el uso y la actividad son fin [I, 3, 1184b 9].

Es evidente que la virtud es una posesión del alma; pero en el alma hay tanto posesión como uso, y ya hemos dicho que la posesión existe a causa del uso, de manera que el uso y la actividad del alma son fin. Por eso, al hablar de la felicidad, hablamos también de una actividad del alma, porque, si alguien es feliz, no creeríamos que lo es por vivir dormido durante toda su vida; y además, si el alma es la causa de la vida, pero la virtud del alma es causa de que viva bien, el hecho de que posea la virtud no tiene ninguna utilidad si pasa la vida durmiendo.

Por consiguiente, puesto que la felicidad, tal como afirma Aristóteles, en verdad es el bien mejor y es un fin en actividad, y puesto que consiste además en vivir bien, pero vivir bien es vivir según las virtudes, es evidente que, si vivimos según las virtudes, seremos felices y tendremos el bien mejor [I, 4, 1184b 36].

Por eso, la investigación de la virtud es obra de la política, porque el fin de la política es la felicidad; y la felicidad, siendo una actividad del alma, consiste en vivir bien; y vivir bien es vivir según las virtudes.

Sin embargo, al investigar acerca de la virtud dentro de la Obra de Aristóteles, hay dos cosas a cuyo estudio principalmente debemos atender, si realmente queremos ocuparnos con cierta profundidad en ella. En primer lugar, la investigación ha de referirse, como es natural, a la substancia; de modo que sea posible decir acerca de la virtud el *qué es* (*tó tí estin*). Pero también, conforme al fin de un tratado como éste, de orden práctico y político, ha de referirse, simultáneamente, a su adquisición y a la manera en que se produce.

A mi juicio, el investigar en la Obra de Aristóteles *qué es* la virtud conlleva también el investigar acerca del alma. En cambio, el investigar si es posible que la virtud llegue a nosotros o no, implica averiguar, entre otras cosas, la materia de lo voluntario y de lo involuntario, de las acciones y pasiones, del apetito y sus especies, por ejemplo, del apetito de lo placentero, del apetito de castigo y del apetito de lo bello; e investigar también lo que es por fuerza, lo que es por necesidad y lo que es por elección; y, asimismo, acerca de la deliberación.

Ahora bien, en este punto surge una dificultad. Desde la perspectiva aristotélica, es evidente que, si hacemos una investigación acerca de la virtud, nuestro fin no es saber qué es la virtud, sino el llegar a ser excelentes por causa de la virtud. Sin embargo, podría parecer a alguien que el fin de la política hoy en día es completamente diferente; pues, si se juzga, por las costumbres y expectativas que subyacen actualmente en casi todos los políticos, no sería la adquisición de la virtud, sino la obtención de fama, honra,

bienes económicos o poder, el motivo por el que casi todos aspiran a ocupar un puesto público; de modo que, juzgado así, el fin de la política según la perspectiva aristotélica, no se adecuaría a las exigencias actuales de esta ciencia, ni sería admisible la virtud como fin al que tiende la política hoy en día.

Pues bien, a esta dificultad respondo que, el hecho de que la mayoría de los políticos persiga las magistraturas públicas a causa de la ambición y de los bienes económicos, no quiere decir que el fin de la política sea diferente del de hace veintitrés siglos o más, sino que sigue siendo el mismo, aunque los hombres, con el paso del tiempo, no sean los mismos. De manera semejante, por ejemplo, el que muchos médicos persigan la ciencia médica a causa de la riqueza, no quiere decir que el fin de la medicina sea en nuestros días la riqueza, pues en todos los tiempos ha sido siempre la salud, aunque los que la practican no sean siempre los mismos. Y esto también sucede en el caso de la arquitectura, de la gimnasia y de la estrategia, pues el fin de la arquitectura siempre ha sido la casa, el de la gimnasia el vigor corporal, y el de la estrategia la victoria, aunque nada impide, por ejemplo, que algún arquitecto en particular tenga como fin la riqueza antes que la casa. Ahora bien, al hablar de los políticos, Aristóteles no se refiere a los que simplemente ocupan un cargo público, ni tampoco a los que son capaces de hablar bien de las cosas justas y convenientes, siendo incapaces de vivir bien y de actuar bien, sino tan sólo a los que son consecuentes, en los hechos, con tales cosas; pues, tal como dice en la *Ética nicomaquea* [X, 8, 1179a 19], lo verdadero en los

asuntos prácticos se juzga a partir de las obras y de la vida, pues en éstas tiene lugar lo soberano.

Así pues, volviendo a nuestra cuestión inicial, en una perspectiva general, el alma se encuentra dividida en dos partes: en la que tiene razón y en la irracional. Aunque hay virtudes que se engendran en la parte racional del alma, como la prudencia, la agudeza de juicio, la sabiduría, la facilidad de aprendizaje y la memoria,¹¹¹ puesto que son virtudes intelectuales, al investigar acerca de la virtud en el campo de la ética, no se investigan tanto éstas como las llamadas virtudes éticas, pues la *ethiké* (ética) es el arte que se refiere al *éthos* (carácter); y las virtudes que se engendran en el carácter [*éthos*], como la valentía, la justicia, la templanza, la mansedumbre y la liberalidad son llamadas éticas. Ahora bien, el carácter tiene lugar en la parte irracional del alma, de manera que estas virtudes se engendran también en la parte irracional del alma, y la presente investigación se refiere especialmente a éstas.

Otra peculiaridad del carácter y de las virtudes propias del carácter es que se predicán con respecto a una pasión. Por ejemplo, si alguien es de carácter manso y apacible, o bien de carácter irascible, lo es según su disposición correcta o incorrecta ante la ira; y si es valiente o cobarde, lo es también según su disposición ante el temor. En cambio, en las cosas que ocurren en la parte intelectual del alma no es así, pues nadie

¹¹¹. *Ét. mag.*, I, 5, 1185b 5.

es memorioso, agudo de juicio, de fácil aprendizaje, ni prudente ni sabio por su disposición ante la pasión.

Además, dice Aristóteles que la virtud se refiere a placeres y dolores, y que, en general, no es posible adquirir virtud y vicio sin dolor y sin placer, pues a causa del placer hacemos las cosas malas y a causa del dolor nos apartamos de las bellas.¹¹² Por consiguiente, si queremos averiguar cómo se produce en nosotros el carácter [*tò êthos*], conviene que conozcamos nuestras costumbres [*tâ êthê*] en relación con el placer y el dolor; pues, según sean las costumbres, resultará un carácter u otro; cosa que podemos también observar gracias a la letra que habla; pues la palabra *êthos* significa en griego *carácter*, y difiere de la palabra *êthos*, *costumbre*, precisamente en que su letra inicial es larga (eta), mientras que en *costumbre* [*êthos*], la letra inicial es breve (épsilon); de este modo, pues, y según lo indica el alargamiento de la *épsilon* en *eta*, el carácter [*êthos*], se produce gracias al alargamiento de la *costumbre* [*êthos*]; y la virtud ética [*aretê êthikê*] lo mismo que el vicio ético [*kakia êthikê*], proceden de las costumbres en relación con los placeres y dolores.¹¹³

Por otra parte, las cosas que se producen en el alma son pasiones, potencias y posesiones; pero, la virtud ética se engendra dentro del alma, de manera que la virtud ha de ser alguna de estas cosas. Pues bien, pasiones, por ejemplo, son la ira, el temor, el

¹¹². *Ibid.*, I, 6, 1185b 33.

¹¹³. *Ibid.*, I, 6, 1185b 38-1186a 2; *Cfr. Et. nic.*, II, 1, 1103a 17; *Et. eud.*, II, 2, 1220a 39.

odio, el ansia, los celos, la compasión, y, en general, aquellas a las que suele acompañarles placer y dolor. Otra manera de referirnos a la pasión, desde la teoría de Aristóteles, proviene de *Arte retórica* [II, 1, 1378a 20], en donde afirma que las pasiones son aquellas por cuya causa los hombres, cambiando, difieren frente a sus juicios, y aquellas a las que sigue dolor y placer, como la ira, la compasión, el temor y sus contrarios. Ahora bien, aunque la virtud se define también por el placer y el dolor, obviamente no es una pasión. La virtud, en efecto, se refiere a la pasión, como la valentía se refiere, por ejemplo, al temor, la mansedumbre a la ira, y la templanza al deseo. El temor es un dolor, la ira es un dolor, y el deseo es apetito de lo placentero.¹¹⁴ Esto, sin embargo, no significa que la pasión por sí misma sea buena o sea mala, pues la capacidad de temer, de airarse o de sentir deseo es natural no solo en el hombre sino también en los demás animales. Por eso, la virtud tampoco es potencia, pues, la potencia, en el campo de la ética, es la capacidad por la que podemos sentir las pasiones; por ejemplo, aquella por la que somos capaces de airarnos, de sentir compasión, de sentir dolor, etcétera; y, esta capacidad se engendra por naturaleza en el animal.

Ahora bien, si la virtud no es pasión ni potencia, pero en el alma se producen o pasiones o potencias o posesiones, necesariamente la virtud ha de ser una posesión; y son posesiones aquellas según las cuales poseemos buena o mala disposición con

¹¹⁴. *Ibid.*, I, 8, 1186a 33; *Ret.*, II, 2, 1378a 31., 5. 1382a 21 y I, 10, 1369b 15.

respecto a las pasiones.¹¹⁵ Por ejemplo, si nos airamos violentamente, poseemos mala disposición en relación con la ira; pero, si no nos airamos en las cosas en que conviene, también así poseemos mala disposición ante la ira. Por esa razón, la virtud es la mejor posesión, porque la mejor posesión es tener una disposición intermedia; esto es, ni sentir excesivo dolor ni ser completamente insensibles; de manera que el airarse correctamente y el ser manso tienen lugar en el medio entre la ira y la falta de ira. De manera semejante, por ejemplo, el atribuirse más cosas de las que existen es propio de la jactancia; y, el atribuirse menos lo es de la disimulación; en cambio, el medio entre la jactancia y la disimulación es la verdad.

En una palabra, pues, Aristóteles dice que la virtud es un medio entre el exceso y la deficiencia; y que, si la posesión es cualquiera de las dos cosas (o poseer buena o poseer mala disposición con respecto a las pasiones), la mejor posesión es no encontrarse ni ante el exceso ni ante la deficiencia, sino en el medio entre ambas pasiones; en cambio, el estar mal con respecto a ellas es estar en el exceso y en la deficiencia.

Hay que considerar, sin embargo, que hay algunas acciones y pasiones que no admiten el medio, y que han recibido su nombre juntamente con la maldad. Por ejemplo, el adulterio, el robo, el homicidio; y, entre las pasiones, la malignidad, la

¹¹⁵ *Ét. mag.*, I, 7, 1186a 9-27.

desvergüenza y la envidia.¹¹⁶ En el caso de todas éstas, como dice Aristóteles, el vicio no está en cierto exceso o deficiencia, ni tampoco admiten medio; por ejemplo: en el caso del adulterio, no es más adúltero el que corrompe a las mujeres libres, sino que tanto esto como cualquier otra cosa que envuelva un placer intemperante, sea que esté en exceso o en deficiencia, contiene lo censurable y es malo por sí mismo. De manera que nunca se acierta en tales casos, porque el error no está en el exceso y la deficiencia, sino que hacer cualquiera de estas cosas es, simplemente, errar. Por consiguiente, no es posible decir dentro de estas pasiones lo conveniente y lo inconveniente; por ejemplo, nadie podría decir que cometió adulterio a la mujer que conviene, cuando conviene y como conviene, pues tales casos en sí mismos envuelven lo censurable.

Siendo la virtud un medio entre el exceso y la deficiencia, en esta obra se investiga también qué es lo que se opone más al medio, pues, en algunos casos, es el exceso, pero en otros la deficiencia. Por ejemplo, a la valentía se opone la cobardía, que es una deficiencia, más que la temeridad, que es un exceso; en cambio, a la templanza se opone la intemperancia, que es un exceso, más que la insensibilidad de placeres, que es una deficiencia. Por otra parte, a la liberalidad se opone la avaricia, que es una deficiencia, más que la prodigalidad, que es un exceso; y, a la mansedumbre se opone la irascibilidad, que es un exceso, más que la insensibilidad de ira, que es una deficiencia.

¹¹⁶. *Ibid.* I, 8, 1186a 36-1186b 3.

Pero también es posible juzgar cuál extremo se opone más, observándolo a partir de nosotros mismos. Por ejemplo, las cosas a las cuales por naturaleza nos inclinamos más son más contrarias al medio; es así, por tanto, que por naturaleza tendemos más a ser intemperantes que ordenados, de manera que la intemperancia es más contraria a la templanza.

Finalmente, cuando decimos, a partir de la ética de Aristóteles, que la virtud es un medio entre el exceso y la deficiencia, no hay que pasar por alto que existe una doble relación de oposición, pues tanto se oponen exceso y deficiencia recíprocamente, como también cada uno de ellos se opone, a su vez, al medio. De esta manera, así como el más y el menos se oponen recíprocamente, también cada uno de ellos se opone, a su vez, a lo igual; pues lo igual es menor que el más, y mayor que el menos, así también el exceso y la deficiencia se oponen recíprocamente, y también cada uno de ellos se opone, a su vez, al medio; pues, el medio es más deficiente que el exceso y más excesivo que la deficiencia. Así también sucede en el caso de la virtud; pues, siendo de dos maneras contrarios, los pródigos suelen llamar a los liberales avaros, y los avaros a los liberales pródigos; y los temerarios acostumbran llamar a los valientes cobardes, y los cobardes a los valientes precipitados y locos.

Pues bien, hasta este punto, podemos considerar que ha sido expuesta, en general, la teoría aristotélica acerca de la virtud, pues la *Ética magna*, en toda su

primera parte, examina qué es en general la virtud y cuáles son los atributos que la acompañan.

La ética aristotélica, sin embargo, no tiene el propósito de hablar simplemente de lo general [*kathólou*], sino especialmente de lo particular [*tóu kath' hékaston*], de manera que la examinación en la *Ética magna*, tiende, a continuación, a investigar la virtud según lo particular.¹¹⁷

Conviene comenzar esta segunda parte de la investigación ética, a partir de dos planteamientos que se muestran, dentro de la teoría de Aristóteles, de una manera clara y manifiesta. Según el primer planteamiento, resulta evidente que, si la virtud es un medio entre las pasiones, aquél que quisiera adquirir buena opinión por su carácter, tendría que observar el medio entre cada una de las pasiones, pues el medio es lo mejor, y ser excelente es poseer no el exceso ni la deficiencia, sino el medio entre ambos extremos; de manera que también resulta evidente cuán trabajoso es ser excelente, pues, como dice Aristóteles, adquirir el medio en cada cosa es trabajoso y difícil, como lo es acertar en el medio del círculo, mientras que trazar una circunferencia es de cualquiera. Así también, el airarse es fácil [*rhádion*] y también lo contrario a esto; pero,

¹¹⁷. Parece oportuno considerar que la distinción entre lo general [*tó kathólou*] y lo particular [*tó kath' hékaston*] y el uso que hace Aristóteles de tales conceptos, de hecho se extiende a lo largo de toda su Obra, y que la manera en que conviene entender estas cosas se encuentra establecida en el tratado *De la interpretación* [I, 7, 17a 38], en donde dice: "...de las cosas unas son de lo general [*tá mén kathólou*] y otras de lo particular [*ta dé kath' hékaston*] (y llamo de lo general [*kathólou*] a lo que por naturaleza se predica en el caso de varias cosas, y de lo particular [*kath' hékaston*] a lo que no; por ejemplo, hombre lo es de las de lo general, pero Callias de las de lo particular".

airarse con quien conviene, cuando conviene y como conviene, es difícil [*khalepón*]. Por eso, en cada una de las pasiones, a cualquiera le es dado alcanzar lo que se encuentra en torno al medio; en cambio, aquello por lo que somos elogiados es difícil; y, por eso, lo que se encuentra en el medio y lo excelente es, naturalmente, raro.

Por otra parte, el segundo planteamiento se refiere también a la virtud, pero envuelve una dificultad cuya solución abarcaría prácticamente el resto de la investigación ética. Me refiero a la cuestión quizá más espinosa y complicada que haya que enfrentar, al penetrar en este campo de la investigación aristotélica, y por la que seríamos inclinados a creer que ni es posible que la virtud se produzca, ni que uno mismo llegue a ser excelente o malo. Casi podríamos afirmar que esta duda que se plantea en relación con la virtud se extiende a lo largo de todos los tiempos, y que no es privativa tan sólo de nuestra época, puesto que también surge en la Antigüedad, como veremos a partir de la *Ética magna*; aunque, ciertamente, hoy en día la misma duda parece plantearse, entre nosotros, con la fuerza de una convicción inquebrantable.

Una característica de la investigación aristotélica, no sólo en ética y en política sino también en todos los demás tratados, es que considera, en primer lugar, esas aporías y planteamientos aparentemente sin salida que suelen presentarse en cada materia, y nos muestra las dificultades que obstaculizan el curso de la investigación, para que demos posteriormente la solución adecuada y sea posible, de este modo, la consecución del fin que buscamos. En realidad, tal método aristotélico de considerar en

primer lugar las aporías, responde a la existencia de prejuicios particulares que impedirían que el que investiga pueda llegar hasta el final de su investigación; pues tales prejuicios operan dentro de él a manera de ataduras, y lo mantienen atado frente al objeto que busca, de modo que, en cada caso particular, conviene haber contemplado antes los nudos particulares; de lo contrario, en efecto, sería imposible desatarlos.

En primer lugar, en efecto, según nos muestra Aristóteles, cada tratado contiene aporías y encierra argumentos aparentemente sin salida, prejuicios a cuya solución conviene llegar partiendo de los razonamientos contrarios, y señalando en cada uno de aquéllos la causa del error, pues, tal y como afirma en la *Ética Eudemia* [I, 3, 1215a 6], las refutaciones de las cosas que algunos suelen discutir son, frente a sus opiniones, demostraciones de los razonamientos contrarios. Además, al proceder de esta manera, es posible conseguir aquello que se busca, pues la solución de la aporía es un descubrimiento.

Por esta razón, la *Ética magna* no evade la solución de aquel planteamiento que discute si es posible que la virtud se engendre en nosotros o no, y si es posible que alguien llegue a ser excelente o malo. Pues éste es el método que sigue Aristóteles dentro de la presente investigación; de manera que, aquí, también se aplica lo que refiere en el caso de la llamada ciencia primera [*Met.* III, 1, 995a 24-995b 4]:

“Es necesario, ante la ciencia que investigamos, que procedamos, en primer lugar, a plantear las aporías en torno a las cosas que conviene en primer lugar; y, estas cosas son cuantas algunos acerca de ellas han considerado de otra manera [...] Pero es preciso para los que anhelan, ante su obra, encontrar buena salida, el que planteen bien las aporías. Pues la buena salida, posteriormente, es solución de las aporías

planteadas anteriormente; y no es posible soltar, cuando se ignora la atadura. Sin embargo, la aporía del pensamiento indica esto con respecto a la cosa; pues, en cuanto plantea una aporía, en esta medida tiene un padecimiento próximo a los que se encuentran atados; pues en ambos casos es imposible proseguir hacia adelante. Por eso conviene haber contemplado antes todas las dificultades, tanto por estas cosas, como a causa de que los que investigan sin haber planteado en primer lugar las aporías son semejantes a los que ignoran hacia dónde conviene caminar; y, además, tampoco sabe si alguna vez ha encontrado o no lo buscado. Pues el fin, para éste, no es evidente; en cambio, para el que antes ha planteado las aporías, es evidente. Pero, además, es necesario que tenga mejor condición para juzgar el que ha oído, tal como las partes en un pleito, incluso todos los razonamientos que se discuten."

Así pues, la consideración de las aporías en este tratado es extensa, especialmente al hablar de la continencia y de la incontinencia, como habrá de mostrarse más adelante. Por el momento, sin embargo, en cuanto a la discusión acerca de la virtud, las siguientes palabras, tomadas textualmente de la *Ética magna*, [I, 9, 1187a 5-13], ponen de manifiesto el mayor obstáculo que casi todos parecemos enfrentar cuando emprendemos una investigación de esta clase:

"Por tanto, puesto que ya se ha hablado de la virtud, en seguida habrá que examinar si es posible que llegue a nosotros, o si, tal como Sócrates afirmaba, no se produce en nosotros el ser excelentes o malos. Pues, afirma, si alguien preguntara a cualquiera si anhelaría ser justo o injusto, nadie elegiría la injusticia. De manera semejante en la valentía y en la cobardía, y en las demás virtudes, siempre ¡asimismo. Ahora bien, es evidente que, si algunos son malos, no serán voluntariamente malos, de manera que es evidente que tampoco excelentes. Tal razonamiento, pues, no es verdadero".

Pues bien, según este razonamiento, tendríamos que concluir que a nadie le es dado ser excelente o malo, pues, ante la alternativa de ser justo o injusto, nadie elegiría la injusticia; de manera que, si algunos hacen las cosas injustas, no harán estas cosas voluntariamente; pero, si, por hacer las cosas injustas, son malos, no serán malos

voluntariamente, de manera que tampoco serán voluntariamente excelentes. Además, si entre las cosas injustas hay que contar el robo, el homicidio y el adulterio, puesto que nadie preferiría las cosas injustas, pero hay algunos que las hacen, es evidente que no las hacen voluntariamente, de manera que tampoco son malos voluntariamente.

Pues bien, a partir de este mismo planteamiento se podrá ver que no es involuntario, sino voluntario. Pues la ley manda realizar las cosas bellas y justas, y no permite hacer las cosas malas; además, impone castigo ante las cosas malas, cuando se hacen, y ante las cosas bellas, cuando no se hacen; ahora bien, sería absurdo que legislara sobre aquello que no está en nosotros realizar, pues los castigos se refieren a las acciones voluntarias; de manera que, según parece, el hacer tanto las acciones justas como las injustas es voluntario.

Por otra parte, los elogios y las censuras que se producen son testimonio de que es voluntario; pues en la virtud hay elogio, y en el vicio hay censura; ahora bien, el elogio y la censura no tienen lugar en las acciones involuntarias, de manera que es evidente, asimismo, que está en nosotros hacer tanto las cosas excelentes como las malas.

Hay un razonamiento, además, por el que se querría mostrar que no es voluntario. Este cuestiona por qué razón, cuando enfermamos o adquirimos una disposición vergonzosa, nadie nos censura. Sin embargo, esto no es verdadero, pues censuramos a los que se encuentran en tal condición, cuando creemos que ellos mismos

son causantes de su enfermedad o de la mala disposición de su cuerpo, en la idea de que también aquí tiene lugar lo voluntario; de manera que lo voluntario parece ocurrir, pues, en las acciones que se producen según la virtud y según el vicio.

Afirma Aristóteles, por otra parte, que la acción y el actuar no se predicán de los seres inanimados, ni tampoco de los demás seres animados excepto de los hombres; pues el hombre es generador de sus propias acciones.¹¹⁸ Ahora bien, si nuestras acciones cambian, pero las acciones se producen a partir de ciertos principios, es evidente que, puesto que nuestras acciones cambian, también cambiarán los principios a partir de los cuales realizamos éstas.

Además, el principio de la acción, sea excelente o sea mala, según lo define Aristóteles, es la elección, el anhelo y todo cuanto es según la razón.¹¹⁹ De ahí que, al cambiar nuestras acciones voluntariamente, también habrán cambiado voluntariamente la elección y el principio desde los cuales las producimos. Es evidente, de nuevo, que estará en nosotros tanto ser excelentes como malos.

Por lo anterior, ya podemos ver cuál es la importancia del tema de lo voluntario dentro de un tratado político, puesto que ser de carácter excelente parece estar también dentro de nosotros; pues, como dice Aristóteles en la *Ética nicomaquea* [III, 7, 1113b 7]: en aquellas cosas, cuyo actuar está en nosotros, también está el no actuar, y

¹¹⁸. *Ét. mag.*, I, 11, 1187b 5.

¹¹⁹. *Ét. mag.*, I, 11, 1187b 15.

en las que el no, también el sí; de manera que si el actuar, siendo bello, está en nosotros, también el no actuar, siendo vergonzoso, estará en nosotros, asimismo, si el no actuar, siendo bello, está en nosotros, también el actuar, siendo vergonzoso, estará en nosotros. Y si el actuar en las cosas bellas está en nosotros, también en las cosas vergonzosas; y de manera semejante, también, el no hacerlas. Sin embargo, en esto consistía el ser buenos y malos; estará en nosotros, por consiguiente, el ser buenos y malos. Por otro lado, el decir que "nadie es voluntariamente malvado ni involuntariamente dichoso" parece en parte falso y en parte verdadero; en efecto, nadie es dichoso involuntariamente, pero la perversidad, en cambio, es voluntaria; de no ser así, hay que discutir las cosas dichas hasta ahora, y no hay que afirmar que el hombre es principio y generador de sus acciones, tal como lo es de sus hijos.

Por otra parte, en la *Ética magna* [I, 12, 1187b 31] nos dice que lo voluntario es lo más soberano y lo más importante [*kyriōtaton*] para la virtud, de ahí que el análisis de lo voluntario resulte fundamental para quien investiga en torno a la virtud.

Si queremos hablar, en general, acerca de lo voluntario a partir de la teoría y del pensamiento aristotélicos, habremos de decir que lo voluntario es todo cuanto hacemos sin ser obligados.¹²⁰ Pero, si queremos profundizar aún más en torno a esto mismo, conviene que contemplemos las causas por las que, como afirma Aristóteles, todos hacen todas las cosas.

¹²⁰ *Ét. mag.*, I, 12, 1187b 34.

Pues bien, tal como puede averiguarse en *Arte retórica* [I, 10, 1368b 32], todos hacen todas las cosas o por causa de sí mismos o no por causa de sí mismos. De las cosas que hacen no por sí mismos unas las hacen por suerte, y otras por necesidad; de éstas últimas, unas son por fuerza y otras por naturaleza. Por otra parte, cuantas son por causa de sí mismos y causadas por ellos mismos, unas son por costumbre y otras por apetito; de éstas, unas por causa del apetito racional, y otras por el irracional. Ahora bien, el anhelo (*boulēsis*), siendo racional, es apetito de lo bueno (pues nadie anhela sino lo que cree que es bueno); los apetitos irracionales son la ira y el deseo; de manera que cuantas cosas hagan, las harán por alguna de estas siete causas: por suerte, por naturaleza, por fuerza, por costumbre, por razonamiento, por furia y por deseo.¹²¹

Al hablar, pues, de lo voluntario, es evidente que conviene hablar de las cosas que ocurren por costumbre y por apetito, pues en éstas se dividen cuantas son por causa de sí mismos. Ahora bien, puesto que todas las cosas que todos hacen por costumbre y por apetito parecen ser voluntarias, casi podríamos decir que el campo de la presente investigación se extiende, en su totalidad, hacia el estudio de lo voluntario.

En primer lugar, las cosas que suceden por costumbre son cuantas hacemos por haberlas hecho muchas veces.¹²² Sin embargo, lo que sucede por costumbre se analiza de manera simultánea a lo que suele hacerse también por apetito, de manera que,

¹²¹. Cfr. la descripción detallada acerca de cada una en *Arte retórica*, I, 10, 1369a 32.

¹²². *Idem*, 1369b 6

siguiendo el orden de la *Ética magna* [I, 12, 1187b 36], parece conveniente analizar la naturaleza del apetito y las especies de apetito existentes.

Apetito [*órexis*] es aquello según lo cual actuamos, pero, hay tres especies de apetito: anhelo [*bóulesis*], furia [*thymós*] y deseo [*epithymía*]. El anhelo es apetito de lo bello, pues anhelamos cuando creemos que algo es bello; sin embargo, por esta misma razón, es apetito de las cosas convenientes; pues, por ejemplo, si anhelamos estar sanos, anhelaremos también las cosas saludables; pues éstas son aquellas que nos convienen para producir y preservar la salud. El anhelo [*bóulesis*], por tanto, se refiere a lo bello, a lo bueno y a las cosas convenientes.¹²³

La furia [*thymós*] es apetito de venganza y se refiere a los actos vengativos [*tá timōrētiká*]; por eso podríamos afirmar que esta especie de apetito es prácticamente lo mismo que la ira [*orguē*], pues la ira, según nos dice Aristóteles en *Arte retórica* [II, 2, 1378a 31], es apetito de venganza [*órexis timorías*] acompañado de dolor, por un menosprecio manifiesto inferido hacia uno mismo o hacia algo de uno mismo, de parte de alguien a quien no concierne el menospreciar. Ahora bien, difieren la venganza y el castigo, pues el castigo [*kólasis*] es a causa del que padece, mientras que la venganza [*timoría*] es a causa del que la hace, para satisfacerse [Ret., I, 10, 1369b 12]; por eso, dice también Aristóteles [*Ibid.*, 1378b 1] que a toda ira le sigue un placer: el que

¹²³. Cfr. *Ét. nic.*, III, 3, 1111a 27 ss; 4, 1111b 10 ss; III, 15, 1119b 5 ss, y *Ret.*, I, 10, 1369a 3.

procede de la esperanza de vengarse. El deseo [*epithymía*] es apetito de lo placentero, pues por el deseo se hacen cuantas cosas se manifiestan placenteras.

De esta manera, puesto que actuamos por anhelo o por furia o por deseo, conviene observar si es voluntario el actuar según tales especies de apetito.

En primer lugar, las acciones que se realizan según el deseo [*epithymía*] no parecerían involuntarias. Pues, como dice Aristóteles, cuantas no hacemos voluntariamente, las hacemos siendo obligados; ahora bien, a todas aquellas que hacemos siendo obligados les sigue dolor; pero, a las que hacemos por deseo les acompaña placer; de manera que, al menos así, las cosas hechas por deseo, no parecerán involuntarias sino voluntarias.

Sin embargo, aquí se presenta de nuevo otra aporía, procedente del razonamiento al que da lugar la incontinencia. En efecto, afirma que nadie hace voluntariamente las cosas malas sabiendo que son malas; sin embargo, afirma que, sin duda, el incontinente, sabiendo que estas cosas son malas, actúa, y, sin duda, actúa por deseo; por consiguiente, no es voluntariamente; y, por consiguiente, lo hace siendo obligado.

Pues bien, ante un razonamiento de esta clase habrá de oponerse el mismo razonamiento establecido en torno al deseo: pues, si es por deseo, entonces no es por necesidad, puesto que al deseo le acompaña placer, y las cosas que se hacen por placer no son por necesidad.

Además, también será evidente que el incontinente actúa voluntariamente mediante el ejemplo de la injusticia, pues los que cometen injusticia, cometen injusticia voluntariamente. Así pues, si los incontinentes son injustos y cometen injusticia, también actuarán voluntariamente en las cosas que tienen lugar por su incontinencia.

Sin embargo, de nuevo se opone otro razonamiento semejante, que afirma que no es voluntario. En efecto, el continente hace voluntariamente las cosas que practica conforme a su continencia, pues es elogiado, y los elogios se refieren a las acciones voluntarias. Pero, si es voluntario lo que se practica por el deseo, será involuntario lo que se practica contra el deseo. Ahora bien, el continente actúa contra su deseo, de manera que el continente no será voluntariamente continente. Pero, con todo, no parece ser así; por consiguiente, tampoco es voluntario lo que se practica por el deseo.

Por otra parte, puesto que en las cosas que se hacen conforme a la furia [*thymós*] hay también continencia e incontinencia, también a ella se adaptan los mismos razonamientos mencionados con respecto al deseo [*epithymía*], de manera que producen aporía.

En cuanto al anhelo [*bóulēsis*], al menos en el caso de los incontinentes, parece ocurrir algo semejante, pues los incontinentes anhelan aquellas cosas hacia las cuales se impulsan; por consiguiente, los incontinentes hacen las cosas malas anhelándolas; pero, sin duda, nadie hace voluntariamente las cosas malas sabiendo que son malas. Ahora bien, el incontinente sabiendo que las cosas malas son malas, actúa anhelándolas; por

consiguiente, no es voluntariamente, ni el anhelo, por tanto, es voluntario. Sin embargo, este razonamiento elimina la incontinencia y al incontinente. Pues, si su actuar no es voluntario, entonces tampoco es censurado; no obstante, el incontinente es censurado, de manera que actúa voluntariamente, y el anhelo, por consiguiente, también es voluntario.

Al hablar acerca de lo voluntario, estos razonamientos, pues, procedentes de la incontinencia, producen aporía y manifiestan contrariedad; por eso, la investigación aristotélica en torno a esta materia avanza todavía hacia un mayor esclarecimiento.

A continuación, entonces, conforme al método que encontramos en la *Ética magna*, se sigue hablar de lo involuntario, de lo que se hace por fuerza y por necesidad, y de lo que se hace por elección y por deliberación. La examinación de estas materias, aun siendo de manera general, tenderá a esclarecer también, en cierto modo, la relación entre lo voluntario y la virtud.

Lo involuntario, en efecto, es lo que se hace por fuerza o por necesidad, pues lo voluntario es lo que hacemos sin ser forzados y sin ser obligados. Ahora bien, lo forzado es aquello que se produce por una causa externa, ajena a los que actúan o a los que padecen, sin que éstos contribuyan en nada; por ejemplo, sucede lo forzado, cuando el viento o algunos hombres, a causa de su poder, los arrastran hacia algún lado.¹²⁴ Por otra parte, lo forzado también tiene lugar en los seres inanimados, de manera que

¹²⁴. Estos ejemplos proceden de *Et. nic.*, III, I, 1110a 1.

también puede ser ilustrado en estos casos. Por ejemplo, el lugar propio que la naturaleza ha asignado al fuego es el arriba, y a la tierra, el abajo; pero, aun así, la piedra puede ser forzada a ser llevada hacia arriba y el fuego hacia abajo. En estos casos, pues, y en los demás semejantes, conforme a la teoría y al pensamiento aristotélicos, diremos que son forzados a hacer lo que hacen, tan sólo aquellos en quienes la causa de que actúen contra naturaleza o contra lo que anhelan sea externa; y que no son forzados aquellos en los que la causa está en ellos mismos; pues, de otro modo, el incontinente podría no afirmar que él es malo, argumentando que él es forzado por el deseo (*epithymía*) a practicar las cosas malas. Así pues, tal como lo define Aristóteles, lo forzado es aquello en lo que la causa que los fuerza a actuar es externa; de manera que lo forzado no tiene lugar en aquellos en los que la causa es interna.

Ahora bien, lo involuntario es, también, lo que se hace por necesidad; y lo que se hace por necesidad tan sólo se refiere, como dice Aristóteles, a los hechos externos. Absurdo sería, en efecto, que alguien argumentara que, habiendo sido arrastrado por el placer, tuvo necesidad de seducir a la mujer de su amigo; pues lo necesario y la necesidad no se predicán de todos los casos ni totalmente: se refieren tan sólo a los hechos externos; por ejemplo, es como cuando alguien tuvo necesidad de vender sus bienes, pues, aunque sabía que dañaría a su familia, de no hacerlo, el daño habría sido aún mayor.¹²⁵

¹²⁵ El ejemplo exacto que nos da Aristóteles es el siguiente: "cuando alguien causó un daño al verse en la necesidad, por los hechos, de recibir otra cosa mayor, por ejemplo, tuvo necesidad de correr con ímpetu

Así pues, lo involuntario se produce por una causa externa, sin que contribuya en absoluto el que padece, y se refiere también a los hechos externos; pues, tal como ha sido dicho, involuntario es lo que se produce o por fuerza o por necesidad.

Es evidente, por otra parte, que lo involuntario también se produce sin pensamiento; pues, cuando alguien golpea o mata sin haber premeditado nada, afirmamos que lo hizo involuntariamente, en la idea de que lo voluntario se acompaña de pensamiento.

Por lo demás, una mayor precisión acerca de lo voluntario, demanda todavía un detenido análisis en torno a la elección, pues la elección pertenece al campo de lo voluntario, aunque no todo lo voluntario se hace por elección. Además el estudio sobre la elección es tan fundamental en un tratado de política, que pasar por alto su examinación, sería lo mismo que omitir la investigación acerca de la acción. Según nuestra perspectiva, investigamos, en efecto, acerca de las acciones políticas, pero la elección, según palabras de Aristóteles, es el principio de la acción; de modo que resulta evidente que, antes de hablar de las acciones, conviene hablar, en primer lugar, acerca de la elección.

hacia el campo; pues, de otra manera habría encontrado destruidas todas las cosas que allí tenía". *Ét. mag.*, I, 15, 1188b 22.

El método por el que nos conduce Aristóteles al hablar de la elección en esta obra, discrimina, como es habitual, primeramente lo que no es, puesto que, como ya se ha visto, es posible que alguien crea que es lo que no es.¹²⁶

Pues bien, la elección [*proairesis*] no puede ser apetito [*órexis*], pues el apetito se produce también en los demás animales, mientras que la elección no se produce en todos. La elección, en efecto, se acompaña de razonamiento, pero el razonamiento no existe en ninguno de los demás animales. Por consiguiente, la elección no es apetito; sin embargo, tampoco es anhelo [*boulêsis*], pues, aunque el anhelo es apetito de lo bello, anhelamos también cosas imposibles, por ejemplo, ser inmortales; pero no lo elegimos. Además, el anhelo se refiere a los fines, mientras que la elección atañe a los medios que conducen al fin; por ejemplo, no elegimos estar sanos, sino los medios que nos procuran la salud: correr o dar un paseo. De manera que no son lo mismo la elección y el anhelo.

Pero, además, la elección tampoco es opinión [*dóxa*] o pensamiento [*diánoia*]; pues el hecho de que opinemos o pensemos algo no quiere decir que también loelijamos. Por ejemplo, dice Aristóteles, a veces opinamos muchas cosas acerca de la India y no por eso las elegimos; pues elegimos tan sólo aquellas que está en nosotros hacer y no hacer.

Ahora bien, la elección [*proairesis*] ciertamente no es ninguna de estas cosas, pero sí resulta de la mezcla de algunas de ellas, como podremos averiguarlo mediante la

¹²⁶ *Ibid.* 1, 17, 1189a 1 ss.

examinación del nombre mismo. En efecto, elegimos [*pro-airóumetha*] cuando tomamos [*hairóumetha*] una cosa antes [*pró*] que otra, pues elegir [*pro-airéisthai*] significa tomar [*hairéisthai*] una cosa antes [*pró*] que otra; de manera que la elección es apropiada cuando tomamos [*hairóumetha*] lo mejor antes [*pró*] que lo peor.¹²⁷ Por eso es necesario que, antes de elegir, hayamos pensado y deliberado acerca de los bienes que conducen hacia el fin; pues antes de haber preferido alguno entre varios bienes, ha tenido lugar un proceso deliberativo. De manera que la elección se acompaña de razonamiento, de pensamiento y deliberación, y se refiere a las cosas que, estando en nosotros hacer y no hacer, nos conducen hacia el fin.

Dice Aristóteles, también, que la elección es un apetito deliberativo [*órexís bouleutiké*], a causa del impulso que nos mueve a actuar, y del pensamiento que le antecede. Pues actuamos según la elección, cuando hacemos algo movidos por un impulso para actuar, después de haberlo pensado. Por causa del impulso [*horné*] para actuar, la elección es, en efecto, apetito [*órexís*]; pero, por causa del pensamiento [*dianoia*], es de carácter deliberativo [*bouleutiké*].¹²⁸

Pues bien, aquí podemos ver que lo voluntario no es lo mismo que la elección; pues el hecho de que hagamos muchas cosas voluntariamente no quiere decir que hayamos pensado y deliberado antes acerca de ellas; por ejemplo, nos sentamos o nos

¹²⁷. *Idem*, 1189a 12.

¹²⁸. *Cfr. Ét. mag.*, I, 17, 1189a 28.

ponemos de pie o hacemos muchas cosas, y las hacemos voluntariamente, aunque no pensemos ni deliberemos antes sobre ellas; de manera que no todo lo voluntario es elegido, pero todo lo elegido sí es voluntario.

Por consiguiente, si la elección se manifiesta como algo voluntario, sobre todo ha de ser aquello que previamente ha sido deliberado, pues, antes de elegir hay razonamiento y pensamiento [*Ética nicomaquea* III, 4, 1112a 15]. Por otra parte, la elección ocurre en los hechos prácticos, en efecto, pero tan sólo en aquellos cuyo principio de realización está dentro de nosotros, pues elegimos cuando está en nosotros actuar y no actuar, y ya sea de una manera o de otra; de modo que la deliberación se refiere sobre todo, como dice Aristóteles, al *cómo conviene* [*tó pòs deî*], pues no siempre es de la misma manera, ni tampoco, en el campo de las acciones, hay principios definidos; de manera que si así conviene para mí, para ti quizá no convenga; y si ahora conviene, quizá mañana no.

Por consiguiente, el *cómo conviene*, dentro del campo de los asuntos prácticos, es indefinido; pues las acciones caen en la esfera de lo particular, y, el *cómo conviene* actuar ya no es lo mismo para uno que para otro. Por esa razón, cuando hay error al deliberar, el error procede de nosotros mismos, y proviene del pensamiento, pues, tal como dice Aristóteles, no se delibera sobre aquellas cosas cuyo error no está en el pensamiento [*Ética magna* I, 17, 1189b 23].

Nadie delibera, en efecto, sobre las cosas en las que hay principios ya definidos, como en el caso de las ciencias. Por ejemplo, puesto que en la ciencia gramatical se encuentra ya definido cómo conviene escribir el nombre Arquileo, nadie delibera acerca de cómo conviene escribirlo, pues esto se encuentra ya establecido; en cambio, si deliberamos sobre las cosas que pueden ser de una manera o de otra, y que está en nuestras manos el hacerlas o no hacerlas; de manera que, si erramos en la deliberación, el error está en el pensamiento; ahora bien, si nos equivocamos al escribir el nombre Arquileo, el error no está en el pensamiento sino en el acto de escribir; pues el cómo conviene se encuentra ya determinado, en este caso, por la ciencia gramatical. Así pues, deliberamos tan sólo sobre las cosas cuyo error está en el pensamiento.¹²⁹

Además, hay que añadir que el error no es simple sino doble, pues tiene lugar tanto en el exceso como en la deficiencia, y somos llevados hacia cada uno de estos extremos por el placer y el dolor. Pues, por causa del placer, hacemos las cosas malas, y por causa del dolor, huimos de las bellas.¹³⁰

Así pues, tales son las cosas que había que mencionar, en general, al hablar de lo voluntario y de la virtud según la teoría y el pensamiento aristotélicos. Por lo que aún resta, a continuación presentaré de manera muy esquemática las virtudes y los vicios

¹²⁹. *Idem*, 1189b 23.

¹³⁰. *Idem*, 1189b 30.

que se analizan dentro de la *Ética magna*, indicando en cada caso qué es y las cosas a las que se refiere cada uno de estos hábitos.

A manera de guía, el siguiente listado muestra cada virtud junto a los vicios correspondientes, el exceso y la deficiencia, según el orden en que Aristóteles expone cada una de ellas:

<i>DEFICIENCIA</i>	<i>VIRTUD</i>	<i>EXCESO</i>
Cobardía	Valentía	Temeridad
Insensibilidad de placeres	Templanza	Intemperancia
Insensibilidad de ira	Mansedumbre	Irascibilidad
Avaricia	Liberalidad	Prodigalidad
Pusilanimidad	Magnanimidad	Vanidad
Mezquindad	Magnificencia	Ostentación
Malevolencia	Justa indignación	Envidia
Complacencia	Dignidad	Autocomplacencia
Desvergüenza	Vergüenza	Timidez
Rusticidad	Ingenio o eutrapelia	Bufonería
Enemistad	Amistad	Adulación
Disimulación	Verdad	Jactancia
Pérdida	Justicia	Codicia

La valentía se halla situada hacia el medio de la cobardía y la temeridad, y se refiere a los temores y a los arrojios.¹³¹ Sin embargo, no es valiente el que soporta toda clase de temores, ni cobarde el que teme cualquier cosa, pues la valentía, la cobardía y la

¹³¹. *Ibid.*, I, 20, 21, 1190b 9 ss.

temeridad se refieren a las cosas que la mayoría o todos los hombres temen. Por ejemplo, el que no siente temor ante la infamia no es valiente sino un desvergonzado; y el que siente excesivo temor, cuando habla, no es cobarde sino tímido. Tampoco es valiente el que no teme las enfermedades ni cobarde el que las teme, pues la valentía no se refiere a tal clase de temores o de arrojos; se refiere, como ya se dijo, a los que suelen padecer la mayoría de los hombres; aunque, por otra parte, si no padeciera ningún temor de esta clase no sería valiente, sino temerario. Pues el valiente no es el que no teme nada, en tal caso, como afirma Aristóteles, la piedra y los demás seres inanimados serían valientes, sino el que se impulsa hacia el peligro a causa de lo bello y siente temor, en efecto, pero lo soporta.

Además, la valentía no se da en toda circunstancia ni en cualquier tiempo, sino cuando los temores y los peligros están a punto de ocurrir, pues, cuando alguien siente arrojito ante un peligro que habrá de ocurrir en diez años, no es valiente.

Es valiente, pues, el que, impulsado por su razón, siente arrojito ante el peligro y actúa por una causa bella; cobarde, en cambio, el que no actúa ni aun cuando está ante una causa bella; y temerario, el que carece de temor y se arroja a cualquier clase de peligro, a causa de lo que no conviene.

La templanza es un medio entre la intemperancia y la insensibilidad, y se refiere a los placeres y dolores, pero no a los de cualquier clase.¹³² Por ejemplo, no llamamos

¹³² *Ib.*, I, 22, 1191a 37 ss.

intemperantes sino charlatanes a los que gozan y pasan los días hablando en vano sobre cualquier cosa, ni a los que sienten dolor en relación con los bienes económicos o con sus amistades, pues la templanza se refiere a los placeres corporales, pero no a todos, sino tan sólo a los del tacto y el gusto; y éstos son los del alimento, de la bebida y del sexo. En efecto, si alguien siente placer al contemplar una pintura o una estatua, no es intemperante, ni lo es tampoco en relación con el oído, por alegrarse excesivamente en ciertas melodías o cuentos; ni templado por escuchar en estos casos como conviene. Sin embargo, tampoco se refiere al olfato, excepto por accidente; pues los intemperantes sienten excesivo placer con los olores de perfumes y banquetes, a causa de que en ellos se produce, a través de estos olores, la rememoración de los objetos que desean. Ahora bien, en los demás animales tampoco hay placer con respecto a la vista, al oído y al olfato, excepto por accidente; pues el león se alegra ante la presa no porque la ve, sino porque tendrá alimento, ni tampoco se regocija porque oye su bramido, sino por su comida; de manera semejante, los perros no se alegran por el olor de la carne, sino por su devoración. Así pues, la intemperancia se refiere a los placeres del tacto y del gusto. Pero, con todo, el templado no es el que se encuentra dispuesto, en relación con estos placeres, de tal modo que no los padezca en absoluto, pues en tal caso sería insensible, sino tan sólo el que es capaz de padecerlos, por una parte, pero, por otra, no es arrastrado por ellos, ni los goza al punto de que haga de todo lo demás actividades secundarias. Ahora bien, puesto que el fin de la virtud es lo bello, el que se aparta del

exceso de tales placeres por temor o por algo semejante, no es templado, sino tan sólo el que actúa por causa de lo bello. La templanza, en efecto, no se predica de los demás animales, excepto del hombre, pues sólo en éste existe la razón con la que examina y elige a causa de lo bello.

La mansedumbre, por su parte, está en medio de la irascibilidad y la incapacidad de ira.¹³³ Es irascible, en efecto, el que siente ira contra cualquiera, violentamente o la mayoría de las veces, e insensible al dolor e incapaz de ira el que se encuentra en tal disposición que no se aira nunca con nadie. La mansedumbre, por su parte, es la virtud por la que el hombre manso actúa, en relación con la ira, ante quien conviene, como conviene y cuando conviene, sin excederse, como el irascible, y sin ser deficiente, como el insensible. Por eso, es elogiado el hombre manso y censurados tanto el irascible como el deficiente en ira, pues aquel tiene una disposición intermedia, mientras que, de éstos, el uno vive según el exceso, y el otro según la deficiencia.

La liberalidad es una virtud situada entre la prodigalidad y la avaricia, y se refiere, al igual que estas pasiones, al uso y al gasto de los bienes económicos.¹³⁴ El pródigo, en efecto, es el que gasta en lo que no conviene, más de lo que conviene y cuando no conviene; en cambio, el avaro es el que no gasta en lo que conviene ni cuando conviene ni cuando conviene. Ambos se oponen mutuamente, como el exceso y la

¹³³. *Idem*, 23, 1191b 24 ss.

¹³⁴. *Idem*, 24, 25, 1191b 39-1192a 20.

deficiencia, pues el pródigo se excede en los gastos y el avaro se queda en la deficiencia. Ambos yerran, por tanto, y caen dentro de lo censurable. El uno, porque gasta como si hubiera de morir mañana, el otro, porque adquiere como si hubiera de ser eterno. Ambos, por consiguiente, son contrarios al hombre liberal, tal como se oponen los extremos al medio, pues el hombre liberal no gasta en cualquier cosa ni más de lo conveniente, como el pródigo; ni tampoco hace como el avaro, pues gasta cuando conviene, y no menos de lo que conviene, de tal manera que parece ante los pródigos, avaro, y ante los avaros, pródigo.

La magnanimidad es la virtud situada entre la vanidad y la pusilanimidad y se refiere a los grandes honores, a los que proceden de los hombres excelentes, no a los que provienen de la multitud, pues los excelentes, porque saben y juzgan, honran correctamente a quien es digno de honor. Pues bien, los que, aun siendo muy despreciables y malvados, se juzgan dignos a sí mismos de grandes honores, y creen que es necesario que les tributen honra, son vanos; mientras que son pusilánimes los que se juzgan dignos de honores inferiores a los que a ellos convienen. El magnánimo, por consiguiente, es el que no se juzga digno de una honra inferior a la que a él conviene, ni de mayor de la que él es digno.¹³⁵

La magnificencia, por su parte, se encuentra en medio de la ostentación y la mezquindad, y se refiere a los gastos hechos con grandeza en la oportunidad

¹³⁵ *Idem*, 26, 1192a 21, ss.

conveniente. Por ejemplo, si conviene que alguien coopere tan sólo con una parte, pero gasta como en un banquete de matrimonio, es ostentoso; pues, aun cuando no conviene, exhibe su propia opulencia; por el contrario, si hace un gasto deficiente cuando la ocasión demanda dignidad y grandeza en el gasto, es mezquino. Ahora bien, el magnífico es el que se encuentra en el medio entre el exceso y la deficiencia, pues es elogiado porque realiza los gastos convenientes en la ocasión que conviene.

Aristóteles afirma, además, que la aplicación que hacemos extensivamente de la magnificencia hacia otros campos es sólo metafórica; pues, si decimos "caminó magníficamente", no empleamos su sentido propio, porque la magnificencia no existe en estos casos, sino en aquéllos.¹³⁶

La justa indignación es el medio entre la envidia y la malevolencia, y se refiere a los bienes que proceden de la suerte. Si alguien, por ejemplo, siente dolor por los bienes que por suerte han caído en alguien digno de hacer el bien o no, es envidioso. De manera semejante, si se alegra porque alguien hace el mal a otro, ya sea digno o indigno, es malevolente. Ahora bien, el que se indigna justamente, puesto que es elogiado, es un medio entre ambos extremos, pues no es como el envidioso ni como el malevolente. Es el que siente dolor, en efecto, con respecto a los bienes que caen por

¹³⁶. *Idem*, 27, 1192a 37 ss.

suerte en quien es indigno; y sentirá dolor, sin duda, si mira a alguien que es indigno haciendo el mal.¹³⁷

La dignidad es una virtud situada entre la autocomplacencia y la complacencia, y se refiere a los encuentros y conversaciones. El que ni conversa ni se encuentra con nadie, porque se complace él consigo mismo, es autocomplaciente; en cambio, el que se encuentra con todos, en cualquier reunión y siempre, es complaciente. De éstos, en efecto, ni uno ni otro es elogiado. El digno, en cambio, puesto que es el medio entre éstos, ha de ser elogiado; pues ni se dirige a todos, sino a los dignos; ni tampoco no se dirige a nadie, sino tan solo a estos mismos.¹³⁸

La vergüenza se encuentra en medio de la desvergüenza y la timidez, y se refiere a las acciones y a las palabras. El desvergonzado, en efecto, es el que habla en toda ocasión, ante cualquiera y hace lo que se le ocurre; mientras que el tímido, por el contrario, habla y actúa con precaución en todas las cosas y ante cualquiera. El vergonzoso, por consiguiente, es cierto medio entre éstos, pues no hablará ni actuará, como el desvergonzado, en todas las cosas, lo que se le ocurra en cualquier momento; ni será, como el tímido, totalmente inactivo y precavido en todas las cosas, pues actuará y dirá las cosas que conviene, en donde conviene y cuando conviene.¹³⁹

¹³⁷. *Id.*, 28, 1192b 18 ss.

¹³⁸. *Id.*, 29, 1192b 30 ss.

¹³⁹. *Id.*, 30, 1193a 1 ss.

La eutrapelia o ingenio es una virtud situada entre la bufonería y la rusticidad, y se refiere a las bromas. El bufón, en efecto, cree que conviene bromear en todas las cosas absolutamente, mientras que el rústico no quiere bromear ni que le bromeen; por el contrario, siente furia. Sin embargo, el eutrapélico o ingenioso no bromea con todos ni en todas las cosas, pero tampoco es como el rústico, pues, siendo capaz de bromear armoniosamente, también soporta cuando es objeto de broma.¹⁴⁰

La amistad es un hábito medio situado entre los vicios de la adulación y la enemistad, y se refiere a las acciones y palabras. El adulador es el que atribuye más cosas de las que existen en realidad, por la esperanza de un provecho; mientras que el enemigo, por causa de la hostilidad, niega incluso los bienes que existen. Ambos, por supuesto, se oponen al medio, pues el amigo, puesto que es elogiado, no atribuye más de las cosas que existen y no elogia las inconvenientes; ahora bien, tampoco minimiza ni se opone más allá de lo justo.¹⁴¹

La verdad está entre la disimulación y la jactancia, y se refiere a las palabras que conforman a uno mismo. El jactancioso, por ejemplo, es aquel que finge que posee más de lo que en realidad hay en él, y que sabe las cosas que no sabe. El disimulado, por el contrario, finge que posee menos de lo que en realidad hay en él, y no afirma lo que sabe, pues oculta su saber. El hombre verdadero, en cambio, puesto que no es ni como

¹⁴⁰. *Id.* 31, 1193a 11 ss.

¹⁴¹. *Id.* 32, 1193a 20 ss.

uno ni como otro, no aparenta más ni menos de lo que hay en él, pues lo que en él mismo hay, eso mismo dice que él es y que él sabe.¹⁴²

La justicia es una virtud situada entre la codicia y la pérdida, y se refiere a los bienes propios y a los ajenos. El codicioso, en efecto, es el que desea obtener ganancia de todos los bienes, especialmente de los ajenos, y el perdidoso, por el contrario, el que no busca sacar provecho ni aun de los que son propios. Es evidente, de esta manera, que ambos se oponen al hombre justo, pues el que es justo no busca obtener provecho de los bienes ajenos, como el codicioso, ni tampoco deja de beneficiarse de los bienes propios, como el perdidoso.

Además, la justicia está situada entre lo más y lo menos, pues lo justo es lo igual, y lo igual es el medio entre lo más y lo menos. De este modo, por consiguiente, resulta que lo injusto es de dos maneras y lo justo de una sola, pues lo injusto ocurre tanto si alguien tiene más de las cosas que le corresponden, como si posee menos de las que le tocan; lo justo, en cambio, cuando alguien tiene solamente las cosas que le pertenecen.¹⁴³

Tales son aquellas posesiones, buenas y malas, a partir de las cuales la *Ética magna* nos permite averiguar el carácter de los hombres, según la disposición que éstos guardan en relación con las pasiones. En todos los hábitos y posesiones de esta clase, ya

¹⁴². *Id.*, 33, 1193a 28 ss.

¹⁴³. *Id.*, 34, 1193a 39 ss.

sean virtudes o vicios, la razón y las pasiones guardan una relación idéntica y se impulsan de manera semejante hacia las mismas cosas. Por ejemplo, en el caso de la templanza, el templado es aquel en el cual el deseo se impulsa hacia las mismas cosas hacia las que dirige la razón; y el intemperante, aun siendo contrario a éste, es aquel en el cual la razón también se impulsa hacia las cosas hacia las que lo conduce su deseo. El templado, sin embargo, es el que desea lo que conviene, como conviene, cuando conviene, y según todas las demás circunstancias, y el mismo que actúa de esta manera a causa de lo bello; en cambio, el intemperante es aquel que desea practicar las cosas malas, estando su razón en consonancia. ¿Quién es, por tanto, el intemperante? Pues bien, es el que tiene eclipsada su razón. Pues, alguien que roba o mata o hace cualquier cosa semejante estando su razón de común acuerdo, tiene obnubilada necesariamente su razón.

Ahora bien, ciertamente en la continencia y en la incontinencia no sucede como en los hábitos anteriores, pues la razón y las pasiones se contrarían mutuamente y se impulsan hacia las cosas contrarias. Por eso, en la ética aristotélica investigamos y analizamos tales hábitos por separado, para diferenciarlos, a causa de su naturaleza, de los que han sido ya mencionados. La precisión con que la *Ética magna* nos muestra el tratamiento en torno a ellos, siendo en realidad la misma que encontramos en las otras dos éticas, no sólo nos permite establecer con suficiente exactitud las diferencias que presentan entre sí ambos caracteres, sino también las peculiaridades por las que éstos,

continente e incontinente, han de ser diferenciados respectivamente del templado y del intemperante.

Ya he manifestado antes por qué, cuando abordamos el estudio de cualquier materia dentro del campo de la investigación aristotélica, nos encontramos con el planteamiento de aporías y de argumentos aparentemente sin salida, y por qué razón, especialmente al emprender el análisis del continente y del incontinente, la ética aristotélica establece, en primer orden, los razonamientos que han de producir dificultad, dando por hecho que el lector aleja ciertos nudos o ataduras sin cuyo reconocimiento y resolución no sería posible proseguir hacia el objeto que se busca.

Así pues, a continuación presentare los razonamientos que producen contrariedad acerca de la incontinencia y de la continencia, analizando, tal como se hace en la *Ética magna*, las ataduras comunes que impedirían proseguir la investigación del carácter, de los hábitos y las costumbres dentro de la vida política.

Antes, sin embargo, con el fin de establecer la importancia que conviene conferir a esta materia, sea por el lugar que por sí misma ocupa dentro del campo de la investigación ética, sea por la evidente relación que refleja entre la ética y áreas del conocimiento hoy en día análogas, pero conocidas con otra denominación, he juzgado oportuno referir una tesis establecida por Patricio Marcos, según la cual, la ética aristotélica no sólo es comparable al psicoanálisis moderno, sino que contiene un saber

científico superior al redescubierto por Freud y perfeccionado por Lacan.¹⁴⁴ Entre otras analogías, en particular establece aquella que permite relacionar, al mismo tiempo, aspectos de la ética y la política aristotélicas con el psicoanálisis moderno, mediante el uso de categorías como la intemperancia, incontinencia y continencia, por una parte, en cuanto hábitos equivalentes al dominio y al carácter despótico propios de un amo, y por otra, en cuanto desviaciones análogas a la psicosis, perversión y neurosis, según cierta terminología del psicoanálisis:

"Queda así claro que la cuestión de cómo el que sabe puede actuar en sentido contrario al de su saber, no se plantea en el caso del intemperante, sino para el incontinente, del que Sócrates es ilustración mayor y documentada por los testimonios de uno de sus discípulos, Jenofonte. De ahí que, a pesar de que Lacan confunda ambas etiologías --como confundir la distinción establecida por él mismo entre forclusión y represión en tanto mecanismos diferenciales de la psicosis y la neurosis--, una cosa es la intemperancia, *akolasía*, análoga a lo que hoy se denomina psicosis, otra muy distinta la *akrasía*, incontinencia, correspondiente a la perversión en la etiología moderna. [...] Añadamos una cosa más [...] la definición más radical que Aristóteles ofrece sobre el amo no es otra que la esencia misma del intemperante, *akólastos*. Se trata de un déspota afectado de bestialismo, absolutamente destruido en tanto ser humano, siendo la intemperancia la que lo define como amo. [...]

La *Ética a Nicómaco* no para ahí. Habla también de otras especies de amos forzosos; digo, de otras clases de locos. Así, habla de un carácter menos radical y destruido que el intemperante, el *akratés* o incontinente, el perverso de nuestros días, quien no obstante saber también yerra.

En fin, además de estas dos definiciones del déspota, está la del tirano menos peor, el *enkratés* o continente --asimilable al neurótico de nuestros días--, quien es designado así porque a diferencia del incontinente cuenta con cierta capacidad de contención, represión o control sobre sus deseos."¹⁴⁵

¹⁴⁴ Patricio Marcos, *Psicoanálisis antiguo y moderno*, México, Siglo XXI, 1993, (*Psicología y psicoanálisis*), p. 50.

¹⁴⁵. *Ibid.*, pp.143-145.

Si hemos de advertir, pues, la importancia que posee nuestra investigación sobre la incontinencia y continencia por el lugar que Aristóteles confiere a esta materia en el tratado de ética, por una parte, y, por otra, por la actualidad que podemos también descubrir en ellas, gracias a un análisis comparativo en relación con lo que en psicoanálisis correspondería respectivamente a la perversión y a la neurosis, conviene también advertir que, de conformidad con la misma tesis de Patricio Marcos, hay una diferencia substancial entre el lugar que ocupan continencia e incontinencia dentro del campo de la ética aristotélica, y el lugar que ocupan las neurosis y perversiones en el campo de la teoría psicoanalítica. En general, el estudio de las neurosis y perversiones constituye, con las psicosis, prácticamente toda la investigación en la teoría y en la clínica psicoanalíticas; la enfermedad y la locura, en efecto, son el punto de partida y el campo en el que se desenvuelve el psicoanálisis hoy en día; pues en nuestra época, según la misma teoría psicoanalítica y no sin verosimilitud, los hombres son psicóticos o perversos o, en el mejor de los casos, neuróticos. La ética aristotélica, en cambio, analiza continencia, incontinencia e intemperancia, sólo como una parte en su campo de investigación. La enfermedad, la locura y el vicio, en efecto, no constituyen, dentro de la investigación ética, el punto de partida ni lo más importante; pues en ella establece Aristóteles como principio la salud, la prudencia y la virtud, y contempla, a partir de éstas, los vicios y desviaciones de la naturaleza humana. De ahí, pues, que un hombre templado, manso, magnánimo, situado en la virtud, juzgará quizá tales disposiciones

mórbidas como un apéndice del tratado de ética, por más que hoy en día, sin duda los hábitos más extendidos correspondan a la incontinencia y a la intemperancia, y el hábito de la continencia, aun siendo absurdo y mórbido, suela pasar frente a los otros, como un estado de salud ordinario. En conclusión, la ética aristotélica establece el carácter patológico de estos tres hábitos y posesiones que se refieren al apetito de lo placentero, y considera que la intemperancia es el grado extremo de la enfermedad, la continencia, el hábito menos malo, y la incontinencia, una de las más fuertes ataduras que inhabilita para actuar en los asuntos políticos.

b) La injusticia y la incontinencia: ataduras e impedimentos para la vida política

Entre todas las virtudes éticas, la que parece mostrar primero y más claramente su naturaleza política aun antes que la templanza o que la valentía, es, sin duda, la justicia. Un hombre político, en efecto, acaso podría no mostrar ante los demás sus apetitos y deseos de una manera evidente, reservando para sí mismo también el conocimiento de sus temores y arrojos, pero nunca podría ocultar, al desempeñar un cargo público y a través de sus acciones, si es en realidad justo o, por el contrario, injusto. La justicia, en efecto, tal como afirma Aristóteles, es la única de las virtudes que parece ser un bien ajeno, porque es para otro, y porque tiene lugar siempre en una comunidad y en relación con otro;¹⁴⁶ de ahí, pues, la sentencia de Bías de Priene, uno de los siete sabios: "el gobierno mostrará al hombre";¹⁴⁷ pues el carácter de un gobernante, justo o injusto, se conoce fácilmente por sus acciones y sus obras en el ámbito público. Ahora bien, el peor de todos, según la teoría aristotélica, es el que usa la perversidad para sí mismo y para sus amigos, como el tirano, mientras que el mejor no es el que emplea la virtud para sí mismo sino el que la usa para otro, pues esto es una obra difícil.¹⁴⁸

¹⁴⁶. *Ét. nic.*, V, 3, 1130a 3-4.

¹⁴⁷. *Idem*, 1130a 1-2.

¹⁴⁸. *Idem*, 1130a 5-8.

Por otra parte, si la justicia de un hombre se muestra en comunidad y en relación con los demás, siendo por esta razón sobre todo una virtud política, uno podría preguntarse: ¿Ha de juzgarse, por tanto, el carácter justo o injusto de un hombre, atendiendo especialmente a sus acciones externas, sin considerar en absoluto la disposición interna del mismo que actúa? Por ejemplo, si alguien ha devuelto, a quien pertenece, un bien que había recibido a título de préstamo, ¿es por esa razón y sin más un hombre justo, aunque el motivo de su acción no sea precisamente el cumplimiento de lo convenido, sino alguna otra causa; por ejemplo, si el motivo es el temor de ser castigado por la ley o el de recibir alguna represalia?

Es evidente, de conformidad con la teoría de Aristóteles, que el carácter justo de un hombre se determina tan sólo por la elección que subyace a causa de lo bello, y que, si en general la justicia se demuestra en los actos en relación con los demás, los actos justos proceden, a su vez, de una elección, ya que la condición más soberana en relación con la virtud es que los actos sean voluntarios y que sean realizados por una causa bella; de manera que no tendrá un carácter justo aquel que realice las cosas que manda la ley, si lo hace movido por una causa externa o por alguna otra pasión y no por causa de lo bello.

La investigación aristotélica acerca de la justicia y de la injusticia, del hombre justo y del injusto, se extiende aún a lo largo del libro II de la *Ética magna*, y plantea, a manera de nudo y de aporía, dificultades que demandan ser desatadas y disueltas. Por

su importancia en relación con la teoría política aristotélica, intentaré a continuación hacer una exposición de las principales aporías, incluyendo, como tengo dicho, las que se refieren a la incontinencia y al incontinente, de tal modo que, al examinarlas, sea posible contemplar de nuevo la relación que establece Aristóteles entre la ética y la política.

En primer lugar, alguien podría plantear una aporía y decir: puesto que actuar con justicia es actuar bien voluntariamente, el cometer injusticia será, por el contrario, dañar voluntariamente, sabiendo a quién, cómo y por qué causa; sin embargo, el daño y la injusticia recaen sobre los bienes y se refieren a los bienes; por consiguiente, el que comete injusticia y el injusto sabrán cuáles son bienes y cuáles males; sin embargo, esta clase de saber es propia del prudente y de la prudencia. ¿Cómo es posible, por consiguiente, que al hombre injusto le acompañe el máximo bien, la prudencia? El injusto, en efecto, no examina ni puede juzgar lo que es bueno simplemente, ni lo que es bueno para sí mismo; en cambio, el prudente posee un conocimiento análogo al del médico; pues no poseemos aún la ciencia médica por conocer las cosas simplemente saludables y productoras de salud, ni por saber que son saludables y que producen salud el eléboro y el elaterio, las incisiones y cauterizaciones, si ignoramos las condiciones del bien particular que un médico no pasa por alto: pues sabe para quién es bueno esto, cuándo y en qué disposición debe encontrarse. Así pues, el injusto sabe que también la tiranía, el gobierno y el poder son simplemente un bien, pero no sabe si son bienes para

él mismo, ni cuándo ni en qué disposición debe encontrarse; en cambio, saber esto es propio de la prudencia; de modo que la prudencia no acompañará al hombre injusto. Pues elige las cosas que son simplemente buenas y no las que son buenas para sí mismo; y, siendo la riqueza y el gobierno, en efecto, simplemente un bien, es dudoso que sean cosas buenas para él; pues al adquirir abundancia y gobierno producirá muchos males a sí mismo y a sus amigos; no será capaz, en efecto, de usar correctamente el gobierno.¹⁴⁹

Otra aporía plantea si hay injusticia contra un hombre malo o no. La injusticia, en efecto, consiste en un daño, y el daño, a su vez, en la privación de los bienes. Por tanto, no parece que haya daño, pues los bienes que cree que son bienes para sí mismo no son bienes; el gobierno y la riqueza, en efecto, dañarán al hombre malo, porque no es capaz de usarlos correctamente. Por tanto, no parecería cometer injusticia quien le privara de aquellos bienes que, al llegar a él, le causarían daño. Por tanto, para muchos, tal razonamiento parecería paradójico, pues todos creen que son capaces de usar el gobierno, el poder y la riqueza, aunque lo suponen de manera incorrecta. Y esto es evidente, si se juzga a partir de la ley y de la finalidad del legislador, pues establece determinadas condiciones para gobernar, como la edad, la facilidad de medios, etcétera, en la idea de que no es dado a cualquiera ejercer esta actividad. Por esta razón, si alguien se irrita porque no gobierna o porque nadie le permite conducir, podemos decirle: "Pues no tienes en tu alma ninguna cualidad tal con la que puedas gobernar y

¹⁴⁹. *Et. mag.*, II, 3, 1199a 19-1199b 10.

conducir". En efecto, si vemos que en relación con el cuerpo no son capaces de sanar los que ingieren cosas simplemente buenas, pues, si alguien quiere que su cuerpo malo sane, debe antes haber ingerido agua y pocos alimentos, ¿no será de manera semejante en el caso del alma? Aquel cuya alma se encuentra en mal estado, para que no obre nada malo ¿no debe abstenerse de riqueza, gobierno, poder y simplemente de tales cosas; tanto más, cuanto que el alma es más fácil de mover y más fácil de cambiar que el cuerpo? En efecto, así como conviene que el que es malo en cuanto al cuerpo siga una dieta, absteniéndose de las cosas simplemente saludables e ingiriendo agua y escasos alimentos, así también conviene que el que es malo en cuanto al alma siga un régimen, sin que posea ninguno de los bienes de tal clase.¹⁵⁰

Otro planteamiento que contiene aporía, se refiere a los bienes; y los bienes, como ha sido dicho, se encuentran divididos en bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes externos. Pues bien, ordinariamente vemos que los bienes externos hacen peores a los hombres cuando se producen en exceso; por ejemplo, cuando ha llegado a ser mucha la riqueza, los ha hecho soberbios o desagradables; y lo mismo el gobierno o la honra los ha hecho injustos o despóticos; lo mismo la belleza en exceso y la estatura. Por tanto, ¿sucede lo mismo en el caso de la virtud, de modo que la justicia o la valentía han hecho peor a uno cuando han llegado en exceso? Si la honra se produce desde la virtud, haciendo peores a los hombres cuando llega a ser magna, es evidente que la

¹⁵⁰ *Idem*, 1090b. 10-37.

virtud, al ir incrementándose, hará peores a los hombres magnos. Sin embargo, la virtud es causa de la honra; así pues, también la virtud, al ser mayor, los hará peores. ¿Será que esto no es verdadero? En efecto, hay muchas obras propias de la virtud, y una de ellas, sobre todo, es el poder usar correctamente los bienes externos cuando han llegado a nosotros; de modo que el hombre excelente no será ya excelente, si, habiendo llegado a él un gobierno magno o la honra, no los usa correctamente. Por tanto, ni la honra ni el gobierno harán peor al hombre excelente, como tampoco lo hará la virtud; pues todas las virtudes, según hemos determinado con antelación, son medios; de manera que será más medio en cuanto sea más virtud; y al llegar a ser magna la virtud no lo hará peor, sino mejor; pues en cuanto sea más medio, será más medio entre la deficiencia y el exceso de las pasiones.¹⁵¹

A continuación, junto al tema de la injusticia y del hombre injusto y de las aporías a que su investigación da lugar, la *Ética magna* nos habla de la continencia y de la incontinencia, mediante los argumentos propios del incontinente. Sin embargo, aun cuando ordinariamente se admite que la continencia es una virtud y la incontinencia un vicio, según la teoría aristotélica no lo son, o son, en todo caso, una virtud y un vicio absurdos, de tal suerte que los razonamientos que se producen en relación con ellas por necesidad resultan igualmente absurdos.

¹⁵¹. *Ét. mag.*, II, 3, 1200a 12-34.

La continencia, en efecto, no es semejante a las demás virtudes, no es como la templanza o la mansedumbre, pues en el hombre templado, por ejemplo, la razón y las pasiones concuerdan y se impulsan hacia las mismas cosas, y lo mismo ocurre en el hombre manso: hacia donde se dirige la razón, se dirige también la pasión. En cambio, en el continente se contrarían mutuamente su razón y sus pasiones.¹⁵²

Pues bien, dentro del alma ocurren tres cosas por las cuales nos decimos malos: vicio, incontinencia y bestialismo. Del vicio y la virtud ha quedado ya claro qué son y en quiénes tienen lugar. En cambio aún resta definir en quiénes tienen lugar y qué son la incontinencia y el bestialismo.

El bestialismo es una especie de vicio excesivo y tiene lugar cuando, de alguien que es completamente malo, no podemos afirmar que sea un hombre, sino una bestia. Hay unas cosas, en efecto, que son placenteras por naturaleza; y de éstas unas lo son simplemente, y otras lo son según el género de los animales y de los hombres; otras, en cambio, nunca lo son, a no ser que se produzcan a causa de mutilaciones, de las costumbres o de naturalezas perversas. Pues bien, el bestialismo es el hábito por el cual se disfrutan tales cosas. Es el caso, por ejemplo, de la mujer de quien dicen que desgarraba el vientre a las mujeres privadas, para comerse a los niños; o de los que se alegran en comer carne cruda o carne humana, como también se dice de Falaris, el tirano de Agrigento. Estos son bestialismos, pero unos se producen por enfermedades, y otros por

¹⁵². *Ética*, II, 4,5,6, 1200a 36 ss.

locura, como aquél que, habiendo ofrecido en sacrificio a su madre, también se la comió, o aquél esclavo que se comió el hígado de su compañero. Otros bestialismos son mórbidos, y proceden de la costumbre; por ejemplo, el arrancarse los cabellos, roerse las uñas, comer carbón y tierra, o las relaciones sexuales entre los machos. En unos, en efecto, sucede por naturaleza, pero en otros por costumbre, como los que han sido violados desde niños.

Así pues, el tener cada uno de estos hábitos coloca fuera de los límites del vicio; y no es continente el que, sintiéndose impulsado por alguno de estos deseos, se controla, ni tampoco incontinente el que no se domina, pues el bestialismo está más allá del vicio humano, y la incontinencia y la continencia se refieren a otra clase de deseos.

Así como el bestialismo es cierto vicio excesivo, así también la virtud contraria es como cierta virtud heroica y divina. Pues tal como el bestialismo es un vicio sobrehumano y no se le llamaría hombre sino bestia a quien lo padece, de la misma manera la virtud que se le opone, estando por encima del hombre, haría de quien la posee un ser divino y sobrehumano. Sin embargo, esta virtud es anónima, porque no hay virtud en un dios, pues un dios es mejor que la virtud y no es excelente por causa de la virtud; de lo contrario, la virtud sería mejor que él. De manera semejante, pues, en una bestia tampoco hay vicio, pues su hábito es de género diferente. Sin embargo, por la excesiva maldad que sobrepasa los límites humanos, cuando se da en alguien, recibe aquél hábito el nombre de bestialismo.

La mejor manera de investigar acerca de la incontinencia y de la continencia, según la perspectiva aristotélica, es la de analizar las aporías y los razonamientos que producen contrariedad a quienes se les manifiestan. Para desatar y disolver, en efecto, es preciso haber identificado antes las ataduras y los nudos que presenta cada dificultad; y son múltiples las que surgen en relación con la incontinencia. No obstante, parecería ser necesario observar cuidadosamente y examinar conjuntamente las aporías y argumentos sin salida a que da lugar la incontinencia, sobre todo si queremos mirar, hasta donde resulte admisible, la verdad en torno a ella.

Quizá la máxima y la primera dificultad que se produce en torno a la incontinencia, siendo naturalmente el mayor obstáculo para proceder en su investigación, no sea sino aquella por la cual nos resulta inadmisibile su existencia misma. Pero, si no ha de existir, tampoco será posible investigar nada acerca de ella misma. Pues, ¿quién querría averiguar algo acerca de lo que no existe? Sin embargo, aun admitiendo que hay incontinencia, no conviene pasar por alto que la dificultad se manifiesta de dos maneras, pues en razonamientos de este género no interviene solamente la razón, sino también la pasión; de modo que, si no le agrada una conclusión, es imposible seguir adelante; pues el disgusto en el orden pasional muestra en el orden racional su incapacidad para disolver el razonamiento. Podemos juzgar, en efecto, esta doble dificultad, a partir de las siguientes palabras que Aristóteles ha escrito, en relación con la incontinencia, en la *Ética nicomaquea* [VII, 3, 1146a 21-27]:

"Además, el razonamiento sofisticado, que es falso, es una aporía, pues por querer refutar una paradoja con el fin de ser terribles, cuando por suerte lo alcanzan, el silogismo producido llega a ser una aporía; pues el pensamiento queda atado, cuando no quiere permanecer por no agrada[r]le la conclusión, pero no puede proseguir por no tener disuelto ese razonamiento."

Sócrates el viejo, según el testimonio de Aristóteles, eliminaba en general la incontinencia, y no afirmaba que había incontinencia; pues, según su razonamiento, nadie elegiría las cosas malas sabiendo que son malas. Ahora bien, el incontinente, aunque sabe que son malas, parece sin embargo elegir[las], siendo arrastrado por la pasión. Por tal razonamiento, pues, no creía que había incontinencia. Por tanto, era incorrecto, pues es absurdo que, habiendo sido persuadidos por este razonamiento, eliminemos lo que persuasivamente se produce, pues hay hombres incontinentes, y ellos mismos, aun sabiendo que son malas, practican sin embargo estas cosas.

Puesto que hay incontinencia, ¿el incontinente posee una especie de conocimiento con el que contempla y observa las cosas malas? Parecería absurdo, de nuevo, que de cuantas cosas hay en nosotros, él sea dominado por algo, aun cuando posea la más poderosa y la más firme de ellas. Pues el conocimiento es, entre todas las cosas que hay dentro de nosotros, la más estable y la más fuerte; de modo que, por no tener él el conocimiento, resulta de nuevo este razonamiento contradictorio.

Supongamos que en el incontinente no hay conocimiento; ¿será entonces opinión? Sin embargo, si tiene el incontinente opinión, no será censurado. Pues uno

podría dispensarle indulgencia, porque antepone el placer y practica las cosas malas sin saber exactamente que son malas, antes opina sin exactitud. Ahora bien, no censuramos a aquellos hacia los cuales tenemos indulgencia; de modo que tampoco el incontinente será censurado, si efectivamente posee opinión. Sin embargo, es censurado.

Todavía, alguien podría plantear las siguientes aporías, produciendo, de nuevo, conclusiones no menos absurdas. El hombre templado, sin duda, parece ser también continente; ¿hay algo que produzca deseos violentos en el hombre templado? Porque si él ha de ser continente, deberá tener él mismo deseos violentos, pues no llamarías continente a quien domina deseos moderados. Sin embargo, si en verdad no ha de tener deseos violentos, ciertamente ya no será templado, pues no será templado el que no desea ni padece nada en absoluto.

En ocasiones ocurre, por un razonamiento, que el incontinente resulta elogiado y el continente censurado. Afirma, en efecto: se trata de alguien que tiene equivocado completamente su razonamiento; y, cuando razona, le parece que las cosas bellas son malas. Supóngase, pues, que su deseo lo conduce hacia las cosas bellas. Por tanto, la razón no le permitirá actuar, pero actúa siendo llevado por el deseo; tal era, en efecto el incontinente. Hará, por consiguiente, las cosas bellas; pues hipotéticamente su deseo lo conduce hacia estas cosas. Pues bien, su razón le impedirá actuar; pues tiene equivocado completamente su razonamiento de las cosas bellas. Por tanto, éste será incontinente, y,

sin embargo, elogiado, pues en cuanto hace las cosas bellas resulta elogiado. Sucede, por consiguiente, algo absurdo.¹⁵³

De nuevo, tiene por completo equivocada su razón, y cuando razona, no le parece que las cosas bellas son bellas. Supóngase, pues, que su deseo lo conduce hacia las cosas bellas. Sin embargo, ciertamente es continente el que desea, sin duda; pero a causa de su razón no hace estas cosas. Así pues, el que tiene por completo equivocada su razón de las cosas bellas impedirá practicar eso mismo que desea. Por tanto, impide practicar las cosas bellas, pues su deseo lo conducía hacia éstas. Pero, sin duda, el que no practica las cosas bellas, debiendo hacerlas, es censurado. Por consiguiente, a veces el continente será censurado. Sucede, pues, también así algo absurdo.¹⁵⁴

Todavía resta examinar el planteamiento de una aporía.¹⁵⁵ Puesto que el incontinente es el que no se contiene frente a sus deseos ¿la incontinencia también ocurre en relación con el dinero y los bienes económicos, con la honra, con la ira o con la opinión? Pues también parecen ser incontinentes en relación con la riqueza o con los honores públicos y con la opinión, cuando hay un deseo vehemente acerca de estas cosas; o con la ira, cuando hay apetito de castigo; ¿o será que la incontinencia tan sólo se refiere a algo bien definido?

¹⁵³. *Ét. mag.*, II, 6, 1201a 17 ss.

¹⁵⁴. *Idem*, 1201a 27 ss.

¹⁵⁵. *Ib.*, II, 6, 1201b 1 ss.

A continuación se sigue disolver cada una de las aporías producidas en relación con el incontinente. Aunque es muy extensa la investigación que nos ofrece la *Ética magna*, me limitaré a exponer aquellas partes de los argumentos en las que se disuelven y desatan los nudos de cada dificultad.

En primer lugar, puesto que es incontinente el que practica las cosas malas aun sabiendo que son malas, parecía ser absurdo que, al practicarlas, expulsara de sí su conocimiento o sufriera alguna mudanza, pues el conocimiento es la más estable y la más fuerte de cuantas cosas hay en nosotros; de modo que era absurdo que no hubiera dentro del incontinente conocimiento. Ahora bien, no hace ninguna diferencia el que sea opinión o ciencia, pues, cuando la opinión llega a ser vehemente, por ser firme o inalterable creen que, así como ellos opinan, así son también las cosas. Por eso, para el incontinente el hacer algo malo en nada es absurdo, sea que tenga la ciencia o esa especie de opinión. En efecto, el conocer es de dos maneras: una consiste en poseer la ciencia (pues, cuando alguien tiene ciencia entonces afirmamos que sabe); la otra consiste en poner en obra la ciencia. Por tanto, el que tiene ciencia o conocimiento de las cosas bellas, sin ponerlo en obra, es incontinente. Por eso, en nada es absurdo que, cuando no pone en acto este conocimiento, él haga las cosas malas aun en posesión del conocimiento. Le sucede, en efecto, lo mismo que a los que duermen, pues, mientras duermen, aunque están en posesión de la ciencia (pero la ciencia en ellos no está en actividad), hacen y padecen durante el sueño muchas cosas desagradables. Sucede, pues,

algo semejante en el incontinente y en el que duerme: durante la pasión, no pone en obra su conocimiento, aunque su conocimiento mientras tanto se mantiene dentro de él. De esta manera, entonces, queda resuelta la aporía, pues ambas cosas, que el incontinente expulse la ciencia o que cambie, parecen ser absurdas.

Aún es posible disolver de otra manera la misma aporía. El silogismo, en efecto, se produce a partir de dos premisas: una general y otra particular; de modo que el conocimiento es también de dos maneras: uno general, otro particular. Por ejemplo, sé producir salud a todo hombre que padece fiebre; y éste en particular padece fiebre; por tanto, sé producir salud también a éste. Sin embargo, es posible que, aun sabiendo la ciencia de lo general, no conozca lo particular; de modo que allí se producirá error en el que tiene la ciencia; pues sabrá curar a todo el que padece fiebre, pero no sabe si éste en particular padece fiebre. Pues bien, asimismo sucederá en el incontinente que tiene la ciencia; errará, sin duda, aunque tenga la ciencia de lo general y sepa que tales o cuales cosas son malas y nocivas, si no sabe que éstas en particular son malas. Por eso, entonces, no habrá ningún absurdo en el caso del incontinente: pues hace algo malo, aun teniendo la ciencia. Por lo demás, el incontinente se parece también al ebrio, pues, así como en el ebrio la ciencia y la razón siguen estando dentro de él, aunque dominadas por la embriaguez, así también en el incontinente su razonamiento permanece dentro, pero en reposo, cuando ha sido dominado por la pasión. Sin

embargo, cuando de él se ha separado ya el padecimiento, sea la embriaguez, sea la pasión, vuelve de nuevo a ser el mismo.

Otro razonamiento de la incontinencia planteaba, como aporía, que a veces el incontinente sería elogiado y el continente censurado. Pues bien, el que se encuentra completamente engañado con su razón, no puede ser continente ni incontinente; sino tan sólo el que tiene la razón recta y juzga con ésta las cosas que son malas y las que son bellas, siendo incontinente el que no obedece a esta razón, y continente el que la obedece y no es arrastrado por sus deseos. En efecto, si es continente, ha de ser porque se contiene; y si se contiene de practicar sus deseos, aun siendo estos vigorosos y violentos, lo hace obedeciendo a su razón, pues juzga con ésta las cosas malas y las bellas. En cambio, si alguien no juzga que sea vergonzoso golpear a su padre, tampoco creerá que es continente el que, deseando golpearlo, se abstiene de hacerlo. De modo que, en tales casos, no hay continencia ni incontinencia; ni serán tampoco, alguna vez, aquélla censurada y ésta elogiada, como parecía.

Puesto que alguien puede ser también incontinente en relación con los bienes externos, y no sólo con los placeres del cuerpo, se preguntaba también, como aporía, si la incontinencia se define específicamente por alguna de estas cosas en particular. En efecto, es incontinente el que no se contiene frente a sus deseos vigorosos, aun cuando su razón así lo manda. Ahora bien, si alguien, apeteciendo con vehemencia ocupar un cargo público o un puesto de honorabilidad, a pesar de que convenga su abstención no

puede contenerse en su búsqueda por conseguirlo, es incontinente, en efecto, pero lo es en relación con el honor. Y será también incontinente, si no puede contenerse de externar su opinión, aun cuando su razón así lo mande, pero será incontinente con respecto a la opinión. Sería también incontinente, en fin, pero en relación con la ira, aquel que se aira violentamente o con cualquiera, pues no lo hace como conviene o con quien conviene, o en general como manda la razón. En todos estos casos, por consiguiente, es preciso definir si es incontinente en relación con los honores, con la opinión o con la ira, pues será incontinente, según el caso, en cuanto al honor, a la opinión o a la ira específicamente.

Ahora bien, si alguien es llamado simplemente incontinente, sin ninguna añadidura, ¿no será obvio en relación con qué cosas es incontinente? Pues el que es incontinente sin añadidura alguna lo es simplemente en relación con los placeres y dolores corporales, los de la bebida, de la comida y del sexo.

Por otra parte, podría creerse que toda continencia es elogiada y toda incontinencia censurada, pero no es así, pues hay algunos, por ejemplo, que arrancándose los cabellos, los mastican, o quienes disfrutan también comiéndose las uñas. Sin embargo, ninguno de éstos es elogiado si domina este placer, ni censurado o al menos no mucho si no lo domina, pues se trata de incontinencias mórbidas. Tampoco es posible, si son por naturaleza, pues sucede como en un caso del que se cuenta en la Antigüedad, según el cual, en cierta ocasión, habiendo sido juzgado en el

tribunal un hijo por golpear a su padre, a final de cuentas fue absuelto, pues en su defensa argumentó que también éste había golpeado, a su vez, a su propio padre; de modo que, según el parecer de los jueces el error era natural, y no había manera de impedirlo. Por tanto, si alguien se contuviera de golpear a su padre, tampoco sería elogiado; de modo que, según la teoría aristotélica, tampoco investigamos ahora esas incontinencias y continencias, sino aquellas por las que nos decimos simplemente censurados y elogiados.

Aún resta resolver una de las aporías planteadas anteriormente, pues también se preguntaba si el templado es continente. En efecto, el templado parecería ser también continente, pues el continente es aquel que, teniendo deseos dentro de él, los domina a causa de la razón; ahora bien, es también continente aquel que, aun no teniendo deseos dentro de él, es tal que, si llegaran a engendrarse, los dominaría. Sin embargo, es templado el que no tiene deseos malos y su razón es recta con respecto a estos; continente, en cambio, el que tiene deseos malos y su razón recta con respecto a estos. Por eso parecería que el continente ha de seguirle al templado y que será templado. Pues el templado es el que no padece, y el continente el que padece y los domina, o el que puede padecerlos. Sin embargo, el continente no es templado, pues en este no existe ni una cosa ni otra de las que se producen dentro del continente.

Si la continencia es el hábito por el que el continente domina y resiste sus deseos, alguien podría preguntar: ¿son lo mismo la continencia y la resistencia? Pues bien, la

continencia es el hábito que se refiere a los placeres, y la resistencia el que concierne a los dolores. El continente, en efecto, es el que se contiene de los placeres, y el resistente el que resiste y soporta los dolores.

Pero tampoco son lo mismo la incontinencia y la blandura. La blandura, en efecto, se refiere a los dolores, y la incontinencia a los placeres. Pues es hombre blando el que no puede soportar aquellas penas que algún otro soportaría forzosamente, pero incontinente aquél que, no siendo capaz de soportar el placer, es ablandado y arrastrado completamente por éste.

Hay uno también llamado intemperante. Pues bien, ¿el incontinente es intemperante y el intemperante incontinente, o no? El intemperante difiere del incontinente, en efecto, en cuanto cree que las cosas que hace son las mejores y las más convenientes para sí mismo, y que su razón en nada es contraria frente a los placeres que se le manifiestan a sí mismo. El incontinente, sin embargo, tiene una razón que se le opone, y que es contraria, dentro de él, a las cosas a las que su deseo le conduce.

Pero ¿cuál de los dos es de más fácil curación, el intemperante o el incontinente? En efecto, puesto que el incontinente es el que hace las cosas malas sabiendo que son malas y contrariando a su razón, parecería ser incurable. En cambio, el intemperante sería de más fácil curación, pues, si practica las cosas malas, es porque él cree que son las mejores; de manera que, si en él llegara a producirse la razón, con la que es dado contemplar las cosas malas, ya no actuará. El incontinente, sin embargo, aun en

posesión de esa razón actúa, y parece también gozar al actuar en contra de ella. Por eso, parecería ser peor que el intemperante.

Pero ¿cuál de los dos en realidad es peor? ¿Acaso no aquél para quien no existe nada bueno? Y si no existe para él nada bueno, sin duda es porque no existe en él nada bueno. En efecto, la razón en cada uno de nosotros es lo más honorable, y es el principio de nuestras acciones. Sin embargo, en el intemperante ese principio se encuentra en mal estado, pues, en cuanto hace las cosas malas y su razón las confirma pareciéndole que conviene realizarlas, el principio que está dentro de él no está sano. En cambio en el incontinente yace en buen estado, y su razón es correcta. Por eso, en fin, el intemperante es peor que el incontinente.

Sin embargo, puesto que en ambos existen de manera semejante deseos malos, ¿el intemperante es como el incontinente y el incontinente como el intemperante? El incontinente es aquel cuya razón lucha contra las pasiones; en cambio, en el intemperante la razón no combate en absoluto, pues está de acuerdo simultáneamente con la realización de las cosas malas. Por eso no son semejantes ni uno ni otro.

Además, tal como difiere la costumbre de la naturaleza, parece diferir también el incontinente del intemperante; pues el incontinente parece ser malo por costumbre; el intemperante, en cambio, lo es por naturaleza. Y si son más difíciles de curar las cosas naturales que las que se producen por costumbre, sin duda será peor el intemperante que el incontinente; aunque, por otra parte, la costumbre parece ser también por esta

razón vigorosa, porque se constituye en naturaleza. Sin embargo, puesto que una costumbre se aniquila con otra costumbre, pero la naturaleza ya con nada se aniquila, el intemperante será de más difícil curación que el incontinente.

Habiendo analizado hasta ahora el tratado acerca del carácter, de las costumbres y de los hábitos en los hombres, considerando su estrecha relación con la política según la teoría de Aristóteles, parece conveniente contemplar todavía cuatro cosas que la *Ética magna* nos expone en su parte final, y que permiten de nuevo confirmar nuestra declaración aristotélica de que la ética es parte y principio de la política.

He afirmado anteriormente, citando palabras de Aristóteles en la *Política*, que la prudencia es la virtud propia de un gobernante y que la opinión verdadera es la virtud que acompaña a un buen gobernado; además, siguiendo los tratados de ética, he afirmado, a su vez, que el fin de la política es la acción; o también, de otra manera, que es la felicidad, pero no en cuanto conocimiento, sino en cuanto actividad. Pues bien, para terminar el análisis de nuestra *Ética magna*, quisiera exponer brevemente aquellos planteamientos que manifiestan con claridad, al final de la obra, esa relación que, según la teoría aristotélica, conviene contemplar entre la ética y la política. Tales planteamientos se refieren, pues, a la prudencia, a la recta opinión, a la felicidad y a la acción.

En primer lugar, tras considerar que el incontinente es aquél que sabe perfectamente y que no se engaña con su razón, y que el prudente es también de tal

condición en cuanto contempla cada cosa con su recta razón, ¿podría colegirse a partir de este hecho que el prudente es incontinente, o no? Pues bien, ciertamente el hombre prudente es aquél en quien existe la recta razón, pero también aquél que pone en obra, al mismo tiempo, las cosas que se manifiestan las mejores según su recta razón. Por tanto, si el prudente practica las cosas mejores, evidentemente no será incontinente, pero tampoco el incontinente será prudente, aunque es admisible que sea astuto, pues el astuto es idéntico al prudente, en cuanto que conoce las cosas que conoce el prudente, siendo ambos diferentes en que uno es activo en las cosas que conviene, pero el otro, en cambio, no lo es. Por eso, en fin, se admite que el incontinente sea un astuto, pero no que el prudente sea incontinente.

En segundo lugar, conviene examinar otro planteamiento que, a manera de aporía, se produce en relación con el gobierno, la riqueza, la opinión, la honra y todos los demás bienes que suelen acompañar la vida política. Siendo, en efecto, simplemente buenas, ¿son elegibles todas estas cosas para cualquiera? ¿o no? Pues nadie elegiría para sí mismo aquellas cosas que sabe que habrían de dañarlo. Sin embargo, hay algunos que, habiendo elegido el poder, la riqueza o la fama, han caído en grandes desgracias o han recibido algún daño; por tanto, han elegido para sí mismos cosas malas sin saberlo. Pero, cuando elegimos, sin duda elegimos sabiendo; por tanto, han elegido las cosas malas sabiéndolo; sin embargo, también así parecería absurdo, pues se opina que nadie anhelaría para sí mismo ni elegiría las cosas que sabe que lo dañarán. Por consiguiente,

tales cosas, el poder, la riqueza o la opinión, han llegado a ellos sin que ellos las anhelan y sin ninguna elección. Lo cual resulta también absurdo.

De nuevo, el nudo en esta aporía se desata como en el caso de la injusticia, pues el injusto es el que elige tales cosas creyendo que, por ser buenas en general, son buenas también para sí mismo. Elige, por tanto, cosas buenas en general, pero no buenas para sí mismo, pues le traerán algún daño. Ahora bien, puesto que la elección se acompaña de opinión, pero la opinión o es verdadera o es falsa (una señal de esto es que ninguno de los demás animales excepto el hombre participa de elección, porque tampoco hay en ellos opinión, ni existe la noción de contrariedad entre lo verdadero y lo falso que procede de la palabra), cuando la opinión que acompaña a la elección es falsa, necesariamente la elección ha de ser también falsa o mala. Y el error, como dice Aristóteles, no reside en el juicio de lo general, sino de lo particular, pues todos creen que son capaces de usar el gobierno, el poder y la riqueza, pero lo suponen incorrectamente. Por consiguiente, aun cuando la opinión de lo general sea correcta (pues dice que son bienes, y lo son efectivamente, pero en general), la opinión de lo particular es incorrecta, pues en realidad tales cosas son malas para sí mismos. De este modo, entonces, siendo falsa la opinión en relación con lo particular, se produce la elección incorrecta acerca de aquellas cosas; sin embargo, no serán elegibles para sí mismos, si, al sobrevenir, producen algún mal en ellos y en los demás, porque no poseen dentro de sí mismos la capacidad para usar esta clase de bienes.

Puesto que elegimos investigar acerca de la ética según la teoría de Aristóteles, y este tratado se refiere al carácter [*ēthos*], a las costumbres [*ēthē*] y a los hábitos [*héxeis*], siendo las virtudes éticas los más importantes de todos; pero el fin de este tratado no es la contemplación ni el conocimiento como en el caso de los demás, pues, según la perspectiva aristotélica, no queremos examinar qué cosa es la virtud, para saberlo, sino para llegar a ser buenos, puesto que de no ser así, no tendría nuestra investigación ninguna utilidad; así pues, dentro de la obra del Estagirita se sigue examinar cómo conviene actuar y qué cosa es actuar correctamente, dado que las acciones son soberanas y son causantes de que los hábitos en nosotros lleguen a ser de tal o cual índole.¹⁵⁶ Pues bien, el actuar correctamente y según las virtudes, para decirlo en una palabra, es lo mismo que actuar según la recta razón. Sin embargo, alguien todavía ignorándolo, podría preguntar: ¿Qué significa "según la recta razón" y dónde está la recta razón? Pues bien, actuar según la recta razón es cuando la parte irracional del alma no impide que la parte racional ponga en obra su propia actividad; de modo que, cuando esto ocurra y cuando podamos actuar sin que la parte pasional nos lo impida, nuestra acción será entonces según la recta razón. Ahora bien, si nuestras acciones se producen según la recta razón sólo cuando las pasiones no impiden que nuestra alma cumpla su propia obra, y cuando no impiden tampoco la actividad de nuestro intelecto, alguien podría aún preguntar: ¿en qué estado se encuentran nuestras

¹⁵⁶. Cfr. *Ét. nic.* II,2, 1103b 26-31.

pasiones cuando no impiden y en qué momento se encuentran así? Pues no lo sé. En efecto, en tales circunstancias ya no es fácil responder, pues, tal como dice Aristóteles, tampoco el médico lo hace; antes bien, si dice al paciente que ingiera una tisana de cebada cuando de nuevo sienta fiebre, y éste pregunta: ¿pero cómo percibo la fiebre? Cuando veas, le dice, que estás pálido. Pero, ¿cómo reconoceré lo pálido? Allí, en efecto, el médico seguramente responderá: si no tienes por lo menos sensación de tal cosa, no es posible. Y asimismo sucede, por tanto, en cuanto al conocimiento de las pasiones; de manera que también acá es necesario que uno contribuya en cierta medida con su percepción sensible.¹⁵⁷

Habiendo examinado aquellas cosas a partir de las cuales se constituye la felicidad y por las que llegamos a ser felices, alguien podría todavía preguntar: Si conozco por obra tales cosas ¿en verdad seré también feliz? Pero a esto responde Aristóteles que, entre las demás ciencias, ninguna transmite el uso y la actividad a quien la investiga y aprende, sino tan sólo su posesión; de manera que tampoco aquí el saber tales cosas nos transmite el uso sino su posesión. Y la felicidad no consiste en saber aquellas cosas de las que procede, sino que más bien se produce por usarlas. Así pues, no es función del presente tratado transmitir el uso y la actividad de estas cosas, tal y como en las demás ciencias, ninguna transmite el uso, sino tan sólo la posesión.

¹⁵⁷. *Ét. mag.* II, 10, 1208a 5-30.

IV. Traducción al español y texto griego de la *Ética magna*.

ΗΘΙΚΩΝ ΜΕΓΑΛΩΝ Α.

- 1181a **Ε**πειδὴ προαιρούμεθα λέγειν ὑπὲρ ἠθικῶν, πρῶτον αὖ εἴη
 25 σκεπτόν τίνος ἐστὶ μέρος τὸ ἦθος. ὡς μὲν οὖν συντόμως
 εἰπεῖν, δοκεῖ ἐκ ἄλλης ἢ τῆς πολιτικῆς εἶναι μέρος. ἔστι
 γὰρ ἕθεν ἐν τοῖς πολιτικοῖς δυνατὸν πράξαι ἄνευ τῆ ποιόν
 τινα εἶναι, λέγω δ' εἶον σπουδαῖον. τὸ δὲ σπουδαῖον εἶναι
- 1181b ἐστὶ τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν. δεῖ ἄρα, εἴ τις μέλλει ἐν τοῖς
 25 πολιτικοῖς πρακτικὸς εἶναι, τὸ ἦθος εἶναι σπουδαῖος. μέρος
 ἐστὶν ἄρα, ὡς εἴοικεν, καὶ ἀρχὴ ἢ περὶ τὰ ἦθη πραγματεία
 τῆς πολιτικῆς. τὸ δ' ὅλον καὶ τὴν ἐπωνυμίαν δικαίως δο-
 κεῖ αὖ μοι ἔχειν ἢ πραγματεία ἐκ ἠθικῆν ἀλλὰ πολιτι-
- 1182a κήν. δεῖ ἄρα, ὡς εἴοικεν, πρῶτον ὑπὲρ ἀρετῆς εἰπεῖν, τί τ'
 ἐστὶ καὶ ἐκ τίνων γίνεται. οὐθεν γὰρ ἴσως ὄφελος εἰδέναί
 μὲν τὴν ἀρετὴν, πῶς δ' ἔσται καὶ ἐκ τίνων μὴ ἐπατεῖν. οὐ
 γὰρ μόνον ὅπως εἰδήσομεν τί ἐστὶ σκοπεῖσθαι δεῖ, ἀλλὰ
 5 καὶ ἐκ τίνων ἔσται σκέψασθαι. ἅμα γὰρ εἰδῆσαι βουλό-

**ÉTICA MAGNA
DE ARISTÓTELES**

LIBRO I

I. Puesto que elegimos hablar de las cosas éticas, en primer lugar habrá

- 1181a 25 que examinar de qué ciencia es parte el carácter.¹ Pues bien, para decirlo brevemente, parece que no es parte de otra ciencia que de la política. Pues, en los asuntos políticos no es posible actuar en absoluto sin ser de cierta cualidad; digo, por ejemplo, excelente. Y ser excelente es poseer las virtudes. Por consiguiente, si alguien está a punto de actuar en los asuntos políticos, es
- 1181b 25 necesario que sea excelente en cuanto al carácter. Por consiguiente, el tratado acerca de los caracteres, como parece, es parte y principio de la política, y en cuanto a su nombre, en general, me parece con justicia que no sería Ética sino Política.
- 1182a Conviene, por consiguiente, según parece, decir en primer lugar de la virtud tanto qué es como de qué cosas se produce. Pues en nada resulta útil quizá conocer la virtud y no percibir cómo y de qué cosas llegara a existir. Pues conviene examinar no sólo de qué manera llegaremos a saber qué es, sino
- 5 también examinar a partir de qué cosas tendrá lugar. Pues anhelamos

¹ *ethikē* o Ética es, literalmente, el arte o estudio del *ethos* (carácter).

μεθα καὶ αὐτοὶ εἶναι τοιοῦτοι· τῆτο δ' οὐ δυνασόμεθα, ἐὰν
 μὴ εἰδῶμεν καὶ ἐκ τίνων καὶ πῶς ἔσται. ἀναγκαῖον μὲν
 οὖν εἰδῆσαι τί ἐστὶν ἀρετὴ· οὐ γὰρ βράδιον εἰδέναί τὸ ἐκ
 1192a τίνων ἔσαι καὶ πῶς ἔσαι, ἀγνοῦντα τὸ τί ἐστίν, ὥσπερ ἕδ'
 10 ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν. ἔδει δὲ λαμβάνειν ἕδ' εἴ τινας πρότε-
 ρον ὑπὲρ τούτων εἰρήκασιν. πρῶτος μὲν ἦν ἐνεχείρησε Πυ-
 θαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, ἢ ὀρθῶς δέ· τὰς γὰρ ἀρετὰς
 εἰς τὰς ἀριθμῶς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεω-
 ρίαν ἐποίητο· ἔ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμῶς ἰσάκεις ἴσος.
 15 μετὰ τῆτον Σωκράτης ἐπιγενομένος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλείον
 εἶπεν ὑπὲρ τούτων, ἢ ὀρθῶς δὲ ἕδ' οὗτος. τὰς γὰρ ἀρετὰς
 ἐπισημάς ἐποίηε, τῆτο δ' ἐστὶν εἶναι ἀδύνατον. αἱ γὰρ ἐπι-
 σημαὶ πᾶσαι μετὰ λόγου, λόγος δὲ ἐν τῷ διανοητικῷ τῆς
 ψυχῆς ἐγγίνεται μορίῳ. γίνονται ἦν αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι κατ'
 20 αὐτὸν ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ. συμβαίνει οὖν
 αὐτῷ ἐπιστήμας κοισῶντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον
 μέρος τῆς ψυχῆς, τῆτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ
 ἦθος· διὸ ἢ ὀρθῶς ἤψατο ταύτη τῶν ἀρετῶν. μετὰ ταῦτα
 δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἰς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ
 25 εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς, καὶ ἀπέδωκεν ἑκάστῃ ἀρετὰς προση-
 κύσας. μέχρι μὲν ἦν τῆτο καλῶς, μετὰ μῆντοι τῆτο ἐκέτι

simultáneamente saber y ser nosotros mismos tales; y no seremos capaces de esto, a menos que sepamos a partir de qué cosas y cómo tendrá lugar.

Pues bien, es necesario saber qué es la virtud; pues no es fácil saber de qué cosas se producirá y cómo se producirá, cuando se ignora qué es, tal y como tampoco lo es en el caso de las ciencias.

- 1182a 10 Y no conviene tampoco pasar por alto si algunos han hablado antes de estas cosas. Pues bien, el primero que emprendió hablar de la virtud fué Pitágoras, pero no correctamente; pues al referir las virtudes a los números no producía la contemplación propia de las virtudes; pues la justicia no es un número en
- 15 igual veces igual. Habiendo sobrevenido después de éste, Sócrates habló mejor y más sobre estas cosas, pero tampoco éste correctamente. Pues hacia a las virtudes ciencias, y es imposible que sean esto. Pues todas las ciencias se acompañan de razón, y la razón se engendra en la parte intelectual del alma.
- 20 Por tanto, todas las virtudes se producen, según él, en la parte racional del alma. Sucede, por tanto, que al hacer él a las virtudes ciencias elimina la parte irracional del alma, y al hacer esto, elimina también la pasión y el carácter; por eso no palpó correctamente así las virtudes.
- En seguida, Platón dividió el alma en la parte que tiene razón y en la irracional
- 25 correctamente, y dio de cada una las virtudes correspondientes. Pues bien, hasta este punto, muy bien. Después, sin embargo, ya no correctamente; pues mezcló

ὀρθῶς· τὴν γὰρ ἀρετὴν κατέμιζεν εἰς τὴν πραγματείαν τὴν ὑπὲρ τάγαθῶ, οὐ δὲ ἑρῶς· ἢ γὰρ οἰκεῖον. ὑπὲρ γὰρ τῶν ὄντων καὶ ἀληθείας λέγοντα οὐκ ἔδει ὑπὲρ ἀρετῆς.

30 φραζέειν· ὁδὸν γὰρ τῷ κακείνῳ κοινόν. ἔτσι μὲν ἔν ἐπὶ τοσοῦτον ἐφήψαντο καὶ οὕτως, ἐχόμενον δ' ἂν εἴη μετὰ ταῦτα σκέψασθαι τί δεῖ αὐτὸς λέγειν ὑπὲρ τῶν. πρῶτον μὲν ἔν ἰδεῖν δεῖ ἔτι πάσης ἐπιστήμης καὶ δυνάμεως ἐσὶ τι τέλος, καὶ τὸτ' ἀγαθόν· ἕδεμία γὰρ ἔτ' ἐπιστήμη ἔτε δύνα-

35 μίς ἔνεκεν κακῶ ἐσίν. εἰ ἔν πατῶν τῶν δυνάμεων ἀγαθὸν τὸ τέλος, δῆλον ὡς καὶ τῆς βελτίστης βέλτιστον ἂν εἴη.

118^{2b} ἀλλὰ μὴν ἢ γε πολιτικὴ βελτίστη δύναμις, ὡς τὸ τέλος αὐτῆς ἂν εἴη ἀγαθόν. ὑπὲρ ἀγαθοῦ ἄρα, ὡς εἰκεν, ἡμῖν λεκτέον, καὶ ὑπὲρ ἀγαθῶ ἢ τῷ ἀπλῶς ἀλλὰ τῷ ἡμῖν· οὐ γὰρ τῷ θεῶν ἀγαθῶ· ἀλλ' ὑπὲρ μὲν τίτε καὶ ἄλλος λό-

5 γος καὶ ἀλλεστρία ἢ σκέψις. ὑπὲρ τῷ πολιτικῷ ἄρα ἀγαθῶ ἡμῖν λεκτέον. πάλιν δὲ καὶ τῷτο διελεῖν δεῖ. ὑπὲρ ἀγαθῶ τῷ πῶς λεγομένῃ; ἢ γὰρ ἐσίν ἀπλῶν. λέγεται γὰρ ἀγαθόν ἢ τὸ ἄριστον ἐν ἐκάσῳ τῶν ὄντων, τῷτο δ' ἐσὶ τὸ διὰ τὴν αὐτῶ φύσιν αἰρέτον, ἢ ἔ τᾶλλα μετασχόντα ἀγαθά

10 ἐσίν, τῷτο δ' ἐσίν ἢ ἰδέα τάγαθῶ. πότερον ἔν ὑπὲρ τῆς ἰδέας τάγαθοῦ δεῖ, ἢ οὐ, ἀλλ' ὡς τὸ κοινὸν ἐν ἅπασιν ὑπάρχον ἀγαθόν; ἕτερον γὰρ τῆς ἰδέας τῷτο δόξειεν ἂν εἶναι· ἢ μὲν γὰρ ἰδέα χωριστὸν καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, τὸ δὲ κοινὸν ἐν

la virtud con el tratado acerca del bien; por tanto, no correctamente; pues no es propio. Pues no convenía que al hablar de las cosas existentes y de la verdad
 1182a 30 discurriera sobre la virtud; pues no hay nada en común entre esto y aquello.

Pues bien, hasta este punto y así éstos lo palparon; pero seguiría inmediatamente examinar qué conviene que nosotros digamos sobre estas cosas. Pues bien, en primer lugar, conviene ver que en toda ciencia y facultad

35 hay cierto fin y que este es bueno; pues ninguna ciencia ni facultad existe a

1182b causa de un mal. Por tanto, si el fin de todas las facultades es bueno, es evidente que el de la mejor será el mejor. Sin embargo, la política sin duda, es la mejor facultad, de manera que el fin de ella será bueno. Por consiguiente, debemos hablar, según parece, del bien, y no del bien simplemente, sino del que lo es para nosotros; pues no es del bien de los dioses; sino que de éste es otro el estudio y

5 es ajena la investigación. Por consiguiente, debemos hablar del bien político.

De nuevo conviene discernir también esto: ¿cómo hay que hablar acerca del bien dicho? pues no es simple. Pues se dice bueno aquello que es lo mejor en cada una de las cosas existentes, y esto es lo preferible a causa de su propia naturaleza; o bien aquello por cuya participación son buenas las demás cosas, y
 10 esto es la idea del bien. ¿Conviene, por tanto, que sea de la idea del bien, o no, sino decirlo como el bien común que existe en todas las cosas? Pues éste parecería ser diferente de la idea. La idea, en efecto, es separable y [existe] por

1128^{2b} ἅπασιν ὑπάρχει. ἔκ ἐστι δὲ ταῦτόν τῳ χωριστῷ· ἢ γὰρ ἂν
 15 ποτε τὸ χωριστόν καὶ τὸ πεφυκὸς αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι ἐν
 πᾶσιν ὑπάρχοι. πότερον σὺν ὑπὲρ τῆς δεῖ λέγειν τἀγαθοῦ
 τῷ ἐνυπάρχοντος ἢ οὐ; διὰ τί; ὅτι τῆτο ἐστὶ μὲν τὸ κοινόν,
 ὡς ὁ ἔρισμός καὶ ἡ ἐπαγωγὴ. ὁ δὲ ἔρισμός βούλεται τὴν
 ἐκάστου οὐσίαν λέγειν, ἥτοι ὅτι ἀγαθὸν ἢ ὅτι κακὸν ἢ ὅ τι
 20 ἂν ἄλλο ᾖ. λέγει δ' ὁ ὄρος ἔτι τὸ τοιόνδ' ἀγαθὸν καθόλου,
 ὃ ἂν ᾖ αὐτὸ δι' αὐτὸ αἰρετόν. τὸ δὲ ἐν ἅπασιν ἐνυπάρχον
 ὅμοιον τῳ ὄρω ἐστίν. ὁ δὲ ὄρος λέγει ὅτι ἀγαθόν. ἐπιστήμη
 δέ γε οὐδὲ δύναμις οὐδεμία λέγει ὑπὲρ τῷ τέλος τῷ αὐτῆς
 ὅτι ἀγαθόν. ἀλλὰ τῆτο μὲν ἄλλης δυνάμεως ἐστὶ θεωρῆσαι.
 25 ὅτε γὰρ ὁ ἰατρὸς ὅτε ὁ οἰκοδόμος λέγει ἔτι ἀγαθὸν ἢ ὑγίεια
 ἢ δὲ ἡ οἰκία, ἀλλ' ὅτι ὁ μὲν ὑγίειαν ποιεῖ, καὶ ὡς ποιεῖ, ὁ
 δ' οἰκίαν. ὁ ἄλλον τοίνυν ἔτι ἢ δὲ τῇ πολιτικῇ ὑπὲρ τῷ ἀγαθῷ
 λεκτέον τῷ κοινῷ· μία γὰρ ἐστὶ καὶ αὐτῇ τῶν λοιπῶν ἐπι-
 30 στημῶν, τῆτο δὲ ἕδεμιᾶς ᾗν λέγειν οὔτε δυνάμεως ἔτ' ἐπι-
 στήμης ὡς τέλους. οὐδ' ἄρα τῆς πολιτικῆς ἐστὶ τὸ ὑπὲρ τοῦ
 κοινοῦ ἀγαθῷ λέγειν τῷ κατα τὸν ἔρισμόν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ
 τῷ κατα τὴν ἐπαγωγὴν κοινῷ. διὰ τί; ὅτι ὅταν βυλάμεθα
 δεῖξαι τι τῶν κατα μέρος ἀγαθῶν, ἢ τῳ ὀρισμαῶ δεικνύμεν
 ὅτι ὁ αὐτὸς λόγος ἐφαρμόττει ἐπὶ τε τἀγαθὸν καὶ ἐπὶ τῆτο

sí misma, mientras que lo común existe en todas las cosas. Y no es lo mismo que lo separable; pues no podrían existir en todas las cosas lo separable y lo que por naturaleza es por sí mismo.

1182b 15

¿Conviene, por tanto, hablar de este bien que existe dentro o no? ¿Por qué? Porque éste es el bien común, como lo son la definición y la inducción. Y la definición quiere decir la substancia de cada cosa, ya sea que [tal cosa] es un bien, o que es un mal o lo que alguna otra cosa sea. Y dice la definición que tal bien en general, el que sea, por sí mismo es preferible. Ahora bien, el que existe dentro en todas las cosas es semejante a la definición. Y la definición dice que es un bien. Sin embargo, ninguna ciencia ni facultad dice acerca de su propio fin

20 que es un bien. Sino que contemplar esto es propio de otra facultad. Pues ni el médico ni el arquitecto dicen que la salud o la casa son un bien; sino que el uno produce salud y dice que produce; y el otro, la casa. Es evidente, entonces, que tampoco en la política hay que hablar del bien común; pues también ella es una entre las demás ciencias, y de ninguna facultad ni ciencia era propio decir esto

25 como de su fin. Por consiguiente, tampoco es propio de la política el hablar del bien que es común según la definición.

30 Sin embargo, tampoco del que es común según la inducción. ¿Por qué? Porque, cuando anhelamos mostrar por turno alguno de los bienes, mostramos o con la definición que la misma razón se adapta tanto al bien como a aquello que

35 ὃ ἂν βουλώμεθα δεῖξαι ὅτι ἀγαθόν, ἢ τῇ ἐπαγωγῇ, οἷον
 ὅταν θέλωμεν δεῖξαι ὅτι ἡ μεγαλοψυχία ἐστὶν ἀγαθόν,
 1183a φαμέν ὅτι ἡ δικαιοσύνη ἀγαθόν καὶ ἡ ἀνδρία καὶ ἀπλῶς
 αἱ ἀρεταί, ἢ δὲ μεγαλοψυχία ἀρετή, ὥσε καὶ ἡ μεγαλο-
 ψυχία ἀγαθόν. ἔδὲ δὴ ὑπὲρ τῆ κατὰ τὴν ἐπαγωγὴν κοινῶ
 ἀγαθῶ λεκτέον τῇ πολιτικῇ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἀδύνατα συμβή-
 5 σεται τούτῳ καὶ τῷ κατὰ τὸν ὄρον κοινῶ ἀγαθῶ· ὅτι γὰρ
 ἀγαθόν, καὶ ἐνταῦθ' ἔρεῖ. δῆλον τοίνυν ὅτι ὑπὲρ τῆ ἀρίστου
 ἀγαθοῦ λεκτέον ἐςί, καὶ ἀρίστου τῆ ἡμῖν ἀρίστου. τὸ δ' ὅλον
 ἴδοι ἂν τις ὅτι οὐκ ἔστι μιᾶς ἕτ' ἐπιστήμης ἕτε δυνάμεως τὸ
 ὑπὲρ παντὸς ἀγαθῶ σκοπεῖν. διὰ τί; ὅτι τὰ ἀγαθὸν ἐν πά-
 10 σαις ταῖς κατηγορίαις ἐστίν· καὶ γὰρ ἐν τῷ τί καὶ ἐν τῷ
 ποιῶ καὶ ἐν τῷ ποσῶ καὶ πότε καὶ πρὸς τι καὶ τινί, καὶ
 ἀπλῶς ἐν ἀπάσαις. ἀλλὰ μὴν τὸ πότε ἀγαθὸν ἐν μὲν
 ἰατρικῇ ὁ ἰατρὸς οἶδεν, ἐν δὲ κυβερνητικῇ ὁ κυβερνήτης, ἐν
 ἐκάστη δ' ἕκαστος. πότε μὲν γὰρ δεῖ τεμεῖν ὁ ἰατρὸς οἶδεν,
 15 πότε δὲ πλεῖν ὁ κυβερνήτης· ἐν ἐκάστῃ δὲ τὸ πότε ἀγαθὸν
 ἕκαστος τὸ καθ' ἑαυτὸν εἰδήσει· οὔτε γὰρ ὁ ἰατρὸς τὸ ἐν τῇ
 κυβερνητικῇ ἀγαθὸν πότε εἰδήσει, οὔτε ὁ κυβερνήτης τὸ ἐν
 ἰατρικῇ. ἕκ ἄρα ἕδ' ἕτως ὑπὲρ τῆ κοινῶ ἀγαθῶ λεκτέον· τὸ
 γὰρ πότε ἐν πάσαις κοινόν. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ πρὸς τι ἀγα-

- 1182b 35 anhelamos mostrar que es un bien; o con la inducción; por ejemplo, cuando
queremos mostrar que la magnanimidad es un bien, afirmamos que la justicia
- 1183a es un bien, y la valentía y simplemente las virtudes; sin embargo la
magnanimidad es una virtud, de manera que también la magnanimidad es un
bien. Por tanto, tampoco hay que hablar en la política del bien que es común
según la inducción, porque sucederán los mismos imposibles en éste y en el bien
5 que es común según la definición. Pues también allí dirá que es un bien.
- Es evidente, entonces, que hay que hablar del bien mejor y del mejor que es
mejor para nosotros. Y en general, podría uno ver que no es propio de una
ciencia ni de una facultad examinar toda clase de bien. ¿Por qué? Porque el bien
10 está en todas las categorías: pues está en el "qué", en el "cuál", en el "cuánto", en
el "cuándo", en la "relación con algo" y simplemente en todas.² Sin embargo,
en medicina el médico sabe cuándo es bueno, en la navegación el capitán, y en
cada ciencia, cada uno en particular. En efecto, el médico sabe cuándo conviene
15 cortar y el capitán cuándo navegar; y en cada una cada uno sabrá, en cuanto le
concierna a sí mismo, cuándo es bueno; pues ni el médico sabrá cuándo existe el
bien en la navegación, ni el capitán en la medicina. Por consiguiente, no hay que
hablar tampoco así del bien común; pues el cuándo es común en todas las

² Las restantes categorías son: el "donde", el "yacer", el "poseer", el "producir" y el "padecer". (Véase *Categorías*, IV, 1b 25 ss.). Omíto *fini* por parecerme que, en el contexto de las categorías, no tiene sentido.

1183a 20 θόν καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας κοινὸν μὲν ἀπά-
 σαις, οὐδεμιᾶς δ' ἐστὶν οὔτε δυνάμει οὔτ' ἐπιστήμης εἰπεῖν
 ὑπὲρ τῆ ἐν ἐκάσῃ τότε ἀγαθῆ, ἢ δ' αὖ τῆς πολιτικῆς ὑπὲρ
 τῆ κοινῆ ἀγαθῆ λέγειν. ὑπὲρ τῆ ἀγαθῆ ἄρα, καὶ ὑπὲρ τοῦ
 ἀρίστου, καὶ ὑπὲρ τῆ ἡμῖν ἀρίστου. ἴσως δὲ ἢ δὲ δεῖ βεβλόμενόν
 25 τι δεικνύναι τοῖς μὴ φανεροῖς παραδείγμασι χρῆσθαι, ἀλλ'
 ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς καὶ ὑπὲρ τῶν νοητῶν τοῖς
 αἰσθητοῖς· ταῦτα γὰρ φανερώτερα. ὅταν ἔν ὑπὲρ τῆ ἀγαθῆ
 τις ἐγχειρῆ λέγειν, οὐ λεκτέον ἐστὶν ὑπὲρ τῆς ἰδέας. καίτοι
 οἴονται γε δεῖν, ὅταν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ λέγωσιν, ὑπὲρ τῆς
 30 ἰδέας δεῖν λέγειν· ὑπὲρ γὰρ τοῦ μάλιστα ἀγαθῆ φασὶ δεῖν
 λέγειν, αὐτὸ δ' ἕκαστον μάλισ' ἐστὶ τοιοῦτον, ὡς μάλισ' αὖ
 εἶη ἀγαθὸν ἢ ἰδέα, ὡς οἴονται. ἢ δὲ τοιοῦτος λόγος ἀληθὴς
 μὲν ἐστὶν ἴσως· ἀλλ' οὐχ ἢ πολιτικῆ ἐπιστήμῃ ἢ δυνάμει,
 ὑπὲρ τῆς νῦν ἐστὶν ἢ λόγος, οὐχ ὑπὲρ τέττο σκεπεῖ τἀγαθοῦ,
 35 ἀλλὰ τῆ ἡμῖν ἀγαθῆ. ἢδεμία γὰρ ἔτ' ἐπιστήμῃ ἔτε δύν-
 αμις ὑπὲρ τῆ τέλους λέγει ὅτι ἀγαθόν, ὥστ' ἢ δ' ἢ πολιτικῆ.
 διὸ ἔχ ὑπὲρ τῆ κατὰ τὴν ἰδέαν ἀγαθῆ τὸν λόγον ποιεῖται.
 ἀλλ' ἴσως τέτω τἀγαθῶ ἀρχῇ χρῆσάμενος ὑπὲρ τῶν καθ'
 ἕκαστα, ἐκ τέττο προβάς, ἐρεῖ. ἢ δ' ἔτως ὀρθῶς· δεῖ γὰρ τὰς
 1183b ἀρχὰς οἰκείας λαμβάνειν. ἄτοπον γάρ, εἴ τις βεβλόμενος

1183a 20 ciencias. Y de manera semejante también, el bien "en relación con algo" y el bien según las demás categorías es común en todas, mientras que no es propio de ninguna facultad ni ciencia el decir cuándo acerca del bien en cada una; ni lo es, a su vez, de la política el hablar del bien común. Por consiguiente, habla del bien, tanto del que es mejor como del que es mejor para nosotros.

25 Ahora bien, cuando se anhela mostrar algo quizá no conviene usar los ejemplos no manifiestos, sino los manifiestos acerca de las cosas no manifiestas, y los sensibles acerca de las inteligibles, pues estos son más manifiestos. Por tanto, cuando alguien emprende hablar del bien, no debe hablar de la idea. Aunque creen, ciertamente, que, cuando hablan del bien, conviene hablar de la idea.

30 Pues afirman que conviene hablar del bien sobre todo; y cada bien, por sí mismo, es sobre todo tal cosa, de manera que la idea, según creen, será sobre todo un bien. Por tanto, tal razonamiento es verdadero quizá; sin embargo, la ciencia o la facultad política acerca de la cual se ocupa este estudio no examina

35 acerca de este bien, sino del bien para nosotros. Pues ninguna ciencia ni facultad dice acerca de su fin que es un bien, de manera que tampoco la política. Por eso no se produce su estudio acerca del bien según la idea.

1183b Sin embargo, quizá el que ha usado al principio este bien, avanzando desde él hablará de los bienes en particular. Tampoco así es correcto; pues conviene tomar los principios propios. Pues si alguien anhela mostrar el triángulo en la

τὸ τρίγωνον ὡς δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχον δεῖξαι, λάβοι ἀρχὴν ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατος. οὐ γὰρ οἰκεία, δεῖ δὲ τὴν ἀρχὴν οἰκείαν εἶναι καὶ συνημμένην· νῦν δὲ καὶ ἀνευ τῆς τὴν ψυ-
 1183b 5 χὴν ἀθάνατον εἶναι δεῖξει τις δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχον τὸ τρίγωνον. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀγαθῶν ἔστι θεάσασθαι τὰ ἄλλα ἀνευ τῆς κατὰ τὴν ἰδέαν ἀγαθῆς. [διὸ ἐκ οἰκείαν ἀρχὴν εἶναι τούτου τὰγαθῆς.] ἐκ ὀρθῶς δὲ ἐδ' ὁ Σωκράτης ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετάς. ἐκεῖνος γὰρ ἦδὲν ζῆτο δεῖν
 10 μάτην εἶναι, ἐκ δὲ τῆς τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμας εἶναι συνέβαι-
 νεν αὐτῷ τὰς ἀρετὰς μάτην εἶναι. διὰ τί; ὅτι ἐπὶ τῶν ἐπι-
 στημῶν συμβαίνει ἅμα εἰδέναι τὴν ἐπιστήμην τί ἐστι καὶ εἶναι ἐπιστήμονα· εἰ γὰρ ἰατρικὴν τις οἶδε τί ἐστίν, καὶ ἰατρὸς ἔστος εὐθέως ἐστίν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν.
 15 ἀλλ' ἐκ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν τῆτο συμβαίνει· ἢ γὰρ εἴ τις οἶδε τὴν δικαιοσύνην τί ἐστίν, εὐθέως δίκαιός ἐστιν, ὡς δ' αὐτῶς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. συμβαίνει ἔν καὶ μάτην τὰς ἀρετὰς εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἐπιστήμας.

Ἐπεὶ δ' ὑπὲρ τούτων διώρισται, πειραδῶμεν λέγειν 2.
 20 τὰγαθὸν ποσαχῶς λέγεται. ἐστὶ γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια, τὰ δ' ἐπαινετά, τὰ δὲ δυνάμεις. τὸ δὲ τίμιον λέγω τὸ τοῦτον, τὸ βεῖον, τὸ βέλτιον, οἷον ψυχὴν, νῦς, τὸ ἀρχαιο-
 τερον, ἢ ἀρχή, τὰ τοιαῦτα· τίμια γὰρ ἐφ' οἷς ἡ τιμὴ τοῖς

idea de que tiene ángulos iguales a dos rectos, será absurdo que tome el principio de que el alma es inmortal; pues no es propio; y conviene que el principio sea propio y conexo. Y ahora, incluso sin que el alma sea inmortal, uno
 1183b 5 podrá mostrar que el triángulo tiene ángulos iguales a dos rectos. De manera semejante, también es posible contemplar, en el caso de los bienes, los demás, sin el bien según la idea.

Tampoco Sócrates hacía correctamente a las virtudes ciencias. Pues él creía que
 10 convenía que nada fuera en vano; pero, por ser las virtudes ciencias, sucedía que para él las virtudes eran en vano. ¿Por qué? Porque en el caso de las ciencias sucede simultáneamente saber qué es la ciencia y ser conocedor; pues si alguien sabe qué es la medicina, también él es inmediatamente médico. Y de manera semejante también en el caso de las demás ciencias. Sin embargo, esto no sucede
 15 en el caso de las virtudes, pues si alguien sabe qué es la justicia no es inmediatamente justo; usimismo también en las demás virtudes. Sucede, por tanto, que las virtudes tanto son en vano como no son ciencias.

2. Puesto que ha sido discernido acerca de estas cosas, intentemos decir en
 20 cuántos sentidos se dice el bien. Pues de los bienes, unos son honorables, otros dignos de elogio y, otros más, potencias. Honorable llamo a lo de tal clase: a lo divino, a lo mejor, por ejemplo el alma, el intelecto, lo más antiguo, el principio, a tales cosas. Pues honorables son las cosas en que hay honra, y a todas las tales

1183b 25 δὲ τοῖσιν πᾶσι τιμὴ ἀκολουθεῖ. ἕκῃν καὶ ἡ ἀρετὴ τίμιον,
 ὅταν γε ἀπ' αὐτῆς σπουδαῖός τις γένηται· ἤδη γὰρ ἔτος εἰς
 τὸ τῆς ἀρετῆς σχῆμα ἦκει. τὰ δ' ἐπαινετὰ εἶον ἀρετὰ·
 ἀπὸ γὰρ τῶν κατ' αὐτὰς πράξεων ὁ ἔπαινος γίνεται. τὰ
 δὲ δυνάμεις, οἷον ἀρχὴ πλῆτος ἰσχύος κάλλος· τέτοις γὰρ
 30 κακῶς, διὸ δυνάμει τὰ τοιαῦτα καλῦνται ἀγαθὰ. ἀγαθὰ
 μὲν δὴ εἶσιν· δοκιμάζεται γὰρ τῇ τῷ σπουδαίῳ αὐτῶν ἕκα-
 ρον χρήσει, ἢ τῇ τῷ φαύλῳ. τοῖς δ' αὐτοῖς τέτοις συμβέ-
 βηκεν ἀγαθοῖς καὶ τὴν τύχην τῆς γενέσεως αὐτῶν εἶναι
 αἰτίαν· ἀπὸ τύχης γὰρ καὶ πλῆτος γίνεται καὶ ἀρχὴ
 35 καὶ ὕλως ὅσα εἰς δυνάμειος τάξιν ἦκει. λοιπὸν δὲ καὶ τέ-
 τартον τῶν ἀγαθῶν τὸ σωστικὸν καὶ ποικτικὸν ἀγαθῶν, οἷον
 γυμνάσια ὑγείας καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον. ἀλλ' ἔτι καὶ
 ἄλλην ἔχει τάγαθὰ διαίρεσιν, οἷον ἐς τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν
 1184a πάντα καὶ πάντως αἰρετὰ, τὰ δ' ἕ, οἷον ἢ μὲν δικαιοσύνη
 καὶ αἰ ἄλλαι ἀρεταὶ καὶ πάντη καὶ πάντως αἰρεταί, ἰσχύς
 δὲ καὶ πλῆτος καὶ δύναμις καὶ τὰ τοιαῦτα ἕτε πάντη ἕτε
 πάντως. ἔτι καὶ ἄλλως· τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐς τέλος
 τὰ δ' ἢ τέλος, οἷον ἢ μὲν ὑγεία τέλος, τὰ δὲ τῆς ὑγείας

es consecutiva la honra. Por tanto, también la virtud es honorable, al menos

1183b 25 cuando alguien llega a ser excelente por ella; pues éste, ha llegado ya a la posesión de la virtud. Los dignos de elogio son, por ejemplo, las virtudes: pues el elogio se produce de las acciones que son conforme a ellas. Los bienes que son potencias, son por ejemplo, el gobierno, la riqueza, el vigor, la belleza; pues el

30 hombre excelente puede usarlos bien y el malo mal; por eso tales bienes son llamados en potencia. Así pues, son bienes; pues cada uno de ellos se juzga por el uso que hace el excelente, no por el uso del hombre malo. Y ha sucedido a estos mismos bienes, que también la suerte sea causa de su generación, pues la

35 riqueza, el gobierno y, en general, cuantos han llegado al orden de potencia, se producen por suerte. Resta una cuarta clase de bienes: lo que preserva y produce el bien, por ejemplo, la gimnasia respecto de la salud y alguna otra cosa tal, si existe.

Pero aún tienen los bienes otra división; por ejemplo, de los bienes, unos son elegibles en toda ocasión y totalmente, pero otros no; por ejemplo, la justicia y

1184a las demás virtudes son elegibles en toda ocasión y totalmente, mientras que el vigor, la riqueza, la potencia y cosas tales no lo son en toda ocasión ni totalmente.

Aún lo son también de otra manera: pues de los bienes, unos son fines y otros no son fines; por ejemplo, la salud es un fin, pero las cosas que existen por

- 1184a 5 ἕνεκεν ἢ τέλη. καὶ ὅσα ἕτως ἔχει, τῶν αἰεὶ τὸ τέλος βέλτιον, οἷον ἢ ὑγίεια βέλτιον ἢ τὰ ὑγιεινά, καὶ ἀπλῶς αἰεὶ καθόλου τῷτο βέλτιον ἢ ἕνεκεν καὶ τὰ ἄλλα. πάλιν αὐτῶν τῶν τελῶν βέλτιον αἰεὶ τὸ τέλειον τῷ ἀτελεῖ. τέλειον δὲ ἔστιν ἢ παραγενομένης μηθενὸς ἔτι προσδεόμεθα, ἀτελεῖς δὲ ἢ
- 10 παραγενομένης προσδεόμεθά τινος, οἷον τῆς δικαιοσύνης μὲν παραγενομένης πολλῶν προσδεόμεθα, τῆς δ' εὐδαιμονίας παραγενομένης ἕθενὸς ἔτι προσδεόμεθα. τῷτο ἄρα ἔστι τὸ ἄριστον ἡμῶν ὃ ζητῶμεν, ὅ ἐστι τέλος τέλειον· τὸ δὲ ὅλ' τέλειον τέλος ἀγαθόν ἐστι, καὶ τὸ τέλος τὸ ἀγαθόν· μετὰ
- 15 ταῦτα τοῖνον πῶς τὸ ἄριστον δεῖ σκοπεῖν; πότερον ἕτως ὡς καὶ αὐτῷ συναριθμημένον; ἀλλ' ἄτοπον. τὸ γὰρ ἄριστον ἐπειδὴ ἔστι τέλος τέλειον, τὸ δὲ τέλειον τέλος ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἕθεν ἂν ἄλλο δοῦναι εἶναι ἢ εὐδαιμονία, τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν. εἰ δὲ τὸ
- 20 βέλτιστον σκοπεῖν καὶ αὐτὸ συναριθμῆς, αὐτὸ αὐτῷ ἔσται βέλτιον· αὐτὸ γὰρ βέλτιστον ἔσται. οἷον τὰ ὑγιεινά βίης καὶ τὴν ὑγίειαν, σκοπεῖ τί τῶν πάντων βέλτιστον. βέλτιστον δ' ἐστὶν ὑγίεια. εἰ δὲ τῷτο πάντων βέλτιστον, καὶ αὐτὸ αὐτῷ βέλτιστον· ἄτοπον δὲ συμβαίνει. ἢ δὲ ὡς ἕτω γε σκοπεῖν

1184a 5 causa de la salud no son fines. Y cuantas son así, de ellas el fin siempre es mejor, por ejemplo, la salud es mejor que las cosas saludables; y, simplemente, siempre es mejor en general, aquello por cuya causa existen las demás cosas. De nuevo, de entre los mismos fines, lo perfecto siempre es mejor que lo imperfecto.

10 Ah ora bien, es perfecto aquello por lo que, habiendo llegado a nosotros, ya nada necesitamos; imperfecto, en cambio, aquello por lo que, habiendo llegado a nosotros, necesitamos de algo. Por ejemplo, habiendo llegado a nosotros la justicia necesitamos aún de muchas cosas; Pero habiendo llegado a nosotros la felicidad, de nada ya necesitamos. Por consiguiente, esto es lo mejor para nosotros, lo que buscamos, lo cual es fin perfecto. Y el fin perfecto ciertamente es un bien, y el fin, el bien. En seguida, entonces ¿cómo conviene examinar lo

15 mejor? ¿Acaso así: como estando ello mismo enumerado juntamente? Pero es absurdo. En efecto, puesto que lo mejor es un fin perfecto, y el fin perfecto, para decirlo simplemente no parecería ser otra cosa que la felicidad, y componemos la felicidad de muchos bienes; por tanto, si al examinar lo mejor lo

20 enumeras también conjuntamente, ello será mejor que ello mismo. Pues ello mismo será lo mejor. Por ejemplo, habiendo puesto las cosas saludables y la salud, examina cual de éstas es la mejor de todas. Y la mejor es la salud; por tanto, si esto es lo mejor entre todas las cosas, también ello será mejor que ello mismo. Por tanto, sucede un absurdo. Por tanto, quizá, al menos así, no haya

- 1184a 25 τὸ βέλτιστον. ἀλλ' ἄρα γε ἔτω πως, εἴην χωρὶς αὐτῆ; ἢ
καὶ τῆτο ἄτοπον; ἢ γὰρ εὐδαιμονία ἐστὶν ἐκ τινῶν ἀγαθῶν
συγκειμένη· τὸ δ' ἐξ ὧν ἀγαθῶν σύγκειται, σκοπεῖν εἰ τῆτ'
ἐστὶ βέλτιστον, ἄτοπον· ἢ γὰρ ἐστὶν ἄλλο τι χωρὶς τῆτων ἢ
εὐδαιμονία, ἀλλὰ ταῦτα. ἀλλ' ἄρα γε ἔτωσί πως ἂν τις
30 ὀρθῶς σκοποῖτο συγκρίων τὸ ἄριστον; εἴην αὐτὴν τὴν εὐδαι-
μονίαν τὴν ἐκ τῆτων τῶν ἀγαθῶν ἔσαν συγκρίων πρὸς ἄλλα
ἃ μὴ ἐστὶν ἐν αὐτῇ ἐνόντα, ἔτως τὸ ἄριστον σκοπῶν ὀρθῶς
ἂν σκοποῖτο. ἀλλ' ἔκ ἐστιν ἀπλῶν τὸ ἄριστον ὃ ζητῶμεν νῦν.
οἷον λέγοι ἂν τις εἶπαι ἄριστον τὴν φρόνησιν ἀπάντων τῶν
35 ἀγαθῶν καθ' ἐν συγκρινόμενων. ἀλλ' ἴσως ἢ γὰρ ἔτω ζητητέον
ἐστὶ τὸ ἄριστον ἀγαθόν. τὸ γὰρ τέλειον ζητῶμεν ἀγαθόν, ἢ
δὲ φρόνησις μόνη ἔσα ἢ τέλειον· ἔκ ἄρα τῆτο τὸ ἄριστον ὃ
ζητῶμεν, ἢ δὲ τὸ ἔτως ἄριστον.
- 1184b Μετὰ τοῖνυν τοῦτο ἔχει ἀγαθὰ καὶ ἄλλην διαίρεσιν. 3.
ἐστὶ γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, οἷον αἱ ἀρεταί, τὰ
δ' ἐν τῷ σώματι, οἷον ὑγίεια κάλλος, τὰ δ' ἐκτός, πλῆθος
αρχὴ τιμὴ ἢ εἰ τι ἄλλο τῶν τοιούτων. τῆτων δὲ τὰ ἐν ψυχῇ
5 βέλτιστα. τὰ δ' ἐν ψυχῇ διαίρεσαι ἀγαθὰ εἰς τρία, εἰς φρό-
νησιν, εἰς ἀρετὴν καὶ ἡδονήν. ἤδη τοῖνυν τὸ μετὰ τοῦτο, ὃ

1184a 25 que examinar lo mejor. Pero, ¿acaso en cierto modo así, por ejemplo, separado de sí mismo, o también esto es absurdo? Pues la felicidad está constituida de ciertos bienes. Sin embargo, es absurdo examinar si lo mejor es aquello a partir de los cuales bienes se constituye. Pues la felicidad no es algo diferente separado de ellos, sino ellos mismos.

Pero, ¿acaso podría uno en cierto modo examinar correctamente lo mejor, así, comparándolo? Por ejemplo, comparando esa misma felicidad que existe a partir de estos bienes, con otros que aun siéndolo no estén en ella, examinando así lo mejor, podría uno examinarlo correctamente. Sin embargo, no es simplemente lo mejor lo que buscamos ahora. Por ejemplo, alguien podría decir que la prudencia es el mejor entre todos los bienes, siendo comparados 30 uno por uno. Pero quizá no es así como hay que buscar el bien mejor. Pues buscamos el bien perfecto, y la prudencia, estando sola, no es un bien perfecto. Por consiguiente, no es éste el mejor que buscamos, ni el bien así es el mejor.

1184b 3. En seguida, entonces, los bienes tienen también otra división. Pues, de los bienes, unos están en el alma, como las virtudes, otros en el cuerpo, como la salud, la belleza; otros son externos, la riqueza, el gobierno, la honra o, si existe, algún otro de tal clase. De éstos, los que están en el alma son los mejores. Y los 5 bienes que están en el alma han sido divididos en tres: en prudencia, en virtud y placer. Lo siguiente ya es, entonces, [oportuno]: lo que decimos todos y parece

καὶ λέγομεν πάντες καὶ δοκεῖ καὶ τέλος τῶν ἀγαθῶν καὶ
 τελειότατον εἶναι, ἢ εὐδαιμονία, καὶ τοῦτο ταυτό φαμεν
 εἶναι τῷ εὖ πράττειν καὶ εὖ ζῆν. τὸ δὲ τέλος ἐστὶν οὐχ
 1184b 10 ἀπλοῦν ἀλλὰ διττόν· ἐνίων μὲν γάρ ἐστι τὸ τέλος αὐτῆ ἢ
 ἐνέργεια καὶ ἢ χρῆσις, οἷον τῆς ὑψεως· καὶ ἔσι γε ἢ χρῆ-
 σις αἰρετωτέρα τῆς ἔξεως. τέλος δὲ ἢ χρῆσις· οὐδεὶς γάρ
 ἂν βούλοίτο ἔχειν τὴν ὄψιν μὴ μέλλων ὄρᾶν ἀλλὰ μύειν.
 ἰμοίως δὲ καὶ ἐπ' ἀκοῆς καὶ τῶν τοιούτων. ὦν ἄρα καὶ ἢ
 15 χρῆσις καὶ ἔξις ἐστίν, αἰεὶ βέλτιον καὶ αἰρετώτερον ἢ χρῆσις
 τῆς ἔξεως· ἢ γὰρ χρῆσις καὶ ἢ ἐνέργεια τέλος, ἢ δ' ἔξις
 τῆς χρήσεως ἕνεκεν. μετὰ τοῦτο τοῖσιν τοῦτ' εἰάν τις σκοπῆ
 ἐπὶ τῶν ἐπισημῶν πασῶν, ὄψεται ἕκ ἀλλήν μὲν ποιούσαν
 οἰκίαν, ἄλλαν δὲ σπυδαίαν οἰκίαν, ἀλλὰ τὴν οἰκοδομικὴν·
 20 καὶ εὖ ποιητικὸς ὁ οἰκοδόμος, ἢ τούτῃ ἀρετῇ τῷ αὐτῷ τάτῃ
 ποιητικῇ. ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων.

Μετὰ τοῖσιν τῆτο ὀρωμεν ὅτι οὐθενὶ ἄλλω ἢ ψυχῇ 4.
 ζῶμεν· ἐν ψυχῇ δ' ἐστὶν ἀρετῇ· τὸ αὐτὸ γέ τοί φαμεν
 τὴν τε ψυχὴν ποιεῖν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀρετὴν. ἀλλ' ἢ
 25 μὲν ἀρετῇ ἐν ἐκάσῳ τῆτο ποιεῖ ὅ ἐστὶν ἀρετῇ, ἢ δὲ ψυχῇ
 καὶ τᾶλλα μὲν, ψυχῇ δὲ ζῶμεν· διὰ τὴν τῆς ψυχῆς
 ἀρετὴν ἄρα εὖ ζήσομεν.

1184b 10 ser tanto el fin de los bienes como el más perfecto, la felicidad, afirmamos que también esto mismo está en actuar bien y vivir bien. Pero el fin no es simple sino doble; el fin, en efecto, es en algunos casos la actividad misma y el uso; por ejemplo en la vista; y sin duda, es preferible el uso que la posesión. Ahora bien, el uso es fin; pues nadie anhela tener la vista si no está a punto de ver, sino de cerrar los ojos. Y también de manera semejante, en el caso del oído y de tales cosas. Por consiguiente, entre aquellas facultades en las que hay tanto uso como posesión, siempre es mejor y preferible el uso que la posesión; pues el uso y la actividad, son fin, y la posesión existe por causa del uso.

15 En seguida, entonces, si alguien examina esto en todas las ciencias, verá que no es una la que produce una casa, y otra la que produce una casa excelente, sino la arquitectura; y de aquello de lo que es productor el arquitecto, de eso mismo su propia virtud es productora. De manera semejante en todas las demás ciencias.

25 4. En seguida, entonces, vemos que vivimos con ninguna otra cosa más que con el alma, y en el alma hay virtud; afirmamos, pues, que, sin duda, tanto el alma como la virtud del alma producen lo mismo. Pero la virtud en cada caso produce aquello de lo que es virtud; mientras que el alma, en efecto, produce también las demás cosas; ahora bien, vivimos con el alma; por consiguiente, por causa de la virtud del alma viviremos bien.

τὸ δὲ γε εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν
 ἕθεν ἄλλο ἢ τὸ εὐδαιμονεῖν λέγομεν. τὸ ἄρα εὐδαιμονεῖν
 καὶ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἔσθιν, τὸ δ' εὖ ζῆν ἐν τῷ
 1184b 30 κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν. τῶν ἄρ' ἐστὶ τέλος καὶ ἡ εὐδαιμονία
 καὶ τὸ ἀριστον. ἐν χοῆσει τοίνυν τινὶ ἂν εἴη καὶ ἐνέργεια
 ἡ εὐδαιμονία. ὧν γὰρ ἦν ἕξις καὶ χρῆσις, ἡ χρῆσις καὶ
 ἡ ἐνέργεια τέλος· τῆς δὲ ψυχῆς ἡ ἀρετὴ ἕξις ἔσθιν. ἔστι
 δὲ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ χρῆσις αὐτῆς τῶν ἀρετῶν, ὥστε τέλος
 35 ἂν εἴη ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ χρῆσις αὐτῆς. ἡ εὐδαιμονία ἄρ'
 ἂν εἴη ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν. ἐπειδιόπερ ἦν τὸ ἀρι-
 στον ἀγαθὸν ἔστιν ἡ εὐδαιμονία, καὶ αὕτη τέλος ἐνέργεια.
 ζῶντες ἂν κατὰ τὰς ἀρετὰς εὐδαιμόνες ἂν εἴημεν καὶ
 1185a ἔχοιμεν τὸ ἀριστον ἀγαθόν. ἐπεὶ δ' ἦν ἔστιν ἡ εὐδαιμονία
 τέλειον ἀγαθόν καὶ τέλος, ἕθε τῆτο δεῖ λαμβάνειν ὅτι καὶ
 ἐν τελείῳ ἔσθαι. ἢ γὰρ ἔσται ἐν παιδί (ἢ γὰρ ἔσται παῖς
 εὐδαιμόνων) ἀλλ' ἐν ἀνδρί· ὅτις γὰρ τέλειος. ἢ δ' ἐν χρόνῳ
 5 γε ἀτελεῖ, ἀλλ' ἐν τελείῳ. τέλειος δ' ἂν εἴη χρόνος, ὅσον
 ἀνθρώπος βιοῦ. καὶ γὰρ λέγεται ὀρθῶς παρὰ τοῖς πολλοῖς
 ὅτι δεῖ τὸν εὐδαιμόνα ἐν τῷ μεγίστῳ χρόνῳ τῷ βίῃ κρῖνειν,
 ὡς δέον τὸ τέλειον εἶναι καὶ ἐν χρόνῳ τελείῳ καὶ ἐν ἀν-
 10 θρώπῳ. ὅτι δὲ ἐνέργειά ἐστιν, ἴσοι ἂν τις καὶ ἐντεῦθεν. ἐν
 γὰρ τοῖς ὕπνοις, οἷον εἰ τις καθεύδει διὰ βίῃ, τὸν τοιούτου

- 1184b 30 Pero, sin duda, decimos que vivir bien y actuar bien no es otra cosa que ser feliz. Por consiguiente, el ser feliz y la felicidad están en el vivir bien, y el vivir bien, en vivir según las virtudes. Por consiguiente, este es el fin y la felicidad y lo mejor. La felicidad estará, entonces, en cierto uso y actividad. Pues en aquellas cosas en que había posesión y uso, el uso y la actividad eran fin. Ahora bien, la
- 35 virtud es posesión del alma. Sin embargo, la actividad y el uso de ella son propias de las virtudes, de manera que la actividad y el uso de ella serán fin. Por consiguiente, la felicidad estará en vivir según las virtudes. Por tanto, puesto que el bien mejor es en verdad la felicidad, y ésta un fin en actividad, si vivimos según las virtudes seremos felices y tendremos el bien mejor.
- 1185a Por tanto, puesto que la felicidad es un bien perfecto y un fin, tampoco conviene pasar por alto que también estará en un ser perfecto. Pues no estará en un niño (pues un niño no es feliz) sino en un hombre; pues éste es perfecto. Ciertamente tampoco en un tiempo imperfecto, sino en uno perfecto. Y un
- 5 tiempo perfecto será cuanto vive un hombre. Pues incluso se dice correctamente entre la mayoría que conviene juzgar al hombre feliz durante el tiempo máximo de su vida, en la idea de que lo perfecto debe estar tanto en un tiempo como en un hombre perfecto.
- 1185a 10 Ahora bien, que es una actividad, uno podría verlo también desde aquí; pues, si alguien duerme por ejemplo a lo largo de su vida, de ninguna manera

ἢ πάνυ βυλόμεθα λέγειν εὐδαιμόνα εἶναι· τὸ μὲν γὰρ ζῆν
 αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ ζῆν αὐτῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ἔχ
 ὑπάρχει, ὃ ἦν κατὰ τὴν ἐνέργειαν. μετὰ τούτο τὸ μέλλον
 λέγεσθαι ἕτε λίαν δόξειεν αὐ οἰκεῖν εἶναι τούτων ἕτε μα-
 1185a 15 κρᾶν ἀπέχον, οἷον ἐπειδήπερ ἔστιν, ὡς δικεῖ, μόνον τι τῆς
 ψυχῆς ᾧ τρεφόμεθα, ὃ καλοῦμεν βρεπτικόν· τοῦτο γὰρ
 εὐλογόν ἔστιν εἶναι· τὰς γὰρ λίβυς ὁρῶμεν ἀδυνατεῖς τρέφε-
 σθαι ὄντας, ὡς ἐ δῆλον ὅτι τῶν ἐμψύχων ἐστὶ τὸ τρέφε-
 20 ψυχῆς τούτων μὲν τῶν μορίων ὅθεν αἴτιον αὐ εἶη τῷ τρέ-
 φεσθαι, οἷον τὸ λογιστικόν ἢ τὸ θυμικόν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν,
 ἄλλο δέ τι παρὰ ταῦτα, ᾧ ὅθεν ἔχμεν οἰκειότερον ἕνομα
 ἐπιθεῖναι ἢ βρεπτικόν. τί ἔν, αὐ τις εἴποι, πότερον καὶ τού-
 τῳ μορίῳ τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἀρετὴ; εἰ γὰρ ἐστι, ὄφλου ὅτι
 25 καὶ ταύτῃ δεήσει ἐνεργεῖν· τῆς γὰρ τελείας ἀρετῆς ἢ ἐνέρ-
 γειας εὐδαιμονία. εἰ μὲν ἔν ἐστὶν ἀρετὴ τούτῳ ἢ μὴ ἐστὶν,
 ἄλλος λόγος· εἰ δ' ἄρ' ἔστιν, ἔκ ἐστὶ ταύτης ἐνέργεια. ὧν
 γὰρ μὴ ἐστὶν ὁρμή, ἢ δ' ἐνέργεια τούτων ἔσαι. ἔκ ἐσικε δὲ
 εἶναι ὁρμὴ ἐν τῷ μορίῳ τούτῳ, ἀλλ' ἕμειον ἔσικεν εἶναι τῷ
 30 πυρί· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ὃ τι αὐ ἐμβάλλῃς καταναλώσει, καὶ
 μὴ ἐμβάλλῃς, οὐκ ἔχει ὁρμὴν πρὸς τὸ λαβεῖν. οὕτως καὶ
 τοῦτο τὸ μόριον τῆς ψυχῆς ἔχει· αὐ μὲν γὰρ ἐμβάλλῃς
 τροφήν, τρέφει, αὐ δὲ μὴ ἐμβάλλῃς τροφήν, ἔκ ἔχει ὁρ-

anhelamos decir que ese tal es feliz. El vivir, en efecto, existe en él, pero el vivir según las virtudes no existe en él, lo cual consistía [en vivir] según su actividad.

En seguida, lo que estamos a punto de decir no parecería ser ni muy apropiado ni muy distante de estas cosas; por ejemplo, puesto que, en verdad, según

1185a 15

parece, hay una parte del alma con la que nos nutrimos, a la que llamamos nutritiva; pues es razonable que ella exista; por lo menos vemos que las piedras son incapaces de alimentarse, de manera que es evidente que el alimentarse es propio de los seres animados. Y si es de los seres animados, el alma será la causa.

20

Ahora bien, de estas partes del alma, por ejemplo, la racional, la pasional o la desiderativa, ninguna será causante del alimentarse; pero, junto a éstas hay otra, a la que no tenemos nombre más apropiado que asignar que nutritiva. Por tanto, alguien podría preguntar: ¿si hay virtud también en esta parte del alma, cuál es? Pues, si hay, es evidente que necesitará estar en actividad también con

25

ésta; pues la actividad de la virtud perfecta es la felicidad.

Pues bien, si hay virtud en esta parte o si no hay, es otra cuestión, si hay, por consiguiente, no hay actividad de ella. Pues en aquellas cosas en que no hay

30

impulso, no habrá tampoco actividad. Y no parece que haya impulso en esta parte, sino que parece ser semejante al fuego; pues aquello que le arrojes, lo consumirá, y si no lo arrojas, no tiene impulso para tomarlo. Así también es esta parte del alma; en efecto, si le arrojas alimento, se alimenta; y si no le arrojas

1185a 35 μὴν τῷ τρέφειν. διὸ ὑδὲ ἐνέργεια ἢ μηδὲ ὀρμή. ὡς' ὑδὲν
 υπεργεῖ τὸ μόνιον τῆτο πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν.

Μετὰ ταῦτα τοῖσιν λεκτέον ἂν εἴη τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ,
 ἐπεὶπερ ἡ ταύτης ἐνέργεια ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία. ὡς μὲν ἔν
 ἀπλῶς εἰπεῖν, ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἕξις ἡ βελτίστη· ἀλλ' ἴσως
 1185b δεῖ πρῶτον μὲν ἔν λεκτέον ὑπὲρ τῆς ψυχῆς ἐν ᾗ ἐγγί- 5.
 νεται, ἢ τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ (ὑπὲρ μὲν γὰρ τῆτο ἄλλος λό-
 γος), ἀλλ' ὡς τύπω διελέσθαι. ἕξι δ' ἡ ψυχὴ, ὡς φα-
 μέν, εἰς δύο μέρη διχρημένῃ, εἰς τε λόγον ἔχον καὶ ἀλο-
 5 γον. ἐν μὲν δὴ τῷ λόγον ἔχοντι ἐγγίνεται φρόνησις ἀγ-
 χήσια σοφία εὐμάθεια μνήμη καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐν δὲ τῷ
 ἀλόγῳ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι, σωφροσύνη δικαιοσύνη
 ἀνδρία, ἕσαι ἄλλαι τῷ ἕβος ὀκῶστιν ἐπαινεταὶ εἶναι. κατὰ
 γὰρ ταῦτα ἐπαινετοὶ λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς τῶ τὸν λό-
 10 γον ἔχοντος ὑδεις ἐπαινεῖται· ἕτε γὰρ ὅτι σοφός, οὐδεις
 ἐπαινεῖται, ἕτε ὅτι φρόνιμος, ὑδ' ὄλως κατὰ τι τῶν τοιά-
 των ὑδέν. ὑδὲ ὀη τὸ ἀλογον εἶναι, ᾗ ὑπηρετικόν ἐστὶ καὶ
 ὑπηρετεῖ τῷ λόγον ἔχοντι μορίῳ.

alimento, no tiene impulso para alimentarse. Por eso tampoco hay actividad en aquello en que tampoco hay impulso. De manera que esta parte en nada contribuye para la felicidad.

1185a 35

En seguida, habrá que decir, entonces, que es la virtud, puesto que en verdad la actividad de ella es la felicidad. Pues bien, para decirlo simplemente, la virtud es la mejor posesión; pero quizá no es suficiente decirlo simplemente así, sino que conviene definirla con más claridad.

1185b

5. Pues bien, en primer lugar, hay que decir del alma, en la cual se engendra [la virtud], no que es el alma (de esto, en efecto, hay otro tratado) sino distinguirla en general. El alma, como afirmamos, se encuentra dividida en dos partes: en la que tiene razón y en la irracional. Así pues, en la que tiene

5

razón se engendra la prudencia, la agudeza, la sabiduría, la facilidad de aprendizaje, la memoria y las de tal clase, mientras en la irracional, éstas, las llamadas virtudes: la templanza, la justicia, la valentía, y cuantas otras, propias del carácter, parecen ser elogiables. Pues, conforme a ellas, nos decimos elogiables; en cambio, conforme a las virtudes de la parte que tiene razón nadie

10

se elogia; pues nadie se elogia ni porque es sabio ni porque es prudente ni, en general, según alguna de tales cosas en absoluto. Ni, por tanto, la que es irracional, en cuanto está subordinada y se subordina a la parte que tiene razón.

ἔστι δ' ἡ ἀρετὴ ἡ ἠθικὴ

ὑπὸ ἐνδεείας καὶ ὑπερβολῆς φθειρομένη. ὅτι δὲ ἡ ἐνδεεία
 1185b 15 καὶ ἡ ὑπερβολὴ φθεῖρει, τοῦτ' ἰδεῖν ἔστιν ἐκ τῶν ἠθικῶν.
 δεῖ δ' ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυροῖσι χρῆσθαι.
 εὐθὺς γὰρ ἐπὶ γυμνασίων ἴδοι ἂν τις πολλῶν γὰρ γινο-
 μένων φθεῖρεται ἡ ἰσχύς, ὀλίγων τε ἀσταύτως. ἐπὶ τε πο-
 τῶν καὶ σιτίων ἀσταύτως· πολλῶν τε γὰρ δὴ γινομένων
 20 φθεῖρεται ἡ ὑγίεια, ὀλίγων τε ἀσταύτως, συμμετρῶν δὲ
 γινομένων σώζεται ἡ ἰσχύς καὶ ἡ ὑγίεια. ὁμοίως δὲ τέ-
 τοις συμβαίνει καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρίας καὶ τῶν
 ἄλλων ἀρετῶν. εἰ μὲν γὰρ τινα λίαν ποιήσῃς ἀφροβον,
 ὥστε μὴδὲ τὸς θεῶς φοβεῖσθαι, ἐκ ἀφροβείας ἀλλὰ μαινό-
 25 μένος, ἂν δὲ φεθόμενος πάντα θεῶς ἀνδρείως ἀρα ἔξει
 ἕτε ὁ φεθόμενος πάντα ἕτε ἐμῶν. ταῦτ' ἀρα καὶ αὖξαι
 καὶ φθεῖρει τὴν ἀρετὴν· καὶ γὰρ εἰ λίαν φόβον καὶ πάν-
 τες φθεῖρσιν, καὶ εἰ περὶ μὴδὲν δὲ ὁμοίως. ἔστι δ' ἡ ἀν-
 30 δρία περὶ φόβου, ὥστε εἰ μέτριον φόβον αὖξαι τὴν ἀν-
 δρίαν. ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἀρα καὶ αὖξεται καὶ φθεῖρεται ἡ
 ἀνδρία· ὑπὸ φόβου γὰρ τότε πάσχεσθαι. ὁμοίως δὲ καὶ
 αἱ ἄλλαι ἀρεταί.

Ἔτι οὐ μόνον τοῖς τοιούτοις τὴν ἀρετὴν ἀφορίσειεν ἂν
 6 τις, ἀλλὰ καὶ λύπη καὶ ἡδονή· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν

La virtud ética es destruida por deficiencia y por exceso. Ahora bien, que la
1185b 15 deficiencia y el exceso destruyen es posible verlo a partir de las cosas éticas.
Pero en las cosas no manifestadas conviene usar los testimonios manifestados. Pues
alguien podría mirar inmediatamente el caso de los ejercicios gimnásticos. Pues,
siendo muchos, el vigor es destruido, y asimismo siendo pocos. Y asimismo las
bebidas y los alimentos. Pues, siendo muchos, se destruye ciertamente la salud, y
20 asimismo siendo pocos; en cambio, cuando llegan a ser con medida, el vigor y la
salud se preservan. Pues bien, de manera semejante a estos casos sucede
también en la templanza, la valentía y las demás virtudes. En efecto, si haces a
alguien tan carente de temor de manera que no tema ni a los dioses, no será
25 un valiente sino un loco; y si haces que tema todas las cosas será un cobarde;
por consiguiente, ni será valiente el que teme todas las cosas ni el que nada
teme. Por consiguiente, estas cosas tanto aumentan como destruyen la virtud.
Pues los temores en exceso, todos, destruyen, y también, de manera semejante,
los que se refieren a nada. Ahora bien, la valentía se refiere a los temores, de
manera que los temores moderados aumentan la valentía. Por consiguiente, la
30 valentía es tanto aumentada como destruida por las mismas cosas; pues esto
padecen por los temores. Y también de manera semejante las demás virtudes.

6. Además uno podría definir la virtud no solo con tales consideraciones,
sino también con el dolor y el placer; por causa del placer, en efecto, hacemos

1185b 35 τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπε-
 χόμεθα, ὅπως τε ἔκ ἐστὶ λαβεῖν ἀρετὴν καὶ κακίαν ἀνευ
 λύπης καὶ ἡδονῆς. ἔστιν ἔτι ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύ-
 πας· ἢ δ' ἠθικὴ ἀρετὴ ἐπεὶ ἔχει τὰς ἐπιθυμίας, εἰ
 δεῖ παρά γραμμα λέγοντα τὴν ἀλήθειαν ὡς ἔχει σκο-
 1186a πειν· δεῖ δ' ἴσως. τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν
 ἐπιθυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐπιζητεῖσθαι. ὅτι καὶ
 δηλονότι οὐδεμία ἡμῶν τῶν ἀρετῶν τῶν τῷ ἀλόγῳ μέρους
 φύσει ἐγγίνεται· οὐδὲν γὰρ τῶν ζῴων φύσει ἔχει ἄλλως
 5 γίνεσθαι. οἷον ὁ λίθος καὶ ὅπως τὰ βαρῆα πέφικε κάτω
 φέρεσθαι· ἂν τις ἐν ἄνω ῥίπτῃ πολλὰς καὶ ἐβίβῃ ἄνω
 φέρεσθαι, ὅμως ἐκ ἄνω ποτ' ἄνω ἐνεχθεῖν, ἀλλ' αἰεὶ κάτω.
 ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν ζῴων.

Μετὰ τοῦτον τῆτο δεῖ συλλογόμενος εἰπεῖν τὸ τί ἐστὶν ἡ 7.
 10 ἀρετὴ, εἰδῆσαι τίνα ἐστὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα. ἔστι δ'
 οὐ γίνεσθαι ταῦτα, πάθη δυνάμεις ἔχει· ὡς ὄφρα ὅτι τῶ-
 ν ἂν τι εἴη ἀρετῆ. πάθη μὲν ἔστιν ὄργη· φόβος μῖστος
 πόθος ζῆλος ἔλεος, τὰ τοιαῦτα, οἷς εἴθε παρακοινοῦσθαι
 λύπη καὶ ἡδονή· δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικῶς τούτων

1185b 35 las cosas malas, y por causa del dolor nos apartamos de las bellas, y, en general, no es posible obtener virtud y vicio sin dolor y placer. Por tanto, la virtud se refiere a placeres y dolores.

Pero, si conviene examinar cómo se obtiene la verdad a un lado de la letra que habla, y quizá conviene, la virtud ética obtiene de allí sus nombres. Pues el carácter (*ēthos*), obtiene su nombre a partir de la costumbre (*ēthos*); pues se llama ética (*ēthikē*), por ser acostumbrada (*dia tō ēthizesthai*). Con lo cual también es evidente que ninguna de las virtudes de la parte irracional se engendra en nosotros por naturaleza. Pues ninguna de las cosas que existen por naturaleza se produce de otra manera por costumbre. Por ejemplo, la piedra y

1186a

5 en general lo pesado es por naturaleza llevado hacia abajo; por tanto, si alguien la lanzara muchas veces hacia arriba y acostumbrara llevarla hacia arriba, no sería llevada, sin embargo, alguna vez hacia arriba, sino siempre hacia abajo. También de manera semejante en los demás casos de la misma clase.

7. En seguida, entonces, conviene que los que anhelan decir qué es la

10 virtud sepan cuáles son las cosas que se producen en el alma. Pero las cosas que se producen son éstas: pasiones, potencias y posesiones; de manera que, es evidente que alguna de éstas será virtud. Pues bien, son pasiones la ira, el temor, el odio, el ansia, los celos, la compasión y las de tal clase, a las que suele ser consecutivos dolor y placer. Potencias son aquellas por las cuales nos decimos

1186a 15 λεγόμεθα, οἷον καθ' ἄς δυνατοί ἐσμεν ὀργισθῆναι λυπηθῆ-
 ναι ἐλεῆσθαι, τὰ τοιαῦτα. ἔξεις δ' εἰσὶ καθ' ἄς πρὸς ταῦτα
 ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν λίαν
 οργίλως, κακῶς ἔχομεν πρὸς ἐργήν, εἰ δ' ἔλως μὴ ὀργι-
 ζόμεθα ἐφ' οἷς δεῖ, καὶ ἔτω κακῶς ἔχομεν πρὸς ἐργήν.
 20 τὸ ἄρα μέσως ἔχειν τὸ μῆτε λίαν ὑπεραλγεῖν μῆτε παν-
 τελῶς ἀναλγήτως ἔχειν. ὅταν ἔν οὕτως ἔχωμεν, εὖ δια-
 κείμεθα. ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τὰλλα τὰ ὅμοια. τὸ γὰρ
 ὑόργητον καὶ τὸ πρᾶον ἐν μεσότητί ἐσιν ἐργῆς καὶ ἀναλ-
 γησίας τῆς πρὸς ἐργήν. ὁμοίως καὶ ἐπ' ἀλαζονείας καὶ
 25 εἰρωνείας· τὸ μὲν γὰρ πλείω προσποιεῖσθαι τῶν ὑπαρχόν-
 των ἔχειν ἀλαζονείας, τὸ δ' ἐλάττω εἰρωνείας· ἢ ἄρα
 μεσότης ἢ τέτων ἢ ἀλήθειά ἐσιν. ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῶν ἄλ-
 λων πάντων· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τῆς ἔξεως, τὸ εὖ ἢ κακῶς
 πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' εὖ ἔχειν πρὸς ταῦτ' ἐστὶ τὸ μῆτε
 30 πρὸς τὴν ὑπερβολὴν ἔχειν μῆτε πρὸς τὴν ἑυδειαν· πρὸς
 μεσότητα ἄρα τῶν τοιούτων καθ' ἃ ἐπαινέται λεγόμεθα ἢ
 ἔξεις ἐστὶ τῷ εὖ ἔχειν, τῷ δὲ κακῶς πρὸς ὑπερβολὴν καὶ
 ἑυδειαν. ἐπεὶ τοίνυν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ τῶν παθῶν τέτων μεσό-
 φης, τὰ δὲ πάθη ἧτοι λυπαί εἰσιν ἢ ἡδοναί ἢ οὐκ ἀνευ

1186a 15

capaces de padecerlas, por ejemplo, aquellas por las que somos capaces de sentir ira, de sentir dolor, de sentir compasión, las de tal clase. Posesiones son aquellas por las cuales poseemos buena o mala disposición ante las pasiones; por ejemplo, con relación al sentirse airado, si es tan airadamente, poseemos mala disposición ante la ira; y si en general no nos airamos en los casos que conviene, también poseemos así mala disposición ante la ira. Por consiguiente, el *posser* mediana disposición es ni sentir en exceso gran dolor ni poseer totalmente una disposición sin dolor. Por tanto, cuando poseemos una disposición así, *yacemos* bien, y también de manera semejante en relación con las demás pasiones, las cosas semejantes. Pues lo bien airado y lo manso están en medio de la ira y de la insensibilidad de ira. También de manera semejante en la jactancia y en la disimulación; en efecto, el atribuirse más de lo que existe es poseer jactancia; y menos, disimulación. Por consiguiente, el medio entre éstos es la verdad.

20

25

30

8. También de manera semejante en todos los demás casos. Pues esto es propio de la posesión: el poseer buena o mala disposición ante las pasiones; y poseer buena disposición ante ellas es no poseerla ni ante el exceso ni ante la deficiencia; por consiguiente, la posesión de tales cosas por las que nos decimos dignos de elogio, es propia del poseer buena disposición ante el medio; y, ante el exceso y la deficiencia, es propia del poseer mala disposición. Puesto que la virtud es, entonces, medio entre estas pasiones, y las pasiones o bien son

1186a 35 λύπης ἢ ἡδονῆς, ἢ ἄρα ἀρετὴ ἐστὶ περὶ λύπης καὶ ἡδονάς,
καὶ ἐντεῦθεν ἐστὶ δῆλον. ἐστὶ δὲ καὶ ἄλλα πάθη, ὡς δόξειεν
ἂν τινί, ἐφ' ὧν ἢ κακία ἢ ἐστὶν ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλεί-
ψει τινί, οἷον μοιχεία καὶ ὁ μοιχός· ἢ ἐστὶν ὅτος ὁ μάλ-
1186b λον τὰς ἐλευθέρους διαφθεύρων. ἀλλὰ καὶ τῆτο, καὶ εἴ τι
ἄλλο τοιοῦτόν ἐστιν, ὃ περιέχεται ἡδονῇ τῇ κατ' ἀκολασίαν,
ἢ καὶ ὃ ἐν ἐλλείψει καὶ ὃ ἐν ὑπερβολῇ, τὸ ψεκτὸν ἔχει.

Μετὰ τοίνυν τῆτο ἀναγκαῖόν ἐστιν ἴτως ρηθῆναι τί τῇ 9.
5 μεσότητι ἀντίκειται, πότερον ἢ ὑπερβολῇ ἢ ἢ ἔνδεια. ἐνίαις
μὲν γὰρ μεσότησιν ἔνδεια ἐναντίον, ἐνίαις δὲ ὑπερβολῇ
οἷον ἀνδρεία μὲν οὐχ ἢ θρασύτης ὑπερβολῇ ὄσα, ἀλλ' ἢ
δειλία ἔνδεια ὄσα, τῇ δὲ σωφροσύνη μεσότητι ὄση ἀκολα-
σίας καὶ ἀναισθησίας τῆς περὶ ἡδονάς οὐ δοκεῖ ἐναντίον
10 εἶναι ἢ ἀναισθησία ἔνδεια οὄσα, ἀλλ' ἢ ἀκολασία οὄσα
ὑπερβολῇ. ἐστὶ δ' ἀμφότερα ἐναντία τῇ μεσότητι, καὶ ἢ
ὑπερβολῇ καὶ ἢ ἔνδεια· ἢ γὰρ μεσότης τῆς μὲν ὑπερβο-
λης ἐνδεέστερον, τῆς δ' ἐνδείας ὑπερβάλων. διὸ καὶ οἱ μὲν
ἄσωτοι τὰς ἐλευθέρους ἀνελευθέρους φασὶν εἶναι, οἱ δ' ἀνε-
15 λευθεροὶ τὰς ἐλευθέρους ἀσώτους, καὶ οἱ μὲν θρασεῖς καὶ
προπετεῖς τὰς ἀνδρείας καλῶσι δειλούς, οἱ δὲ δειλοὶ τὰς ἀν-
δρείους προπετεῖς καὶ μαινομένους.

1186a 35 dolores o bien placeres o no existen sin dolor o placer, por consiguiente también de allí es evidente que la virtud se refiere a dolores y placeres.

Hay también otras pasiones, según podría parecer a alguien, en las que el vicio no está en cierto exceso y deficiencia; por ejemplo, el adulterio y el adúltero: no lo es más el que corrompe a las mujeres libres. Sino que tanto esto, como 1186b alguna otra cosa tal, si existe, que contenga el placer por intemperancia, sea aquello que está en deficiencia como lo que está en exceso, tiene lo censurable.

9. En seguida, entonces es necesario, quizá decir qué cosa se opone al 5 medio, si el exceso o la deficiencia. En algunos medios, en efecto, es contraria la deficiencia, pero en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no se opone la temeridad, que es un exceso, sino la cobardía, que es una deficiencia; y a la templanza, siendo un medio entre intemperancia e insensibilidad de placeres, no 10 parece serle contraria la insensibilidad, que es deficiencia, sino la intemperancia, que es un exceso. Ahora bien, ambos son contrarios al medio, tanto el exceso como la deficiencia; pues el medio es más deficiente que el exceso, y más excesivo que la deficiencia. Por eso los prodigos afirman que los liberales son 15 avaros; y los avaros, que los liberales son prodigos; y los temerarios y precipitados llaman a los valientes cobardes; mientras los cobardes, a los valientes precipitados y locos.

1186b 20 δια δύο δὴ αἰτίας δό-
 ξαιμεν ἂν ἀντιτιθέναι τῆ μεσότητι τὴν ὑπερβολὴν καὶ τὴν
 ἔνδειαν. ἡ γὰρ ἐξ αὐτῶ τῷ πράγματος σκοποῦσι πότεραν
 ἐγγύτερόν ἐστι τῷ μέσου ἢ πορρώτερον, οἷον ἐλευθεριότητι
 πότερον ἀσωτία ἢ ἀνελευθερία πορρώτερον. μᾶλλον γὰρ
 ἂν δόξειεν ἡ ἐλευθεριότης ἀσωτία ἢ ἡ ἀνελευθερία. πορ-
 ρώτερον ἄρα ἡ ἀνελευθερία. τὰ δὲ πλείον ἀπέχοντα τοῦ
 μέσου ἐναντιώτερα δόξειεν ἂν εἶναι. ἐκ μὲν ἄρα αὐτῶ τῷ
 25 πράγματος ἡ ἔνδεια ἐναντιώτερον φαίνεται. ἔστι δὲ καὶ
 ἄλλως, οἷον πρὸς ἃ μᾶλλον πεφύκαμεν, ταῦτα μᾶλλον
 ἐναντία τῷ μέσῳ. οἷον πεφύκαμεν μᾶλλον ἀκολασίαι εἶναι
 ἢ κόσμιοι· ἢ οὖν ἐπίδοσις γίνεται μᾶλλον πρὸς ἃ πεφύ-
 30 καμεν· πρὸς ἃ δὲ μᾶλλον ἐπιδίδομεν, ταῦτα καὶ μᾶλλον
 ἐναντία. ἐπιδίδομεν δὲ πρὸς ἀκολασίαν μᾶλλον ἢ πρὸς
 κοσμιότητα, ὡς· ἐναντιώτερον ἂν εἴη ὑπερβολὴ μεσότητος·
 ἢ γὰρ ἀκολασία ὑπερβολὴ σωφροσύνης. ὅ τι μὲν ἔν ἐσὶν
 ἢ ἀρετῇ, ἐπέσκεπται· μεσότης γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τῶν πα-
 35 θῶν, ὡς ἐξείη ἂν τὸν μέλλοντα κατὰ τὸ ἦθος εὐδοκίμη-
 σειν τὴν μεσότητα τῶν παθῶν ἐκάστω διατηρεῖν. διὸ καὶ
 ἔργον ἐστὶ σπευδαῖον εἶναι. ἐν ἐκάσῳ γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν

Ciertamente, por dos causas parecería que contraponemos al medio el exceso y la deficiencia. Pues, lo es para los que examinan o bien desde la cosa misma si está más cerca o más lejos del medio, por ejemplo, si la prodigalidad o la avaricia está más lejos de la liberalidad. Pues la liberalidad parecería más prodigalidad que avaricia. Por consiguiente, la avaricia está más lejos. Y las cosas más separadas del medio parecerían serle más contrarias. Por consiguiente, desde la cosa misma la deficiencia se manifiesta más contraria.

25 Pero es posible también de otra manera; por ejemplo, son más contrarias al medio aquellas cosas hacia las cuales nos encontramos por naturaleza más dispuestos. Por ejemplo, nos encontramos por naturaleza más dispuestos a ser intemperantes que ordenados. Por tanto, el incremento se produce más hacia aquellas cosas hacia las cuales nos encontramos más dispuestos por naturaleza; y son también más contrarias aquellas cosas hacia las cuales avanzamos más.

30 Ahora bien, avanzamos más hacia la intemperancia que hacia el orden, de manera que el exceso será más contrario que el medio; pues la intemperancia es exceso de la templanza.

Pues bien, se ha examinado qué cosa es la virtud; pues parece ser cierto medio entre las pasiones, de manera que sería necesario que, quien esté a punto de

35 adquirir buena opinión por su carácter, observe el medio entre cada una de las pasiones. Por eso también es trabajo ser excelente. Pues obtener el medio en

ἔργον, οἷον κύκλον μὲν γράψαι παντός ἔστι, τὸ δὲ μέσον
 τὸ ἐν αὐτῷ ἤδη λαβεῖν χαλεπόν. ὁμοίως δὲ καὶ ὀργισθῆ-
 1187a ναι μὲν ῥάδιον, καὶ τὸ ἐναντίον δὲ τούτῳ, τὸ δὲ μέσον
 ἔχειν χαλεπόν. ἀπλῶς δὲ ἐν ἐκάστῳ τῶν παθῶν ἔστιν ἰδεῖν
 ὅτι τὸ ἐμπεριέχον τὸ μέσον ῥάδιόν ἔστι, τὸ δὲ μέσον χα-
 λεπόν, καθ' ὃ ἐπαινέμεθα· διὸ καὶ σπαῖνιον τὸ σπαδαῖον.

- 5 Ἐπεὶ δ' οὖν ὑπὲρ ἀρετῆς εἴρηται, μετὰ τῆς ἂν εἴη
 σκεπτότερον πότερον δυνατὴ παραγενέσθαι ἢ ἔ, ἀλλ' ὡσπερ
 Σωκράτης ἔφη, ἔκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπαδαῖος εἶναι ἢ
 φαύλους. εἰ γὰρ τις, φησὶν, ἐρωτήσειεν ὄντιναῦν πότερον
 ἂν βούλοιο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐβείς ἂν ἔλοιτο τὴν
 10 ἀδικίαν. ὁμοίως δ' ἐπ' ἀνδρείας καὶ δειλίαις καὶ τῶν ἄλ-
 λων ἀρετῶν ἀεὶ ὡσαύτως. δῆλον δ' ὡς εἰ φαῦλοι τινές
 εἰσιν, ἔκ ἂν ἐκόντες εἴησαν φαῦλοι· ὥστε δῆλον ὅτι ἕδὲ
 σπαδαῖοι. ὁ δὲ τοιοῦτος λόγος ἔκ ἔστιν ἀληθής. διὰ τί γὰρ
 ὁ νομοθέτης ἔκ ἐὰν τὰ φαῦλα πράττειν, τὰ δὲ καλὰ καὶ
 15 σπαδαῖα κελεύει; καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς φαῦλοις ζημίαν τάτ-
 τει, ἂν πράττη, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς, ἂν μὴ πράττη; καί-
 ται ἄτοπος ἂν εἴη ταῦτα νομοθετῶν α μὴ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ
 πράττειν. ἀλλ' ὡς ἔοικεν, ἐφ' ἡμῖν τὸ σπαδαῖοις εἶναι καὶ
 τὸ φαῦλοις. ἔτι δὲ μαρτυρεῖσιν οἳ τ' ἐπαινῶσι καὶ οἳ ψόγοι
 20 γινόμενοι· ἐπὶ μὲν γὰρ τῇ ἀρετῇ ἔπαινος, ἐπὶ δὲ τῇ κα-

cada una es trabajo, por ejemplo, dibujar un círculo, es de cualquiera, pero obtener el medio en él ya es difícil. Y también de manera semejante, airarse es fácil y también lo contrario a esto; en cambio, poseer una condición intermedia es difícil. Y simplemente en cada una de las pasiones es posible ver que lo que encierra al medio es fácil, pero lo intermedio, según lo cual somos elogiados, difícil; por eso también es raro lo excelente.

- 5 Por tanto, puesto que se ha hablado ya de la virtud, en seguida habrá que examinar si es posible que llegue a nuestro lado, o si, tal como Sócrates afirmaba, no llega a estar en nosotros el ser excelentes o malos. Pues, afirma, si uno preguntara a cualquiera si anhela ser justo o injusto, nadie elegiría la
- 10 injusticia. De manera semejante en la valentía y en la cobardía y en las demás virtudes, siempre asimismo. Pero es evidente que si algunos son malos no serían voluntariamente malos, de manera que es evidente que tampoco excelentes. Por tanto, tal razonamiento no es verdadero. Pues ¿por qué el legislador no permite hacer las cosas malas y manda realizar las bellas y excelentes? ¿y
- 15 ordena castigo en las malas si se hacen y en las bellas si no se hacen? Aunque sería absurdo que legislara aquellas cosas cuyo actuar no está en nosotros. Sin embargo, como parece, está en nosotros el ser excelentes y malos. Pero, además, tanto los elogios como las censuras que se producen son testimonios;
- 20 en efecto, en la virtud hay elogio y en el vicio censura; y elogio y censura no

κία ψόγος, ἔπαινος δὲ καὶ ψόγος ἕκ ἐπὶ τοῖς ἀκουσίσις,
 ὡς ἐδηλον ὅτι ὡσαύτως ἐφ' ἡμῖν καὶ τὰ σπουδαῖά ἐστι
 πράττειν καὶ τὰ φαῦλα. ἔλεγον δὲ καὶ τοιαύτην τινὰ πα-
 ραβολήν, βυλόμενοι δεικνύναι ὅτι ἕχ ἐκείσιν. διὰ τί γάρ,
 1187a 25 φασίν, ὅταν νοσῶμεν ἢ αἰσχροὶ ὦμεν, εὐδεις ψέγει τοὺς
 τοιάτους; τὸ δ' ἕκ ἀλγέσις ψέγομεν γὰρ καὶ τὲς τοιάτους,
 ὅταν αὐτὸς αἰθῶμεν αἰτίους εἶναι τοῦ νοσεῖν ἢ τῷ κακῶς
 ἔχειν τὸ σῶμα, ὡς ἂν καὶ ἐνταῦθα τὸ ἐκείσιν. εἰσικεν ἔν
 ἐν τῷ κατ' ἀρετῆν καὶ κακίαν εἶναι τὸ ἐκείσιν. ἐτι δ' ἂν 10.
 30 τις τῆτο ἐναργέστερον καὶ ἐντεῦθεν ἴδει. πᾶσα γὰρ φύσις
 γεννητικὴ ἐστὶν ἐστίας τοιαύτης οἷα ἐστί, οἷον τὰ φυτὰ καὶ
 τὰ ζῷα· ἀμφότερα γὰρ γεννητικά. γεννητικά δὲ ἐκ τῶν
 ἀρχῶν, οἷον τὸ δένδρον ἐκ τοῦ σπέρματος· αὐτὴ γὰρ τις
 ἀρχή. τὸ δὲ μετὰ τὰς ἀρχὰς εὖτως ἔχει· ὡς γὰρ ἂν
 35 ἔχωσιν αἱ ἀρχαί, ἔτως καὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν ἔχει. ἐναρ-
 γέστερον δ' ἐστὶ κατιδεῖν τῆτο ἐν τοῖς κατὰ γεωμετρίαν· καὶ
 γὰρ ἐκεῖ ἐπειδὴ τινες λαμβάνονται ἀρχαί, ὡς ἂν αἱ ἀρ-
 χαὶ ἔχωσιν, ἔτω καὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς, οἷον εἰ τὸ τρί-
 1187b ὡς ἂν μεταβάλλῃ τὸ τρίγωνον, ἔτω καὶ τὸ τετράγωνον

recaen en los actos involuntarios, de manera que es evidente que en nosotros está, asimismo, el hacer tanto las cosas excelentes como las malas. Ahora bien, los que anhelaban demostrar que no es voluntario, decían también una comparación de tal clase, pues ¿por qué afirman cuando enfermamos o tenemos una condición vergonzosa nadie nos censura a los de tal condición? Pero, esto no es verdadero; pues censuramos también a los tales cuando creemos que ellos mismos son causantes de su enfermedad o de que su cuerpo posea mala disposición, en la idea de que también ahí está lo voluntario. Por tanto, lo voluntario parece estar en lo que es según virtud y vicio.

- 1187a 25 10. Pero aún podría uno ver esto con más claridad también a partir de lo siguiente. Pues toda naturaleza es generadora de una substancia tal cual ella es, por ejemplo, las plantas y los animales; pues ambos son generadores. Y son generadores desde sus principios, por ejemplo, el árbol lo es desde su semilla; pues éste es cierto principio. Ahora bien, lo posterior a los principios posee su misma condición; pues como sean los principios, así también son las cosas que proceden de los principios. Pero es posible percibir esto con más claridad en las cosas de la geometría; pues también ahí, puesto que se toman ciertos principios, como sean los principios, así también las cosas posteriores a los principios, por ejemplo, si el triángulo tiene sus ángulos iguales a dos rectos y el tetrágono a cuatro, como cambie el triángulo, así también cambia juntamente
- 30
- 35
- 1187b

συµµεταβάλλει· ἀντιτρέφει γάρ· καὶ εἰάν τὸ τετράγωνον
 μὴ ἔχη τέτταρσιν ὀρθαῖς ἴσας, ἰδὲ τὸ τρίγωνον ἔξει δυσὶν
 ὀρθαῖς ἴσας. ἔτω τούτων καὶ ὁμοίως τούτοις καὶ ἐπ' ἀνθρώπων. 11.
 1107b 5 ἐπειδὴ γὰρ γεννητικὸν ἐστὶν ἄνθρωπος ἰσίας, ἐκ τινων ἀρ-
 χῶν καὶ τῶν πράξεων ἂν πράττει ἄνθρωπος γεννητικὸν
 ἐστίν. τί γὰρ ἂν ἄλλος; ἔτε γὰρ ἀψύχων ἔθεν λέγομεν
 πράττειν, ἔτε τῶν ἐμψύχων τῶν ἄλλων ἔξω ἀνθρώπων.
 δῆλον ἔν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν πράξεων ἐστὶ γεννητικὸς. ἐπεὶ
 10 ἔν ὀρῶμεν μεταβαλλέστας τὰς πράξεις καὶ οὐδέποτε τὰ
 αὐτὰ πράττομεν, εἰσὶ δὲ αἱ πράξεις γεγενημέναι ἐν τινων
 ἀρχῶν, δῆλον ὅτι, ἐπειδὴ αἱ πράξεις μεταβάλλονται, καὶ
 αἱ ἀρχαὶ τῶν πράξεων, ἀφ' ἧν εἰσὶ, μεταβάλλονται, ὥσ-
 περ ἔφαμεν παραβάλλοντες ἐπὶ τῶν ἐν γεωμετρίας. ἀρχῇ
 15 δ' ἐστὶ πράξεις καὶ σπεδαίως καὶ φαύλης προαίρεσις καὶ
 βῆλησις καὶ τὸ κατὰ λόγον πάν. δῆλον τούτων ὅτι καὶ
 αὐταὶ μεταβάλλονται· μεταβάλλομεν γὰρ καὶ ταῖς πρά-
 ξεσιν ἐκόντες, ὥστε καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ προαίρεσις· μετα-
 βάλλει γὰρ ἐκόντως. ὥστε δῆλον ὅτι ἐφ' ἡμῶν ἂν εἴη καὶ
 20 σπεδαίσις εἶναι καὶ φαύλοισι. ἴσως ἔν λέγει ἂν τις, ἐπει-
 δήπερ ἐν ἐμοὶ ἐστὶ τὸ δικαίω εἶναι καὶ σπεδαίω, εἰάν βῆ-
 λωμαι, ἔσμαι πάντων σπεδαίστατος. ἔ δὴ δυνατὸν τῆτο.

el tetrágono; pues se convierten. Y si el tetrágono no tiene sus ángulos iguales a cuatro rectos, tampoco el triángulo los tendrá iguales a dos rectos.

11. Así también, entonces, de manera semejante a estos casos ocurre también en el hombre. En efecto, puesto que el hombre es generador de una substancia desde ciertos principios y el hombre es generador de las acciones que practica. Pues, ¿qué otro ser podría? Pues de ninguno de los inanimados decimos que actúa ni tampoco de los demás dotados de alma, excepto de los hombres. Es evidente, por tanto, que el hombre es generador de sus acciones.
- 10 Por tanto, puesto que vemos que cambian nuestras acciones y que nunca realizamos las mismas cosas, y las acciones han sido realizadas desde ciertos principios, es evidente que, puesto que las acciones cambian, también cambian los principios de las acciones a partir de los cuales ellas proceden, tal como afirmábamos al comparar en los ejemplos de geometría. Ahora bien, principio
- 15 de una acción tanto excelente como mala es la elección, el anhelo y todo lo conforme a la razón. Es evidente, entonces, que también aquellos cambian; pues cambiamos también nuestras acciones voluntariamente, de manera que también el principio y la elección; pues cambian voluntariamente. De manera
- 20 que es evidente que estará en nosotros tanto ser excelentes como malos. Por tanto, alguien quizá podría decir: puesto que en verdad está en mí ser justo y excelente, si lo anhelo seré el más excelente de todos. Esto, ciertamente, no es

1187b 25 δια τί; ὅτι ἔδ' ἐπὶ τῷ σώματι γίνεται τῆτο. ἢ γὰρ ἂν
 τις βέλῃται ἐπιμελεῖσθαι τῷ σώματι, καὶ δὴ πάντων ἄρι-
 στον ἔξει τὸ σῶμα. δεῖ γὰρ μὴ μόνον τὴν ἐπιμέλειαν ὑπάρ-
 χειν, ἀλλὰ καὶ τῇ φύσει γίνεσθαι τὸ σῶμα καλὸν κα-
 γαθόν. βέλτιον μὲν ἔν ἔξει τὸ σῶμα, ἄριστα μέντοι πάν-
 των ἔ. ὁμοίως δὲ δεῖ ὑπολαμβάνειν καὶ ἐπὶ ψυχῆς· οὐ
 γὰρ ἔσαι ὁ προαιρέμενος εἶναι σπαρδαίουτατος, ἂν μὴ καὶ
 30 ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσαι.

Ἐπεὶ οὖν φαίνεται· ἐφ' ἡμῶν ὃν τὸ σπουδαῖον εἶναι,
 ἀναγκαῖον τὸ μετὰ ταῦτα εἰπεῖν ὑπὲρ ἐκείσι, τί ἐστὶ τὸ
 ἐκείσιον· τῆτο γὰρ ἐστὶ τὸ κυριώτατον πρὸς τὴν ἀρετὴν, τὸ
 ἐκείσιον· ἐκείσιον δὲ ἀπλῶς μὲν ἕτως ῥηθῆναι ἐστὶν ὁ πρᾶτ-
 35 τομεν μὴ ἀναγκαζόμενοι· ἀλλ' ἵσως σαφέστερον λεκτέον
 ἐστὶν ὑπὲρ αὐτῶ. ἔστιν ἔν καὶ ὁ πρᾶττομεν ἕρεξις, ἕρεξεως
 δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἐπιθυμία θυμὸς βέλῃσις. πρῶτον μὲν
 ἔν τὴν κατ' ἐπιθυμίαν πρᾶξιν ἐπισινηπτέον, πότερον ἐκείσιός
 ἐστὶν ἢ ἀκείσιος. τὸ μὲν ἔν ἀκείσιον ἔκ ἂν δόξειεν. δια τί

posible. ¿Por qué? Porque esto tampoco se produce en el caso del cuerpo. Pues, si alguien anhela cuidar su cuerpo, no llegará a poseer ciertamente el mejor cuerpo de todos. Pues conviene que exista no sólo el cuidado, sino también que el cuerpo sea por naturaleza bello y bueno. Pues bien, llegará a poseer un cuerpo mejor; sin embargo, no el mejor de todos. Y de manera semejante conviene suponer también en el caso del alma; pues, el que elige ser el más excelente no lo será, a menos que su naturaleza también lo sea; sin embargo, sí llegará a ser mejor.

12. Por tanto, puesto que el ser excelente se manifiesta como algo que está en nosotros, en seguida es necesario decir sobre lo voluntario, qué es lo voluntario; pues esto es lo más soberano para la virtud, lo voluntario. Ahora bien, para decirlo simplemente así, voluntario es lo que hacemos sin ser obligados; pero, hay que hablar, quizá más claramente acerca de lo mismo.

Por tanto, aquello por lo que actuamos es apetito, pero hay tres especies de apetito: deseo, furia anhelo⁴. Pues bien, en primer lugar, hay que examinar la acción por deseo, si es voluntario o involuntario. Pues bien, involuntario no parecería. ¿Por qué y de dónde? Porque cuantas cosas no hacemos

⁴ *Epithymia*, *thymos* y *boulēsis*, las tres especies de *orexis* o apetito: la *epithymia* es apetito de lo placentero y se refiere a los placeres del tacto y del gusto (cfr. *Ret.* 1369b 16 y ss., 1370a 15); el *thymos*, equivalente a *orguē* o ira, es apetito de venganza o castigo (cfr. *ib.* 1369b 12 y 1368a 32 b 6); también (1369a 4-5); la *boulēsis* es apetito de lo bueno o de lo bello (cfr. *ib.* 1369a 3) (Para las tres especies cfr. también *Et. nic.* 1111a 25 y ss., 1111b 10-29; 1113 a 15 y ss.; y 1119b 5).

1188a καὶ πόθεν; ὅτι ὅσα μὴ ἐκόντες πράττομεν, ἀναγκαζόμενοι
 πράττομεν, ἐπὶ δὲ τοῖς ἐξ ἀνάγκης πραττομένοις πᾶσιν
 ἔπεται λύπη· τοῖς δὲ δι' ἐπιθυμίαν πραττομένοις ἡδονὴ
 ἀκολουθεῖ, ὥστε ἕτωςί γε ἢ καὶ ἂν εἴη τὰ δι' ἐπιθυμίαν πρατ-
 5 τόμενα ἀκέραια, ἀλλ' ἐκέραια. ἀλλὰ πάλιν ἄλλος λόγος
 τις τότε ἐναντιῖται, ὁ ἐπὶ τῇ ἀκρασίᾳ. ὕβρις γάρ, φησί,
 πράττει ἐκὼν τὰ κακὰ, εἰδὼς ὅτι κακὰ ἔστιν· ἀλλὰ μὲν,
 φησὶν, ὁ γε ἀκρατὴς εἰδὼς ὅτι ταῦτα φαῦλά ἐστιν ὅμως
 10 πράττει, καὶ κατ' ἐπιθυμίαν γε πράττει· οὐκ ἄρα ἐκὼν·
 ἀναγκαζόμενος ἄρα. ἐνταῦθα πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος ἀπαν-
 τήσεται. καὶ γὰρ εἰ κατ' ἐπιθυμίαν, ἢ ἐξ ἀνάγκης· τῇ
 γὰρ ἐπιθυμίᾳ ἡδονὴ ἀκολουθεῖ, τὰ δὲ δι' ἡδονῆν οὐκ ἐξ
 ἀνάγκης. καὶ ἄλλως τῆτ' ἂν γένοιτο δῆλον, ὅτι ὁ ἀκρα-
 15 τὴς ἐκὼν πράττει· οἱ μὲν γὰρ ἀδικῶντες ἐκόντες ἀδικῶσιν,
 οἱ δὲ ἀκρατεῖς ἀδικοὶ καὶ ἀδικῶσιν, ὥστε ὁ ἀκρατὴς ἐκὼν
 ἂν πράττοι τὰ κατὰ τὴν ἀκρασίαν. ἀλλὰ πάλιν ἄλλος
 λόγος ἐναντιῖται, ὅς φησιν ἕχ ἐκόντων εἶναι. ὁ γὰρ ἐγ-
 κρατὴς ἐκὼν πράττει τὰ κατὰ τὴν ἐγκράτειαν· ἐπαινέεται
 γάρ, ἐπαινῶνται δὲ ἐπὶ τοῖς ἐκασίσις. εἰ δ' ἐστὶ τὸ κατὰ

- 1188a voluntariamente, las hacemos siendo obligados, y a todos los que actúan por necesidad les sigue dolor; pero a los que actúan por deseo les acompaña placer, de manera que, al menos así, las cosas hechas por deseo, no serán involuntarias
- 5 sino voluntarias. Sin embargo, a esto se opone de nuevo otra especie de razonamiento, el que recae sobre la incontinencia. Pues nadie, afirma, hace voluntariamente las cosas malas, sabiendo que son malas; sin embargo, afirma, sin duda el incontinente, sabiendo que estas cosas son malas, sin embargo las hace y las hace sin duda por deseo; por consiguiente, no es voluntariamente;
- 10 por consiguiente, es siendo obligado. Aquí de nuevo se contrapondrá el mismo razonamiento. Pues si es también por deseo, no es por necesidad; pues al deseo le acompaña placer y las cosas que se hacen por placer no son por necesidad. Y de otra manera esto llegará a ser evidente: que el incontinente actúa voluntariamente; en efecto los que cometen injusticia, cometen injusticia
- 15 voluntariamente; ahora bien, los incontinentes son injustos y cometen injusticia, de manera que el incontinente hará voluntariamente las cosas que hace por incontinencia.

13. Pero de nuevo otro razonamiento es contrario, el que afirma que no es voluntario. Pues, el continente hace voluntariamente las cosas que hace por continencia; pues se elogia, y [los hombres] se elogian en las acciones

1198a 20 τὴν ἐπιθυμίαν ἐκύστιν, τὸ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἀκύστιν· ὁ
 δ' ἐγκρατὴς παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, ὥστε ὁ ἐγκρατὴς
 ἔχῃ ἐκὼν ἂν εἴη ἐγκρατὴς. ἀλλ' ἢ δοκεῖ· ἐθ' ἄρα τὸ κατ'
 ἐπιθυμίαν ἐκύστιν ἔστιν. πάλιν ἐπὶ τῶν κατὰ τὸν θυμὸν
 ὁμοίως· οἱ γὰρ αὐτοὶ λόγοι εἴπερ καὶ κατὰ τῆς ἐπιθυμίας
 25 ἀρμόττωσιν, ὥστε τὴν ἀπορίαν ποιήσωσιν· ἐστὶ γὰρ ἀκρατῆ
 καὶ ἐγκρατῆ ὀργῆς εἶναι. ἐτι λοιπὴ ἐστὶ τῶν ἐρέξεων αὐτῶν
 διειλόμεθα ἢ βόλησις, πρὸς τὸ ἐπισκιάπτεσθαι εἰ ἐστὶν ἐκύ-
 στιον. ἀλλὰ μὴν οἷ γε ἀκρατεῖς ἐφ' ἃ ἐρῶσιν, ταῦτα
 τῶς βούλονται· πράττουσιν ἄρα οἱ ἀκρατεῖς τὰ φαῦλα
 30 βουλόμενοι. ἐκὼν δέ γε ἔθεις τὰ κακὰ εἰδώς πράττει ὅτι
 κακὰ ἐστὶν· ὁ δ' ἀκρατὴς, εἰδώς τὰ κακὰ ὅτι κακὰ, πράτ-
 τει βουλόμενος. ἐκ ἄρα ἐκὼν, ἐθ' ἢ βόλησις ἐκύστιν ἄρα
 ἐστὶν. ἀλλ' ὅτος ὁ λόγος ἀναίρει ἀκρασίαν καὶ τὸν ἀκρατῆ.
 εἰ γὰρ μὴ ἐκὼν, ἐκ ἐστὶ ψεκτός· ἀλλ' ἔστιν ὁ ἀκρατὴς
 35 ψεκτός· ἐκὼν ἄρα· ἢ ἄρα βόλησις ἐκύστιν. ἐπεὶ οὖν λόγοι
 τινὲς ἐναντίοι φαίνονται, σαφέστερον λεκτέον ὑπὲρ τοῦ
 ἐκουσίου.

1188a 20

voluntarias. Ahora bien, si lo que se hace por deseo es voluntario, lo que se hace contra el deseo es involuntario; pero, el continente actúa contra el deseo, de manera que el continente no será voluntariamente continente. Sin embargo, no parece [ser así]; por consiguiente, tampoco lo que se hace por deseo es voluntario. De nuevo, en las cosas que se hacen por furia ocurre de manera semejante; pues se le adaptan los mismos razonamientos, que verdaderamente son contrarios también al deseo, de manera que producirán aporía; pues, es posible que existan incontinente y continente de ira. De entre los apetitos que discernimos, aún resta examinar si el anhelo es voluntario. Sin embargo, sin duda, los incontinentes anhelan hasta ahora las mismas cosas hacia las que se impulsan; por consiguiente, los incontinentes hacen las cosas malas anhelándolas. Pero, ciertamente nadie hace voluntariamente las cosas malas sabiendo que son malas; ahora bien, el incontinente sabiendo que las cosas malas, son malas, las hace anhelándolas. Por consiguiente, no es voluntariamente, ni el anhelo, por consiguiente, es voluntario. Pero, este razonamiento elimina la incontinencia y al incontinente. Pues si no es voluntariamente, no es censurado; pero, el incontinente es censurado; por consiguiente, es voluntariamente; por consiguiente, el anhelo es voluntario. Por tanto, puesto que ciertos razonamientos se manifiestan contrarios, hay que hablar más claramente sobre lo voluntario.

25

30

35

- 118ab Πρότερον τούτων ἂν εἴη λεκτέον ὑπὲρ βίας καὶ ὑπὲρ 14.
 ἀνάγκης. ἡ μὲν γὰρ βία ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς ἀψύχοις. ἐκά-
 στοῖς γὰρ ἐστὶ τῶν ἀψύχων οἰκείος τόπος ἀποδοδομένος, τῷ
 μὲν πυρὶ ὁ ἄνω, τῇ δὲ γῆ ὁ κάτω· ἔστι μέντοι γε βιά-
 σασθαι καὶ τὸν λίθον ἄνω φέρεσθαι καὶ τὸ πῦρ κάτω.
 5 ἐστὶ δὲ καὶ τὸ ζῶον βιάσασθαι, οἷον ἵππον ἐπ' ἔρθον θέοντα
 ἀντιλαμβάνομενον ἀποστρέφαι. ὅσοις μὲν ἔν ἐστὶν ἐκτὸς ἢ
 αἰτία τῷ παρὰ φύσιν τι ἢ παρ' ἃ βόλονται ποιεῖν, ἐρῶμεν
 βιαζομένους ἃ ἂν ποιῶσι ποιεῖν. ἐν οἷς δ' ἐν αὐτοῖς ἐστὶν
 ἢ αἰτία, ἐκέτι τέτες βιαζεσθαι ἐρῶμεν. εἰ δὲ μή, ὁ ἀκρα-
 10 τῆς ἀντερει, ἢ φασκῶν φαῦλος εἶναι· βιαζόμενος γὰρ φή-
 σει ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας τὰ φαῦλα πράττειν. τῷ ἔν βιαίῳ
 οὔτος ἡμῶν ἔσω ὁ ἐρισιμὸς, ὧν ἐκτός ἐστὶν ἢ αἰτία ὑφ' ἧς
 βιάζονται πράττειν. ὧν δ' ἐντός καὶ ἐν αὐτοῖς ἢ αἰτία,
 οὗ βία.
- 15 Πάλιν δ' ὑπὲρ ἀνάγκης καὶ τοῦ ἀναγκαίου λεκτέον. 15.
 τὸ δ' ἀναγκαῖον ἢ πάντως ἢ δ' ἐν παντὶ λεκτέον ἐστὶν, οἷον
 ὅσα ἡδονῆς ἔνεκεν πράττομεν. εἰ γὰρ τις λέγοι ὅτι ἠναγκά-
 σθηεν τὴν τοῦ φίλου γυναῖκα διαφθεῖραι ὑπὸ τῆς ἡδονῆς,

14. Será preciso entonces hablar antes de la fuerza y de la necesidad. La
1188b fuerza, en efecto, existe también en los seres inanimados. Pues a cada una de las
cosas inanimadas le ha sido atribuido un espacio propio, al fuego el de arriba y
a la tierra el de abajo; sin embargo, ciertamente es posible que tanto la piedra
sea forzada a ser llevada hacia arriba, como el fuego hacia abajo. Pero, también
5 es posible que el animal sea forzado, por ejemplo que un caballo que corre en
dirección recta, siendo refrenado, vuelva hacia atrás. Pues bien, diremos que son
forzados a hacer las cosas que hacen, aquellos en cuantos la causa de algo
contra natura o contrario a lo que anhelan hacer, es externa. Pero en aquellos
en los cuales la causa está en ellos mismos, ya no diremos que ellos son
10 forzados. Si no es así, el incontinente contradirá no afirmando que él es malo;
pues dirá que es forzado por el deseo a realizar las cosas malas. Por tanto, sea
ésta para nosotros la definición de lo forzado: aquellas cosas de las que es
externa la causa por la que son forzados a actuar. Pero no hay fuerza en
aquellas cuya causa es interna y está en ellos mismos.

15 15. De nuevo hay que hablar de la necesidad y de lo necesario. Pues bien,
lo necesario no hay que decirlo totalmente ni en todo, por ejemplo, en cuantas
cosas hacemos por causa del placer. Pues, si alguien dice que fue obligado a
corromper a la mujer de su amigo por placer, será absurdo. Pues lo necesario

20 ἄτοπος ἂν εἴη. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἐκ ἐν παντί, ἀλλ' ἤδη
 ἐν τοῖς ἐκτός, εἶν ὃς ἂν καταβλάπτηται ἀντικαταλλα-
 τόμενος τι ἄλλο μείζον ἀναγκαζόμενος ὑπὸ τῶν πραγμά-
 των. εἶν ἠναγκασθῆν συντονώτερον βαδίσαι εἰς ἀγρόν· εἰ
 γὰρ μή, ἀποκλιθεῖτ' ἂν εὖρον τὰ ἐν ἀγρῶ. ἐν τοῖς τοιού-
 τοις ἄρα τὸ ἀναγκαῖον.

25 Ἐπεὶ δὲ τὸ ἐκείστιν ἐν οὐδεμιᾷ ἔρμη' ἐστίν, λοιπὸν ἂν
 εἴη τὸ ἐκ διανοίας γιγνόμενον. τὸ γὰρ ἀκρόστιον ἐστὶ τό τε
 κατ' ἀνάγκην καὶ κατὰ βίαν γιγνόμενον, καὶ τρίτον δὲ μὴ
 μετὰ διανοίας γίγνεται. ὁῦλον δ' ἐστὶ τὸτο ἐκ τῶν γιγνο-
 μένων· ἕταν γὰρ τις πατάσῃ τινα ἢ ἀποκτείνῃ ἢ τι τῶν
 30 τοιούτων ποιήσῃ μηδὲν προδιανοηθείς, ἀκρόστα φαμεν ποιή-
 σαι, ὡς τὸ ἐκτός· ἕτος ἐν τῷ διανοηθῆναι. εἶν φασὶ ποτε
 τινα γυναῖκα φίλτρον τιῆ ὄνειρι πιεῖν, εἶτα τὸν ἀνθρώπου
 ἀποθανεῖν ὑπὸ τῆ φίλτρο, τὴν δ' ἀνθρώπου ἐν Ἀρείῳ πάγω
 ἀποφυγεῖν· οὗ παρεσαν δι' οὐδὲν ἄλλο ἀπέλυσαν ἢ διότι
 35 ἔκ ἐκ προνοίας. εἶδωκε μὲν γὰρ φίλιζα, διήμαρτε δὲ τότε·
 διὸ οὐχ ἐκείστιν εἰσὶ εἶναι, ὅτι τὴν ὄσιν τοῦ φίλτρο οὐ
 μετὰ διανοίας τοῦ ἀπολέσθαι αὐτὸν εἰσίου. ἐνταῦθα ἄρα
 τὸ ἐκείστιν πίπτει εἰς τὸ μετὰ διανοίας.

1188b 20 no ocurre en todo sino tan sólo en las cosas externas; por ejemplo, aquél que, por intercambiar alguna otra cosa mayor, causara daño siendo obligado por los hechos. Por ejemplo, fui obligado a caminar con más ímpetu hacia el campo; pues, si no, habría encontrado destruidas las cosas que tenía en el campo. En tales cosas, por consiguiente, ocurre lo necesario.

25 16. Ahora bien, puesto que lo voluntario no está en ningún impulso, restará que sea lo producido desde el pensamiento. Pues lo involuntario, es tanto lo producido por necesidad como por fuerza, y en tercer lugar, lo que no se produce con pensamiento. Y esto es evidente apartir de las cosas que se producen; pues cuando alguien golpea o mata a alguien o hace alguna de tales
30 cosas no habiendo premeditado nada, afirmamos que la produjo involuntariamente, en la idea de que lo voluntario está en haber pensado. Por ejemplo, afirman que cierta mujer una vez dio a beber un filtro a alguno, que después el hombre murió por el filtro, y que la mujer fue absuelta en el Areópago; de lo cual liberaron a la presente por ninguna otra razón, más que
35 por no haberlo hecho por premeditación. En efecto, lo dio por amistad, pero erró en esto; por eso no parecía ser voluntario, porque no le había dado la dosis del filtro con el pensamiento de matarlo. Aquí, por consiguiente, lo voluntario recae en lo que se acompaña de pensamiento.

ἀλλ' οὐτι καὶ προαιρέμεθν. οὐκ ἄρα οὐδὲ διάνοιά ἐστιν ἡ
 προαίρεσις. ἐπεὶ ἔν καθ' ἕκαστον τῶτων ἕδεν ἐστιν ἡ προαί-
 ρεσις, ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα, ἀναγκαῖον
 συνδυαζομένων τινῶν τῶτων εἶναι τὴν προαίρεσιν. ἐπεὶ οὖν
 1180a 25 ἐστίν, ὡς περ ἔμπροσθεν ἐλέγχθη, ἡ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ
 τέλος ἀγαθῶν καὶ ἐ τῷ τέλει, καὶ τῶν δυνατῶν ἡμῖν, καὶ
 τῶν ἀντιλογίαν παραδιδόντων πότερον τῆτο ἢ τῆτο αἰρετόν,
 δῆλον ὅτι δεῖ αὖν πρότερον διανοηθῆναι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ
 βουλευσασθαι, εἴς' ὅταν ἡμῖν φανῆ κρεῖττον διανοηθεῖσιν,
 30 οὕτως ὁρμή τις τῷ πράττειν ἐστίν, καὶ τῆτο δὴ πράττεστας
 κατὰ προαίρεσιν δοῦμεν πράττειν. εἰ τοίνυν ἡ προαίρεσις
 ὄρεξις τις βουλευτική μετὰ διανοίας, οὐκ ἔστι τὸ ἐκούσιον
 προαιρετόν. ἐκόντες γὰρ πολλαὰ πράττομεν πρὸ τῷ διανοη-
 θῆναι καὶ βουλευσασθαι, οἷον καθίζομεν καὶ ἀνιστάμεθα
 35 καὶ ἄλλα πολλαὰ τοιαῦτα ἐκόντες μὲν ἄνευ δὲ τοῦ δια-
 νοηθῆναι, τὸ δὲ κατὰ προαίρεσιν πᾶν ἦν μετὰ διανοίας.
 1180b ἔνε ἄρα τὸ ἐκούσιον προαιρετόν, ἀλλὰ τὸ προαιρετόν ἐκούσιον·
 ἂν τι γὰρ προαιρέμεθα πράττειν βουλευσάμενοι, ἐκόντες
 πράττομεν. φαίνονται δὲ τινες ὀλίγοι καὶ τῶν νομοθετῶν
 διορίζειν τό τε ἐκούσιον καὶ τὸ ἐκ προαιρέσεως ἕτερον ὄν,
 5 ἐλάττωσ τὰς ζημίας ἐπὶ τοῖς ἐκούσιοις ἢ τοῖς κατὰ προαί-
 ρεσιν τάττοντες. ἔστιν οὖν ἡ προαίρεσις ἐν τοῖς πρακτοῖς,

1189a 17. Pero aún resta examinar si la elección es apetito o no. Apetito en efecto, se engendra también en los demás animales, pero, elección, no; pues la elección se acompaña de razón, y razón no hay en ninguno de los demás
 5 animales. Así pues, apetito no será. Pero ¿acaso será anhelo? ¿o tampoco esto? Anhelo, en efecto, hay también de las cosas imposibles; por ejemplo, anhelamos ciertamente ser inmortales, pero no lo elegimos. Y, además, no hay elección del fin sino de las cosas que conducen al fin; por ejemplo, nadie elige estar sano,
 10 sino elegimos lo que conduce a la salud, dar un paseo, correr; ahora bien, anhelamos los fines; pues anhelamos estar sanos. De manera que es evidente, también así, que no es lo mismo el anhelo y la elección, sino que la elección parece ser tal como es también su nombre,⁴ por ejemplo, elegimos esto antes
 15 que esto otro, por ejemplo, lo mejor antes que lo peor. Por tanto, cuando recibimos lo mejor a cambio de lo peor que ha sido tomado (*háiresis*), el tomar antes (*pro-airéisthai*) parecerá ser apropiado.

Por tanto, puesto que la elección no es ninguna de estas cosas, ¿es, acaso, lo que esta en elección según el pensamiento, o tampoco es esto? Pues pensamos y opinamos muchas cosas según el pensamiento; por tanto, ¿acaso también
 20 elegimos aquellas cosas que pensamos, o no? Pues, muchas veces pensamos

⁴. *pro-áiresis*: elección; literalmente significa tomar (*hairéin*) una cosa antes (*pro*) que otra.

- 1189a' Ἔτι δὲ λοιπόν ἐστιν ἐπισκέψασθαι τὴν προαίρεσιν, πέραν ἐστὶν ὄρεξις ἢ ὕ. ὄρεξις μὲν γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐγγίνεται, προαίρεσις δ' οὐ· ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου, λόγος δ' ἐν ὑδενὶ τῶν ἄλλων ζώων ἐστίν. ὄρεξις μὲν δὴ ἔκ ἀν εἴη. ἀλλ' ἄρα γε βέλητις; ἢ ὑδὲ τῆτο; βέλησις μὲν γὰρ ἐστὶ καὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον βουλόμεθα μὲν ἀθάνατοι εἶναι, προαιρέμεθα δὲ οὐ. ἔτι δὲ προαίρεσις μὲν οὐκ ἔστι τοῦ τέλους ἀλλὰ τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται ὑγιαίνειν, ἀλλὰ τὸ πρὸς τὴν ὑγίειαν προαιρέμεθα, περιπατεῖν, τροχάζειν· βουλόμεθα δὲ τὰ τέλη· ὑγιαίνειν γὰρ βουλόμεθα. ὥστε δῆλον καὶ ἕτως ὅτι ἐ ταυτὸν ἢ βούλησις καὶ ἢ προαίρεσις, ἀλλ' ἢ προαίρεσις ἔοικεν ἕτως ἔχειν ὥσπερ καὶ ἕνομα αὐτῆς ἔχει, οἷον προαιρούμεθα τὸδε ἀντὶ τῆδε, οἷον τὸ βέλτιον ἀντὶ τῆ χειρόνος. ἔταν ἔν ἀντικαταλλαττώμεθα τὸ βέλτιον ἀντὶ τῆ χειρόνος ἐν αἰρέσει ὄντος, ἐνταῦθα τὸ προαιρεῖσθαι δοξείεν ἂν οἰκεῖον εἶναι. ἐπεὶ ἔν ἢ προαίρεσις ἕθεν τέτων ἐστίν, ἄρα γ' ἐστὶ τὸ κατὰ διάνοιαν ἐν προαιρέσει, ἢ ὑδὲ τῆτο; πολλὰ γὰρ διανούμεθα καὶ δοξάζομεν κατὰ διάνοιαν· ἄρ' ἔν ἢ διανούμεθα, ταῦτα καὶ προαιρούμεθα ἢ ὕ; πολλάκις γὰρ διανούμεθα ὑπὲρ τῶν ἐν Ἴνδοις,

sobre las cosas que ocurren en la India, pero de ningún modo las elegimos también. Por consiguiente, la elección no es tampoco pensamiento. Por tanto, puesto que la elección no es ninguna de estas cosas en particular, y éstas son las que se producen en el alma, es necesario que la elección resulte de algunas de éstas unidas. Por tanto, puesto que, tal como se dijo antes, la elección es de los bienes que conducen al fin y no propia del fin, y de los posibles para nosotros y de las que conllevan controversia de si esto es elegible o no, es evidente que será necesario que hayamos pensado y deliberado antes sobre ellos; entonces, cuando a nosotros, que hemos pensado, se manifiesta con mas fuerza, hay así cierto impulso para actuar y, al hacer, pues, esto, parecemos actuar según la elección. Si la elección es cierto apetito deliberativo acompañado de pensamiento, entonces lo voluntario no es elegido. Pues hacemos muchas cosas voluntariamente antes de haberlas pensado y deliberado: por ejemplo, nos sentamos y nos ponemos de pie y otras muchas cosas tales hacemos voluntariamente, en efecto, pero sin haberlas pensado; y todo lo que era según la elección se acompañaba de pensamiento. Por consiguiente, lo voluntario no es elegido, pero lo elegido es voluntario; pues actuamos voluntariamente, si, habiendo deliberado, elegimos hacer algo. Sin embargo, unos pocos entre los legisladores parecen distinguir tanto lo voluntario como lo que procede de la elección, siendo diferente; ordenando menores castigos en las cosas voluntarias

καὶ τύτοις ἐν οἷς ἐφ' ἡμῶν ἐστὶ καὶ πράξαι καὶ μὴ πράξαι,
καὶ οὕτως ἢ μὴ οὕτως, καὶ ἐν οἷς ἐστὶ λαβεῖν τὸ διὰ τί.
τὸ δὲ διὰ τί οὐχ ἀπλοῦν ἐστίν. ἐν μὲν γὰρ γεωμετρία,
1189b 10 ὅταν φῆ τὸ τετράγωνον τέτταρσιν ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν, καὶ
ἐρωτᾷ διὰ τί, ὅτι, φησὶ, καὶ τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας
ἔχει. ἐν μὲν οὖν τοῖς τοιούτοις ἐκ τῆς ἀρχῆς ὠρισμένης
ἐλάβον τὸ διὰ τί, ἐν δὲ γε τοῖς πρακτοῖς, ἐν οἷς ἡ προαί-
15 ἀπαιτῆ τις, διὰ τί τῶτ' ἐπραξας; ὅτι ἐκ ἐνῆν ἄλλως, ἢ ὅτι
βέλτιον ἦτως. ἐξ αὐτῶν τῶν συμβαινόντων, ἔποι' ἂν φαί-
νηται βελτίω εἶναι, ταῦτα προαιρεῖται καὶ διὰ ταῦτα.
διὸ δὴ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ βουλευσασθαί ἐστὶ τὸ πῶς δεῖ, ἐν
δὲ ταῖς ἐπισήμασι οὐ· ἐθεὶς γὰρ βηλεύεται πῶς δεῖ γρά-
20 ψαι· τὸ ὄνομα Ἀρχικλέες, ὅτι ἐστὶν ὠρισμένον πῶς δεῖ γρά-
ψαι τὸ ὄνομα Ἀρχικλέες. ἢ ἔν ἀμαρτία οὐ γίγνεται ἐν
τῇ διανοίᾳ, ἀλλ' ἐν τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ γράφειν. ἐν οἷς γὰρ
μὴ ἐστὶν ἡ ἀμαρτία ἐν τῇ διανοίᾳ, οὐδὲ βουλευόνται ὑπὲρ
τέτων· ἀλλ' ἐν οἷς ἤδη ἀρίσιν ἐστὶ τὸ ὡς δεῖ, ἐνταῦθα ἡ
23 ἀμαρτία. ἐστὶ δ' ἐν τοῖς πρακτικοῖς τὸ ἀρίσιν, καὶ ἐν οἷς
διτταὶ αἱ ἀμαρτίαι. ἀμαρτάνομεν οὖν ἐν τοῖς πρακτικοῖς
καὶ ἐν τοῖς κατὰ τὰς ἀρετὰς ὁμοίως. τῆς γὰρ ἀρετῆς σο-
χαζόμενοι ἀμαρτάνομεν ἐπὶ τὰς πεφυκυίας ὁδούς. ἐστὶ γὰρ

que en las que se hacen por elección. Por tanto, la elección está en las cosas prácticas, y en aquellas en las que está en nosotros tanto el actuar como el no actuar, y así o no así, y en las que es posible considerar el porqué. Pero el

1189b 10 porqué no es simple. En geometría, en efecto, cuando alguien afirma que el tetragono tiene sus ángulos iguales a cuatro rectos y pregunta por qué, porque, afirma, también el triángulo tiene ángulos iguales a dos rectos. Pues bien, en tales casos, considero el porque a partir del principio definido: sin embargo, al menos en las cosas prácticas, en las que se realiza la elección, no es así; pues no

15 yace ningún principio definido. Pero, si alguien pregunta ¿por qué hiciste esto? Porque no era posible de otra manera o porque así era mejor. Desde los sucesos mismos, cualesquiera que se manifiesten que son mejores, éstos se eligen también por estas cosas. Por eso, pues, en tales cosas el deliberar es el cómo conviene, pero en las ciencias, no; pues nadie delibera cómo conviene escribir el

20 nombre de Arquícleo, porque ya está definido cómo conviene escribir el nombre de Arquícleo. El error, por tanto, no se produce en el pensamiento, sino en la actividad de escribir. Pues tampoco deliberan sobre aquellas cosas en las

25 que el error no está en el pensamiento, sino tan sólo en aquellas en que es indefinido el cómo conviene, allí está el error. Ahora bien, lo indefinido está en las cosas prácticas y en las que los errores son dobles. Erramos, por tanto, en las cosas prácticas y de manera semejante en las que son según las virtudes. Pues,

- καὶ ἐν ἑλλείψει καὶ ἐν ὑπερβολῇ ἁμαρτία, ἐφ' ἑκάτερα
- 30 δὲ τούτων φερόμεθα δι' ἡδονὴν καὶ λύπην· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τὰ καλὰ φεύγομεν. ἔτι δ' ἐστὶν ἡ διάνοια ἕχ ὡσπερ αἰσθη-
- 35 σις, οἷον τῇ ὄψει ἐκ ἂν δύναιτ' οὐθέν ἂν ἄλλο ποιῆσαι ἢ ἰδεῖν, οὐδὲ τῇ ἀκοῇ ἕθεν ἄλλο ἢ ακῆσαι. ὁμοίως δὲ οὐδὲ βουλευόμεθα πότερον δεῖ ἀκοῦσαι τῇ ἀκοῇ ἢ ἰδεῖν. ἡ δὲ
- 1190α ἄλλα. διὰ τοῦτο βουλευέσθαι ἤδη ἐνταῦθα ὑπάρχει. ἔστιν ἔν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ αἰρέσει τῶν ἀγαθῶν οὐ περὶ τὰ τέλη (ταῦτα μὲν γὰρ ἅπαντες ὁμογνωμονοῦσιν, οἷον τὴν ὑγίειαν ὅτι ἀγαθὴν) ἀλλ' ἤδη τὰ πρὸς τὸ τέλος, οἷον πότερον
- 5 ἀγαθὸν πρὸς ὑγίειαν φαγεῖν τῆτο ἢ ἕ. μάλιστα ἔν ποιῆ ἐν τούτοις τὸ σφάλλεσθαι ἡδονῇ καὶ λύπῃ· τὴν μὲν γὰρ φεύγομεν, τὴν δ' αἰρούμεθα. ἐπεὶ οὖν διχρῆται ἐν τίνι ἡ ἁμαρτία καὶ πῶς, λοιπὸν ἐστὶ τίνας ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σοφιστική, πότερον τῆ τέλει ἢ τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον πότερον
- 10 τῆ καλῆ ἢ τῶν πρὸς τὸ καλόν. πῶς οὖν ἡ ἐπιστήμη; πότερον τῆς οἰκοδομικῆς ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος καλῶς προθεσθαι ἢ τὰ πρὸς τὸ τέλος ἰδεῖν; ἂν γὰρ τῆτο καλῶς προβῆται, οἷον καλὴν οἰκίαν ποιῆσαι, καὶ τὰ πρὸς τοῦτο οὐκ ἄλλος τις εὐρήσει καὶ ποριεῖ ἢ οἰκοδόμος. ὁμοίως δὲ καὶ

cuando tendemos a la virtud, erramos en los caminos dispuestos por naturaleza. Pues el error está tanto en la deficiencia como en el exceso, y somos llevados hacia cada uno de éstos por placer y por dolor; por causa del placer, en efecto, hacemos las cosas malas y por causa del dolor huimos de las bellas.

18. Además, el pensamiento no es tal como la sensación; por ejemplo, con la vista nadie podría hacer ninguna otra cosa que ver, ni con el oído ninguna otra cosa que oír. Y de manera semejante, tampoco deliberamos si conviene oír o ver con el oído. El pensamiento no es de tal clase, sino que puede hacer tanto esto como otras cosas. Por eso ya existe aquí el deliberar. Por tanto, el error está en la toma de los bienes, no se refiere a los fines (en cuanto a éstos, en efecto, todos están de acuerdo; por ejemplo, en que la salud es un bien) sino tan sólo a las cosas que conducen al fin, por ejemplo si es bueno para la salud comer esto o no. Por tanto, el equivocarse produce en estos casos sobre todo placer y dolor: en efecto, huimos del uno y elegimos el otro.

Por tanto, puesto que se ha discernido en qué y cómo ocurre el error, resta decir a qué cosa tiende la virtud, si al fin o a los bienes que conducen al fin, si tiende, por ejemplo, hacia lo bello o hacia las cosas que conducen a lo bello. ¿Cómo es, por tanto, la ciencia? ¿es propio de la ciencia de la arquitectura el que se proponga rectamente el fin o el que vea las cosas que conducen al fin? Pues, si se propone rectamente esto, por ejemplo, producir una bella casa, ningún

- 1190a 15 ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀπασῶν ἐπισημῶν. ὡσαύτως ἄρα δόξειεν
 ἂν ἔρχειν καὶ ἐπ' ἀρετῆς, μᾶλλον εἶναι αὐτῆς τὸν σκοπὸν
 πρὸς τὸ τέλος, ὃ δεῖ ἐρῶς προβέσθαι, ἢ τὰ πρὸς τὸ τέ-
 λος· καὶ ἐξ ὧν τοῦτ' ἔσαι σύβεις ἄλλος πορῖστ, καὶ εὐρή-
 σει ἂ δεῖ πρὸς τοῦτο. καὶ εὐλογον δὲ τούτου εἶναι προ-
 20 θετικὴν τὴν ἀρετὴν, ἐν οἷς ἡ ἀρχὴ τοῦ βελτίστου ἐστὶν
 ἕκαστον καὶ παιητικὸν καὶ προθετικόν. οὐδὲν οὖν βέλτιον
 τῆς ἀρετῆς ἐστίν· ταύτης γὰρ ἕνεκεν καὶ τᾶλλα ἐστίν,
 καὶ πρὸς ταύτην ἐστὶν ἡ ἀρχή. τούτου ἕνεκεν μᾶλλον
 καὶ πρὸς τοῦτ' ἐστίν· τὸ δὲ τέλος ἀρχὴ τῆς εἰσικειν, καὶ
 25 τούτου ἕνεκὲν ἐστὶν ἕκαστον. ἀλλὰ κατὰ τρόπον τοῦτο
 ἔσται. ὥστε δῆλον ὡς καπὶ τῆς ἀρετῆς, ἐπειδὴ βελτίστη
 ἐστὶν αἰτία, ὅτι τοῦ τέλους ἐστὶ στοχαστικὴ μᾶλλον ἢ
 τῶν πρὸς τὸ τέλος. ἀρετῆς δὲ γ' ἐστὶ τέλος τὸ καλόν. 19.
 30 ταῦτα ταύτης. ἕλως δὲ δὴ φαίνεται ἄτοπον· ἴσως γὰρ
 ἂν ἐν γραφικῇ εἴη τις ἀγαθὸς μιμητής, ἕμως δὲ οὐκ ἂν
 ἐπαινεθεῖν, ἂν μὴ τὸν σκοπὸν βῆ τὰ κάλλιστα μιμεῖσθαι.

otro más que el arquitecto encontrará y proporcionará también las cosas que conducen a esto. Y de manera semejante también sucede en todas las demás ciencias. Asimismo, por consiguiente, parecería ser también en la virtud, que su objetivo está ante el fin, el cual conviene que haya sido propuesto correctamente, más que ante las cosas que conducen al fin. Y ningún otro proporcionará aquellas cosas desde las cuales será posible esto, ni encontrará las que convienen ante esto. Y también por esto es razonable que la virtud sea propuesta entre las cosas en que el principio lo es de lo mejor; pues cada una es productiva y digna de proponerse. Por tanto, nada es mejor que la virtud; pues por causa de ella existen también las demás cosas, y el principio existe en vista de ella. Por causa de esto existen más bien las cosas que conducen a esto. Ahora bien, el fin parece un cierto principio y a causa de aquél existe cada cosa. Sin embargo será de este modo. De manera que, es evidente que también en el caso de la virtud, puesto que es la causa mejor, ella tiende más hacia el fin que hacia las cosas que conducen al fin.

19. Pero sin duda el fin de la virtud es lo bello. Por consiguiente, ella tiende más hacia éste que hacia las cosas desde las cuales se producirá. Y estas cosas son también propias de ella. Sin embargo, en general, se manifiesta absurdo; pues quizá un buen imitador podría [representarla] en una pintura, y sin embargo no sería elogiado, a menos que se propusiera el objetivo de imitar

1190a 15

20

25

30

τῆς ἀρετῆς ἄρα παντελῶς τοῦτ' ἐστί, τὸ καλὸν προέβηθαι.
 διὰ τί οὖν, ἂν τις εἴποι, πρότερον μὲν ἐλέγγομεν τὴν ἐνέρ-
 1190a 35 γειαν κρεῖττον εἶναι ἢ τὴν ἀρετὴν αὐτήν, ἢ δ' ἔτι ἐξ οὗ
 ἢ ἐνέργεια, τῆτο τῇ ἀρετῇ ἀποδίδομεν ὡς κάλλιον, ἀλλ'
 ἐν ᾧ οὐκ ἔστιν ἐνέργεια; ναί, ἀλλὰ καὶ οὖν φαμέν τοῦτο
 1190b ὁμοίως, τὴν ἐνέργειαν τῆς ἔξωτος βέλτιον εἶναι· αἱ γὰρ
 ἄλλοι ἄνθρωποι τὸν σπουδαῖον θεωροῦντες κρίνουσιν ἐκ τοῦ
 πράττειν, διὰ τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι δηλοῦσαι τὴν ἐκάστου
 προαίρεσιν ἣν ἔχει, ἐπεὶ εἰ ἦν εἰδέναι τὴν ἐκάστου γνώμην,
 5 ὡς ἔχει πρὸς τὸ καλόν, καὶ ἄνευ τοῦ πράττειν σπουδαῖος
 ἂν ἐδόκει εἶναι. ἀλλ' ἐπεὶ μεσότητάς τινας τῶν παθῶν
 κατηριθμησάμεθα, λεκτέον ἂν εἴη περὶ ποῖα τῶν παθῶν
 εἰσίν.

Ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἡ ἀνδρία περὶ θάρρη καὶ φόβους, 20.
 10 σκεπτέον ἂν εἴη περὶ ποῖους φόβους καὶ θάρρη. ἄρ' ἔτι ἐν εἰ
 μὲν τις φοβεῖται μὴ ἀπεβάλλῃ τὴν ἕσταν, ἔτις δειλός, εἰ
 δέ τις θαρρεῖ περὶ ταῦτα, ἀνδρεῖος, ἢ ἔ; ὁμοίως δ' εἰ τὶς
 φοβεῖται μόνον ἢ θαρρεῖ, ἔτε δειλὸν φατέον εἶναι τὸν φο-

§ 33. καὶ τὴν Μ. § 35. ἀρετῆς] (ἐν τῷ Μ.)

2. ἀδύνατον om A. § 3. ἀρετῆς om M. § 4. ἐν ἐκάστῳ om M. § 5. ἀλλ' ἐπεὶ om A. § 6. ἐπεὶ om M. § 7. εἰ τὶς om M. § 8. εἰ τὶς om M. § 9. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 10. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 11. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 12. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 13. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 14. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 15. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 16. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 17. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 18. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 19. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 20. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 21. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 22. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 23. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 24. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 25. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 26. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M. § 27. εἰ τὶς ἀνδρεῖος] τὴν αὐτὴν M.

las cosas más bellas. Por consiguiente, esto es completamente propio de la virtud, que se proponga lo bello.

- 1190a 35 Por tanto, alguien podría preguntar ¿por qué antes decíamos que la actividad era más poderosa que la virtud misma, pero ahora atribuimos a la virtud, como más bello, no aquello de donde procede la actividad sino aquello en lo que no hay actividad? Sí; pero también ahora afirmamos de manera semejante esto, 1190b que la actividad es mejor que la posesión; pues los demás hombres, al contemplar al excelente, lo juzgan a partir de su actuar, porque no es posible que indiquen la elección que cada uno tiene, puesto que si fuera posible que 5 supieran cuál es la decisión de cada uno ante lo bello, incluso al margen de su actuar, les parecería excelente. Pero, puesto que enumeramos ciertos medios entre las pasiones, habrá que decir a cuáles de las pasiones se refieren.

20. Por tanto, puesto que la valentía se refiere a los arrojos y temores, 10 habrá que examinar a cuáles temores y arrojos se refiere. Por tanto, ¿si alguien teme perder su propiedad, es cobarde, y si alguien siente arrojito acerca de estas cosas, valiente, o no? De manera semejante, si alguien teme una enfermedad o siente arrojito⁵, tampoco hay que afirmar que es cobarde el que teme ni valiente

⁵ Aquí sigo la edición de la Loeb: "*ei tis phobéitai nóson...*" (pág. 512), debido a que Aristoteles al hablar en la *Ética nicomaquea* del mismo tema, utiliza *nóson*, enfermedad, y porque *mónon* parece no tener aquí ningún sentido. Cf. *Et.nic.*, III,9, 1115a 11.

βέβημενον οὐτ' ἀνδρείων τὸν μὴ φοβέμενον. ἐκ ἄρα ἐν τοῖς
 1190b 15 τοιοῦτοις φόβοις καὶ θάρρεσίν ἐστιν ἡ ἀνδρία. ἀλλὰ μὴν
 οὐδ' ἐν τοῖς τοιοῦτοις, εἴην εἰ μὴ τις φοβεῖται βροντὰς ἢ
 ἀστραπὰς ἢ ἄλλο τι τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπων φοβεῶν, ἐκ ἀν-
 δρείος ἀλλὰ μαινόμενός τις. ἐν φόβοις ἄρα καὶ θάρρεσίν
 ἐστὶν ὁ ἀνδρείος τοῖς κατ' ἀνθρώπους· λέγω δὲ ἅ οἱ πολλοὶ
 20 φοβοῦνται ἢ οἱ πάντες, ὁ ἐν τούτοις ἂν θαρραλέος, αὐτός
 ἀνδρείος. τῶν τούτων διωρισμένων σκεπτέον ἂν εἶη, ἐπειδὴ
 κατὰ πολλὰ εἰσὶν οἱ ἀνδρείοι, ὁ πᾶσις ἀνδρείος. ἐστὶ γὰρ
 καὶ κατ' ἐμπειρίαν τις ἀνδρείος, εἴην οἱ στρατιῶται· οὗτοι
 γὰρ εἶδασι δι' ἐμπειρίαν ὅτι ἐν τοῖσιν τόπῳ ἢ ἐν τοῖσιν
 25 καιρῶν ἢ οὕτως ἔχουσι ἀδύνατόν τι παθεῖν. ὁ δὲ ταῦτα
 εἰδὼς καὶ διὰ ταῦτα ὑπομένων τὸς πολεμίας ἐκ ἀνδρείος·
 εἴην γὰρ τούτων μὴθὲν ὑπάρχει, ἢ ὑπομένει. διὸ τὸς δι'
 ἐμπειρίαν ἢ φρατέον ἀνδρείος. ἐδὲ Σωκράτης δὲ ἐρῶς ἐλε-
 γεν, ἐπιστήμην εἶναι φρατέων τὴν ἀνδρίαν. ἢ γὰρ ἐπιστήμη
 30 ἐξ ἔθους τὴν ἐμπειρίαν λαβῆσα ἐπιστήμη γίνεταί· τοὺς δὲ
 δι' ἐμπειρίαν ὑπομένοντας ἢ φραμεν, οὐδ' ἐρῶσιν ἀνδρείους
 εἶναι. οὐκ ἄρα ἡ ἀνδρία ἐπιστήμη ἂν εἶη. πάλιν δ' αὖ
 εἰσὶν ἀνδρείοι ἐκ τῆ ἐναντίας τῆς ἐμπειρίας· οἱ γὰρ ἀπειροί
 τῶν ἐκθησομένων οὐ φοβοῦνται διὰ τὴν ἀπειρίαν. οὐδὲ οὐκ
 35 οὐδὲ τούτους φρατέον ἀνδρείος. εἰσὶ δ' αὖ ἄλλοι δοκῶντες

1190b 15 el que no teme. Por consiguiente, la valentía no existe en tales temores y arrojos. Sin embargo, tampoco en los de esta clase; por ejemplo, si no teme alguien los truenos o relámpagos o alguna otra de las cosas temibles que están por encima del hombre, no es valiente sino un loco. Por consiguiente, el valiente existe en los temores y arrojos, que tienen lugar entre los hombres. Me refiero a 20 los que la mayoría o todos temen; el que es arrojado en tales temores, ése es valiente. Habiendo discernido, entonces, estas cosas, puesto que los valientes lo son según muchas cosas, habrá que examinar cuál es el valiente. Pues también hay un valiente según la experiencia, por ejemplo, los soldados. Pues éstos saben por experiencia que en tal lugar o en tal momento oportuno o en quien 25 posee tal disposición es imposible padecer algo. Ahora bien, el que sabe estas cosas y por ellas soporta a los enemigos, no es valiente; pues si ninguna de éstas existe, no soporta. Por eso no hay que llamar valientes a los que lo son por experiencia. Por otra parte, tampoco Sócrates, hablaba correctamente al 30 afirmar que la valentía era ciencia. Pues la ciencia llega a ser ciencia tomando, a partir de la costumbre, la experiencia, y no llamamos valientes a los que soportan por experiencia ni dirán que lo son. Por consiguiente, la valentía no será ciencia. De nuevo, a su vez, hay valientes por lo contrario a la experiencia; pues los inexpertos en los hechos probables de ocurrir, no temen a causa de su 35 inexperiencia. Tampoco, pues, a éstos hay que llamar valientes. A su vez, hay

ἀνδρεῖσι εἶναι διὰ τὰ πάθος, οἷον οἱ ἐρώωντες ἢ οἱ ἐνθουσιάζοντες. ἔδὲ δὴ τύτες φασίν ἀνδρείους εἶναι· εἴαν γὰρ αὐτῶν
 1191a τὸ πάθος ἀφαιρεθῆ, ἔκείναι εἰσὶν ἀνδρεῖσι, δεῖ δὲ τὸν ἀνδρεῖον
 αἰεὶ εἶναι ἀνδρεῖον. διὸ ἔδὲ τὰ θηρία εἶναι τὸς σῦς οὐκ ἂν
 τις εἴποι ἀνδρείους διὰ τὸ ἀμύνεσθαι, ἐπειδὴν πληγέντες
 λυπηθῶσιν· ἔδὲ δὲ τὸν ἀνδρεῖον διὰ πάθος εἶναι ἀνδρεῖον.
 5 πάλιν ἔστιν ἄλλη ἀνδρεία πολιτικὴ δοκοῦσα εἶναι, εἰ δι'
 αἰσχύνῃ τὴν πρὸς τοὺς πολίτας ὑπομένουσι τὸς κινδύνους
 καὶ δοκοῦσιν ἀνδρεῖσι εἶναι. σημείον δὲ τούτου· καὶ γὰρ
 Ὅμηρος πεποίηκε τὸν Ἑκτορα λέγοντα "Ἴηλυδάμας μοι
 πρῶτος ἐλεγχεῖν ἀναήσει," διὸ εἴεται δεῖν μάχεσθαι.
 10 ἔδὲ δὴ τὴν τοιαύτην φασίν εἶναι· ὁ γὰρ αὐτὸς ἐφ' ἐκάστῳ
 τύτων διορισμὸς ἀρμόσκει. ἢ γὰρ ἀφαιρεθὲν μὴ διαμένει
 ἢ ἀνδρεία, οὐκ ἂν εἴη ἔτι ἀνδρεία· ἂν εὖν τὴν αἰσχύνῃ
 περιέλω δι' ἣν ἦν ἀνδρεία, οὐκέτι ἔσται ἀνδρεία. ἔτι καὶ
 ἄλλως εἰσὶν ἀνδρεῖσι δοκῶντες εἶναι οἱ δι' ἐλπίδα καὶ προσ-
 15 δοκίαν ἀγαθῆ. ἔδὲ δὴ τύτες φασίν ἀνδρείους εἶναι ἀνδρείους, ἐπειδὴ
 τοὺς τοιοῦτους καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις ἀνδρείους λέγειν ἄτοπον
 φαίνεται. ἔδὴνα εὖν τῶν τοιούτων ἀνδρεῖον θετέον εἶναι τὸν
 ὁποιοῦν ἀνδρεῖον, καὶ τίς ὁ ἀνδρεῖος σκεπτέον. ὡς ἀπλῶς
 μὲν εἶπεῖν, ὁ διὰ μηδὲν τῶν πραιρεσημένων ἀνδρεῖος ὢν, ἀλλὰ

otros que parecen ser valientes por las pasiones; por ejemplo los enamorados o los poseídos por inspiración divina. Tampoco, pues, hay que afirmar que éstos son valientes; pues si la pasión es apartada de ellos, ya no son valientes, y conviene que el valiente sea siempre valiente. Por eso tampoco a las bestias, por ejemplo a los jabalíes, podría uno llamar valientes por defenderse cuando, habiendo sido golpeados, sienten dolor; y conviene que el valiente no sea valiente por pasión. De nuevo, hay otra valentía que parece ser política, los que por la vergüenza ante los ciudadanos soportan los peligros, también parecen ser valientes. Y hay un signo de esto, pues también Homero ha representado a Héctor diciendo "Polidamante, el primero, me impondrá un reproche", por eso cree que conviene combatir. Tampoco, pues, hay que afirmar que lo es la de tal clase. Pues, la misma definición se adapta a cada uno de estos casos. Pues, apartado lo cual, no permanece la valentía, no será ya valiente; por tanto, si le quito la vergüenza por la que era valiente, ya no será valiente. Aún de otra manera son valientes también los que parecen serlo por la esperanza y la expectativa de un bien. Tampoco, pues, hay que afirmar que éstos son valientes, puesto que se manifiesta absurdo llamar valientes a los de tal clase y en tales condiciones. Por tanto, hay que establecer que el valiente, cualquiera que sea, no es ningún valiente de los tales, y hay que examinar quién es el valiente. Para decirlo simplemente, lo es quien es valiente por ninguna de las razones antes

- 1191a 20 διὰ τὸ νομίζειν αὐτὸ εἶναι καλόν, καὶ τοῦτο ποιῶν καὶ
 παρῆ τις καὶν μή. ἔδὲ δὴ παντελῶς ἀνευ πάθους καὶ ὀρμῆς
 ἐγγίγνεται ἡ ἀνδρία· δεῖ δὲ τὴν ὀρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ
 λόγου διὰ τὸ καλόν. ὁ δὲ ὀρμῶν διὰ λόγον ἔνεκεν τοῦ
 καλοῦ ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν, ἄφοβος ὢν περὶ ταῦτα, ὅπως ἀν-
 25 δρεῖς, καὶ ἡ ἀνδρία περὶ ταῦτα. ἄφοβος δὲ ἔχ' ὅταν ἔτω
 συμπέσῃ τῷ ἀνδρείῳ ὡς ἔλως μὴ φοβεῖσθαι. ὁ μὲν γὰρ
 τοιοῦτος ἔκ ἀνδρείος, ὃ ἔλως μὴ ἐστὶ φοβερόν· ἔτω μὲν γὰρ ὁ
 λίθος εἴη καὶ τὰλλα ἄψυχα ἀνδρεῖα· ἀλλὰ δεῖ φοβεῖσθαι
 μὲν, ὑπομένειν δέ· εἰ γὰρ αὖ μὴ φοβούμενος ὑπομένει, ἔκ
 30 ἀν εἴη ἀνδρείος. ἔτι δὲ καὶ ὡς περὶ ἐπάνω διειλόμεθα, περὶ
 φόβου καὶ κινδύνου ἢ πάντας ἀλλὰ τὸς ἀνααιρετικῶς τῆς φύσεως.
 ἔτι δὲ ἔδ' ἐν τῷ τυχεύοντι καὶ παντὶ χρόνῳ, ἀλλ' ἐν ᾧ οἱ
 φόβοι καὶ οἱ κίνδυνοι πλησίον εἰσὶν. εἰ γὰρ τις τῶν εἰς δέκατον
 ἔτος κίνδυνον μὴ φοβεῖται, ἔπω ἀνδρείος· ἐνίοι γὰρ θυρρῶσι
 35 διὰ τὸ μακρὰν ἀπέχειν, ἀν δὲ πλησίον γένωνται, ἀποθνή-
 σκουσι τῷ δέει. ἡ μὲν ἔν ἀνδρία καὶ ὁ ἀνδρείος τοιοῦτος.
 ... Σωφροσύνη δ' ἐστὶ μεσότης ἀκολασίας καὶ ἀναίσθη- 22.
 σίας τῆς περὶ τὰς ἡδονὰς. ἔστι γὰρ ἡ σωφροσύνη καὶ
 ἀπλῶς ἅπανα ἀρετὴ ἕξις ἢ βελτίστη, ἡ δὲ βελτίστη ἕξις

1191a 20 dichas, sino por considerar que lo mismo es bello y quien lo hace tanto si
alguien está presente como si no. Tampoco, pues, se engendra la valentía
completamente privada de pasión y de impulso; y conviene que el impulso se
produzca desde la razón a causa de lo bello. El que se impulsa, pues, por la
razón a causa de lo bello hacia el peligro, careciendo de temor en lo que
25 concierne a estas cosas, es valiente, y la valentía concierne a estas cosas. Ahora
bien, carente de temor, no es cuando coincide en el valiente tal disposición de
manera que no tema en absoluto; en efecto, no es valiente tal hombre para
quien nada en absoluto es temible; así en efecto, la piedra y los demás seres
inanimados serían valientes. Sin embargo, conviene que tema, sí, pero que
soporte; pues si soporta a su vez no temiendo, no será valiente. Pero, además,
30 tal como distinguimos también arriba, no se refiere a todos los temores y
peligros sino a los destructivos de la propiedad. Y además, tampoco en cualquier
circunstancia ni en todo tiempo, sino en aquel en el que los temores y los
peligros están cerca. Pues si alguien no teme el peligro [que ocurrirá] dentro de
diez años, aún no es valiente. Pues algunos sienten arrojarse porque distan
35 mucho, pero si llegan a estar cerca, mueren de miedo. Pues bien, tales son la
valentía y el valiente.

22. La templanza es un medio entre la intemperancia y la insensibilidad
de placeres. Pues la templanza, y simplemente toda virtud, es la mejor posesión,

1191b τῷ βελτίῳ ἐξίν, βέλτιστον δὲ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐν-
 δείας τὸ μέσον· κατ' ἀμφότερα γὰρ εἴτι ψεκτοί, καὶ καθ'
 ὑπερβολὴν καὶ κατ' ἐνδειαν. ὥστε εἴπερ τὸ μέσον βέλτιστον,
 ἢ σωφροσύνη μεσότης τις αὐ εἴη ἀκολασίας καὶ ἀναισθη-
 5 σίας. μεσότης μὲν ἔν αὐ εἴη τῶτων, ἔστι δὲ ἡ σωφροσύνη
 περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας, ἢ πάσας δὲ ἕδε τὰς περὶ πάντων.
 οὐ γὰρ εἴ τις ἕδεται θεωρῶν γραφὴν ἢ ἀνδριάντα ἢ τι
 ἄλλο τῶν τοιούτων, καὶ δὴ ἕτος ἀκόλαστος· ὁμοίως δὲ ἕδε
 περὶ ἀκοῆς ἕδε περὶ ἀσφρήτειας, ἀλλ' ἐν ἡδοναῖς ταῖς περὶ
 10 ἀφῆν καὶ γεῦσιν. ἕδε δὴ περὶ ταύτας ἀνὴρ σώφρων ἔσαι
 ἕτως ἔχων ὥστε μὴδ' ὑπὸ μιᾶς τῶν τοιούτων ἡδονῶν μὴδὲν
 πάσχειν (ὁ μὲν γὰρ τοιούτος ἀναίτητος), ἀλλ' ἦδη ὁ πά-
 σχων καὶ μὴ ἀγόμενος, ὥστε εἰς ὑπερβολὴν αὐτῶν ἀπο-
 λαύων πάντα τᾶλλα ποιῆσθαι παρεργα, καὶ αὐτὸν γε τὸν
 15 ἦδη αὐτοῦ τοῦ καλῆ ἕνεκεν καὶ μὴ ἄλλῃ πράττοντα σώ-
 φρονα. ἕστι γὰρ τῶν τοιούτων ἡδονῶν τῆς ὑπερβολῆς ἀπέ-
 χεται ἢ διὰ φόβου ἢ δι' ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἢ σώφρων.
 ἕδε γὰρ τᾶλλα ζῆτα λέγμενοι εἶναι σώφρονα ἕξω ἀνθρώπων,
 διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐν αὐτοῖς λόγον, ᾧ δοκιμάζοντα τὸ καλὸν
 20 αἰρουῦνται· πᾶσα γὰρ ἀρετὴ τῷ καλῆ καὶ πρὸς τὸ καλὸν
 ἔστιν. ὥστε εἴη αὐ ἡ σωφροσύνη περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας,

1191b la mejor posesión es propia de lo mejor, y el medio entre el exceso y la deficiencia es lo mejor; pues por ambas cosas son censurados, tanto por exceso como por deficiencia. De manera que si en verdad el medio es lo mejor, la templanza será cierto medio entre la intemperancia y la insensibilidad. Pues

5 bien, será un medio entre éstas, y la templanza se refiere a placeres y dolores, pero no a todos ni a los que se refieren a todas las cosas. Pues, si alguien siente placer al contemplar una pintura o una estatua o alguna otra de tales cosas, ciertamente no es también, ese, intemperante; y de manera semejante, tampoco lo es acerca del oído ni acerca del olfato, sino que lo es en los placeres que se

10 refieren al tacto y al gusto. Tampoco, pues, será hombre templado acerca de éstos el que posea tal disposición de manera que no padezca nada por uno de tales placeres (en efecto, tal hombre sería insensible), sino tan sólo el que padece y no es arrastrado, de manera que, gozando de ellos en exceso, haga de todas las demás cosas, actividades secundarias; y el mismo que, sin duda, actúe

15 por causa de lo bello mismo y no por otra cosa, es templado. Pues, no es templado quien se aparta del exceso de tales placeres o por temor o por alguna otra de tales cosas. Pues tampoco decimos que los demás animales son templados, excepto el hombre, porque no hay en ellos razón con la cual eligen,

20 probando lo bello. Pues toda virtud es de lo bello y conduce a lo bello. De manera que la templanza se referirá a los placeres y dolores, y a aquellos que se

καὶ ταύτας τὰς ἐν ἀφῆ καὶ γεύσει γινόμενας.

Ἐρχόμενον δ' ἂν εἴη τῷ λέγειν ὑπὲρ πραότητος, τί
 ἐστὶ καὶ ἐν τίσιν. ἔστιν ἔν ἡ πραότης ἀνα μέσον ὀργιλότητος 23.
 1191b 25 καὶ ἀργησίας. καὶ ὅπως δὲ δοκῶσιν αἱ ἀρεταὶ μεσότητές
 τινες εἶναι. ἔτι δ' εἰσὶ μεσότητες, καὶ οὕτως ἂν τις εἴποι·
 εἰ γὰρ ἐστὶν ἐν μεσότητι τὸ βέλτιστον, ἢ δ' ἀρετὴ ἔστιν ἡ
 βελτίστη ἔστι, βέλτιστον δ' ἐστὶ τὸ μέσον, ἢ ἀρετὴ ἂν εἴη
 τὸ μέσον. ὁῦλον δὲ ἔσαι μάλλον καὶ καθ' ἑκάστων σκοπῶ-
 30 σιν. ἐπειδὴ γὰρ ἐστὶν ὀργίλος ὁ παντὶ καὶ πάντως καὶ ἐπὶ
 πλεον ὀργιζόμενος, καὶ ψεκτός δὲ ὁ ταῦτος· ἕτε γὰρ παντὶ
 δεῖ ὀργίζεσθαι ἔτι ἐπὶ πᾶσιν ἕτε πάντως καὶ ἀεί, ἔδ' αὖ
 πάλιν ἕτερος ἔχειν δεῖ ὡσεὶ μηδενὶ μηδέποτε· καὶ γὰρ ἕτερος
 ψεκτός, ἀναλόγως γὰρ ἂν. ἐπεὶ τῶν καὶ ὁ κατὰ τὴν ὑπερβο-
 35 λὴν ψεκτός καὶ ὁ κατὰ τὴν ἑλλείψιν, ὁ μέσος ἂν τῶν εἴη
 καὶ πρῶτος καὶ ἐπαινετός. ἕτε γὰρ ὁ ἐλλείπων τῇ ὀργῇ ἕτε ὁ
 ὑπερβάλλων ἐπαινετός, ἀλλ' ὁ μέσως ἔχων πρὸς ταῦτα, ἕτος
 πρῶτος. καὶ ἡ πραότης δὲ τῶν τῶν παθῶν μεσότης ἂν εἴη.

Ἐλευθεριότης δ' ἐστὶ μεσότης ἀσωτίας καὶ ἀνελευθερίας. 24.
 1192a ἔστι δὲ περὶ χρήματα τὰ τοιαῦτα πάθη· ὅ τε γὰρ ἀτω-
 τός ἐστιν ὁ ἀναλίσκων εἰς ἃ μὴ δεῖ καὶ πλεῖω ὧν δεῖ καὶ

producen en el tacto y en el gusto. Próximo a esto, seguiría decir sobre la mansedumbre qué es y en quiénes tiene lugar.

1191b 25 23. Por tanto, la mansedumbre se halla situada hacia el medio entre la irascibilidad y la incapacidad de ira. Y en general las virtudes parecen ser ciertos medios. Ahora bien, uno podría decir que son medios también así; pues si lo mejor está en el medio, y la virtud es la mejor posesión, y el medio es lo mejor, la virtud será el medio. Pero será más evidente para los que observan también
30 en particular. En efecto, puesto que es irascible el que siente ira contra cualquiera, totalmente y la mayoría de las veces, y ese tal es también censurado; pues no conviene airarse contra cualquiera ni en todas las cosas ni totalmente ni siempre; ni de nuevo conviene, a su vez, poseer una tal disposición de manera de no airarse nunca contra nadie, pues también éste es censurado, porque sin duda es insensible al dolor. Puesto que es censurado tanto el que vive según el
35 exceso como el que vive según la deficiencia, el medio entre estos será entonces manso y elogiado. Pues ni el deficiente en la ira ni el que se excede es elogiado, sino el que posee una disposición media ante estas cosas, ese es manso. Y la mansedumbre será un medio entre estas pasiones.

1192a 24. La liberalidad es una posesión media entre la prodigalidad y la avaricia. Y tales pasiones se refieren a los bienes útiles; pues tanto el pródigo es el que gasta en las cosas que no conviene y más de las que conviene y cuando

ὅτε μὴ δεῖ, ὅ τ' ἀνελεύθερος ἐναντίως τούτῳ ὁ μὴ ἀναλι-
 σκων εἰς ἃ δεῖ καὶ ὅσα δεῖ καὶ ὅτε δεῖ ἀμφότεροι δὲ
 1192a 5 ὄντοι ψεκτοί. ἔστι δὲ τούτων ὁ μὲν κατ' ἑλληνισμὸν, ὁ δὲ καθ'
 ὑπερβολήν. ὁ ἄρα ἐλεύθερος, ἐπειδὴ ἔστιν ἐπαινετός, μέσος
 τις ἂν εἴη τούτων. τίς ἔν ἐστίν; ὁ ἀναλίσκων εἰς ἃ δεῖ καὶ
 ὅσα δεῖ καὶ ὅτε δεῖ. ἔστι δὲ καὶ τῆς ἀνελευθεριότητος εἶδη 25.
 πλείω, οἷον κίμβικας τινας καλῶμεν καὶ κυματοπρίστας καὶ
 10 αἰσχροκερδεῖς καὶ μικρολόγους. πάντες δ' αὐτοὶ ὑπὸ τὴν
 ἀνελευθεριότητα πίπτουσιν. τὸ μὲν γὰρ κινῶν πολυειδέες,
 τὸ δ' ἀγαθὸν μορσιδέες, οἷον ἢ μὲν ὕψιστον ἀπλοῦν, ἢ δὲ
 νόστος πολυειδέες. ὁμοίως ἢ μὲν ἀρετὴ ἀπλήρη, ἢ δὲ κυκία
 πολυειδέες. πάντες γὰρ αὐτοὶ περὶ χροήματα εἰσι ψεκτοί.
 15 πότερον ἔν τῷ ἐλευθερίᾳ καὶ τὸ κτήσασθαι ἔστι καὶ τὸ πρῶ-
 σκευάσασθαι χροήματα, ἢ ἔ; ὅδε γὰρ ἄλλης ἀρετῆς ἕδε-
 μιᾶς. οὔτε γὰρ τῆς ἀνδρείας ἐστὶ τὸ ὕψιστον ποιῆσαι, ἀλλ'
 ἄλλης, ταύτης δὲ λαβύτης τέτοις ἐρώτως χροήσασθαι· ὁμοίως
 ἐπὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων. ἔοδε δὲ τῆς ἐλευθεριότη-
 20 τος, ἀλλ' ἤδη χροηματιστικῆ.

Ἡ δὲ μεγαλοψυχία μεσότης μὲν ἐστὶ χαυνότητος καὶ 25.
 μικροψυχίας, ἔστι δὲ περὶ τιμῶν καὶ ἀτιμίαν, καὶ περὶ
 τιμῆν ἢ τὴν παρὰ τῶν πολλῶν ἀλλὰ τὴν παρὰ τῶν σπε-

no conviene, como el avaro, contrariamente a éste, el que no gasta en las cosas que conviene, ni cuantas conviene ni cuando conviene. Y ambos son censurados. Ahora bien, de éstos, el uno lo es según la deficiencia y el otro según el exceso. Por consiguiente, el liberal, puesto que es elogiado, será cierto medio entre ellos. ¿Quién es, por tanto? El que gasta en las cosas que conviene, cuantas conviene y cuando conviene.

25. Hay también varias especies de avaricia; por ejemplo, llamamos a unos tacaños, partecominos, codiciosos de lo vergonzoso y miserables. Y todos éstos caen bajo la avaricia. El mal, en efecto, tiene muchas formas, en cambio el bien sólo una; por ejemplo, la salud es simple, en cambio la enfermedad de muchas formas. De manera semejante, la virtud es simple, en cambio el vicio de muchas formas. Pues todos estos son censurados en torno a los bienes útiles. Por tanto, 10 ¿es del hombre liberal también adquirir y procurar los bienes útiles, o no? Pues tampoco lo es de ninguna otra virtud. Pues el producir armas no es de la valentía, sino de otra, y habiéndolas esta tomado, es propio de ella usarlas correctamente. De manera semejante en la templanza y en las demás virtudes. 15 Tampoco lo es, pues, de la liberalidad, sino que es tan sólo la crematística. 20

26. La magnanimidad es un medio entre la vanidad y la pusilanimidad, y se refiere a la honra y a la deshonra, y no a la honra que proviene de la multitud sino a la que procede de los hombres excelentes, y en verdad se refiere

δαίων, καὶ μᾶλλον δὲ διὰ περὶ ταύτην. οἱ γὰρ σπουδαῖοι
 1192a 25 εἰδότες καὶ κρίνοντες ἐρῶς τιμήσονται. βελτίσται ἔν μάλ-
 λον ὑπὸ τῷ συνειδότες αὐτῷ ὅτι ἄξιός ἐστι τιμῆς τιμᾶ-
 σθαι. οὐδὲ γὰρ περὶ πάντων τιμῆν ἔσται, ἀλλὰ περὶ τὴν
 βελτίστην, καὶ τὸ τίμησιν ἀγαθὸν καὶ ἀρχῆς τάξιν ἔχον.
 οἱ μὲν ἔν εὐκαταφρόντοι ἄντες καὶ φαῦλοι, μεγάλων δ'
 30 αὐτοῦς ἀξιοῦντες, καὶ πρὸς τέτοις τιμᾶσθαι εὐμένει δεινὸν
 χαῖνοι ἔσσι· οἱ δὲ ἐλαττόνων αὐτοῖς ἀξιοῦσιν ἢ προσήκον
 αὐτοῖς, μικρῶφυχοι. ὁ ἄρα μέσος ταύτων ἔστιν ὅς μήτε
 ἐλάττονος τιμῆς αὐτὸν ἀξιοῖ ἢ προσήκει, μήτε μείζονος ἢ
 ἀξίός ἐστι, μήτε πάσης· οὗτος δ' ἔστιν ὁ μεγαλόφυχος.
 35 ὥστε δῆλον ὅτι ἡ μεγαλόφυχου μέσότης ἐστὶ χαυνότητος
 καὶ μικροφυχίας.

Μεγαλοπρέπεια δ' ἐστὶ μέσότης σαλακικῆς καὶ μι-
 κροπρεπείας. ἔστι δ' ἡ μεγαλοπρέπεια περὶ διαπάνος ἢς
 1192b τῷ πρέπειτι γίνεσθαι προσήκει. ἔστι μὲν ἔν διαπαντὶ οὐ
 μὴ οὐδὲ σαλακικῆ, εἴην εἰ τις ἐπιθ' ἐρακιστῶς ὡς ἂν γάμμος
 τις ἐπιθῶν, ὁ τοιοῦτος σαλακικῶν· ὁ γὰρ σαλακικῶν τοιοῦτος
 ἐστίν, ὁ ἐν ᾧ μὴ οὐδὲ καιρῷ ἐνδεικνύμενος τὴν ἑαυτοῦ εὐπο-
 ρίαν. ὁ δὲ μικροπρεπὴς ὁ ἐναντίος τούτῳ, ὅς ἔδ' μὴ με-

1192a 25 más a ésta. Pues los excelentes honrarán sabiendo y juzgando correctamente; por tanto, anhelará ser honrado más por el que sabe conjuntamente consigo mismo que es digno de honra. Pues no se referirá a toda clase de honra sino a la mejor y al bien honorable y al que tiene orden de principio. Pues bien, los que aun siendo fácilmente despreciables y malos, se juzgan a sí mismos dignos de

30 grandes honores y creen, además, que conviene que sean honrados, son vanos; en cambio, cuantos se juzgan a sí mismos dignos de menos honores de los que a ellos convienen, son pusilánimes. Por consiguiente, el medio entre éstos es aquel que ni se juzga a sí mismo digno de menor honra de la que a él conviene, ni de mayor de la que él es digno, ni de toda. Éste es el magnánimo. De manera

35 que es evidente que la magnanimidad es un medio entre la vanidad y la pusilanimidad.

27. La magnificencia [*megaloprépeia*] es un medio entre la ostentación y la mezquindad. La magnificencia se refiere a los gastos que conviene que se produzcan en la oportunidad conveniente [*tôi prépontí*]. Pues bien, quien gasta donde no conviene, es ostentoso, por ejemplo, si alguien ofrece un banquete cooperando con su parte como lo haría el que ofrece un banquete de matrimonio, ese tal es ostentoso; pues el ostentoso es el de tal clase que en el momento en el que no conviene exhibe su propia opulencia. El mezquino es el

5 contrario a éste, el que no gastará con grandeza donde conviene o el que no

γαλείως δαπανήσει, ἢ τοῦτο μὴ ποιῶν, οἶον εἰς γάμους ἢ χορηγίαν δαπανᾶν μὴ ἀξίως ἀλλ' ἐνδεῶς· ὁ τοιοῦτος μικροπρεπής. ἢ δὲ μεγαλοπρέπεια καὶ ἀπὸ τοῦ ὀνόματος φανερά ἐστιν ὅσα τοιαῦτα οἶον λέγμεν· ἐπεὶ γὰρ ἐν τῷ
 1192b 10 καιρῷ τῷ πρόπεντι τὸ μέγα δεῖν εἶναι, ὁρθῶς τῇ μεγαλοπρεπεῖα τοῦνομα κέεται. ἢ μεγαλοπρέπεια ἀρ' ἂν εἴη, ἐπειδὴ ἐστὶν ἐπαιετή, μεσότης τις ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς τῆς περὶ δαπάνας τὰς προσηκούσας, ἐν οἷς δεῖ εἶσι δέ, ὡς εἰσονται, καὶ πλείους μεγαλοπρέπειαι εἶδόν φασί με-
 15 γαλοπρεπῶς τ' ἐβάδισσε, καὶ ἄλλαι δὲ τοιαῦται μεγαλοπρέπειαι μεταφεραῖς λέγονται, οὐ κυρίως· ἢ γὰρ ἐστὶν ἐν τούτοις μεγαλοπρέπεια, ἀλλ' ἐν οἷς εἰρήκικμαι.

Νέμεσις δ' ἐστὶ μεσότης φθονερίας καὶ ἐπιχειρητικίας· ἀμφότεραι γὰρ αὗται φεκταί εἶται, ὁ δὲ νεμεσητικὸς 26.
 20 κὼς ἐπαιετός. ἐστὶ δ' ἡ νέμεσις περὶ ἀγαθὰ, ἃ τυγχάνει ὑπάρχοντα ἀναξίω ὄντι, λυπή τις, νεμεσητικὸς ἔν ὁ ἐπὶ τοῖς τοῖτοις λυπητικὸς, καὶ ὁ αὐτός γε πάλιν ἔτος λυπησεται, ἂν τινα ἴδῃ κακῶς πράττοντα ἀνάξιον ἔντα. ἢ μὲν ἔν νεμεσις καὶ ὁ νεμεσητικὸς ἴσως τοῖτος, ὁ δὲ γε φθονὸς 25 νερός ἐναντίας τέτω· ἀπλῶς γάρ, ἂν τε ἀξίός τις ἢ ἂν τε

hace esto, por ejemplo el que gasta para una boda o para un coro público no con dignidad sino con deficiencia; ése tal es mezquino. Ahora bien, la magnificencia [*megalo-prépeia*] también resulta manifiesta a partir de su nombre, siendo tal cual decimos. En efecto, puesto que conviene que lo magno

1192b 10 [*mega*] sea en la oportunidad [*toí kairói toí prepotí*], el nombre de la magnificencia [*megalo-prépeia*] es correcto. La magnificencia, por consiguiente, puesto que es elogiada, será cierto medio entre la deficiencia y el exceso que se refieren a los gustos convenientes, en las ocasiones que conviene.

15 Pero hay también, según creen, varias magnificencias; por ejemplo, afirman, caminó magníficamente; y se dicen otras tales magnificencias metafóricamente, no en su acepción soberana; pues no hay magnificencia en estos casos, sino en los que hemos dicho.

28. La justa indignación es un medio entre la envidia y la malevolencia; pues ambas son censuradas, mientras que el que se indigna justamente es elogiado.

20 La justa indignación es cierto dolor acerca de los bienes cuya existencia cae en suerte en quien es indigno. Es capaz de indignación, por tanto, el que puede sentir dolor en tales casos. Sin duda, éste mismo de nuevo sentirá dolor, si mira a alguien que es indigno haciendo el mal. Pues bien, quizá la justa indignación y el que se indigna justamente son de tal clase; el envidioso, sin

25 embargo, es contrario a éste; pues simplemente sentirá dolor, tanto si alguien

μη τῷ εὖ πράττειν, λυπήσεται. ὁμοίως τῷ τῷ ὁ ἐπιχαιρέ-
κακος ἡσθήσεται κακῶς πράττοντι καὶ τῷ ἀξίῳ καὶ τῷ
ἀναξίῳ. ὁ δὲ γε νεμεσητικός οὐ, ἀλλὰ μέσος τίς ἐστὶ
τούτων.

1192b 30 Σεμνότης δ' ἐστὶν αὐθαθείας ἀνα μέσον τε καὶ ἀρε- 29.
σκείας, ἔστι δὲ περὶ τὰς ἐντεύξεις. ὅ τε γὰρ αὐθάδης τοῖθ-
τός ἐστιν οἷος μηθεὶ ἐντυχεῖν μὴδὲ διαλεγῆναι, ἀλλὰ τῷ-
νομα εἶκον ἀπὸ τῷ τρόπῳ κείσθαι· ὁ γὰρ αὐθάδης αὐταῖ-
δος τίς ἐστιν, ἀπὸ τῷ αὐτὸς αὐτῷ ἀρέσκειν. ὁ δὲ ἄρεσιος
35 τοῖθτος οἷος πᾶσιν ἐμιλεῖν καὶ πάντως καὶ πανταχῇ. ἕδέ-
τερος δὲ τῶν ἐπαινετός, ὁ δὲ γε σεμνός ἀνα μέσον τῶ-
των ἂν ἐπαινετός· ἕτε γὰρ πρὸς πάντας, ἀλλὰ πρὸς τὴν
ἀξίως, ἕτε πρὸς ἕθνεα, ἀλλὰ πρὸς τὴν αὐτὸς τῶν.

1193a Λιδῶς δ' ἐστὶ μεσότης ἀναίσχυντίας καὶ καταπλήξεως, 30.
ἔστι δὲ περὶ πράξεις καὶ λόγους. ὁ μὲν γὰρ ἀναίσχυντός
ἐστιν ὁ ἐν παντὶ καὶ πρὸς πάντας λέγων καὶ πράττων ἂ
ἔτυχεν, ὁ δὲ καταπεπληγμένος ὁ ἐναντίος τῷ τῷ, ὁ πάντα
5 καὶ πρὸς πάντας εὐλαθεύμενος καὶ πράξει καὶ εἰπεῖν·
ἄπρακτος γὰρ ὁ τοῖθτος, ὁ πάντα καταπληττόμενος. ἡ δὲ
αἰδῶς καὶ ὁ αἰδήμων μεσότης τις τῶν τῶν. ἕτε γὰρ ἅπαντα
καὶ πάντως, ὡς ὁ ἀναίσχυντος, καὶ ἐρεῖ καὶ πράξει, ἕτε

es digno de hacer el bien como si no lo es. De manera semejante a éste, el malevolente sentirá placer por el que hace el mal tanto al que es digno como al que es indigno. El que se indigna justamente, sin embargo, no, sino que es cierto medio entre éstos.

1192b 30

29. La dignidad se halla situada hacia el medio de la autocomplacencia y la complacencia, y se refiere a los encuentros. Pues el autocomplaciente es tal que ni se encuentra ni dialoga con nadie, sino que su nombre parece derivar de su conducta; pues el autocomplaciente es alguien auto-complaciente, a partir del hecho de que él se complace consigo mismo. En cambio el complaciente es tal que se reúne con todos, totalmente y en todas partes. De éstos, pues, ni uno ni otro es elogiado. Pero el digno, estando hacia el medio de éstos, es elogiado; pues ni se dirige a todos, sino a los dignos, ni hacia nadie, sino hacia estos mismos.

35

1193a

30. La vergüenza es un medio entre la desvergüenza y la timidez, y se refiere a las acciones y a las palabras. El desvergonzado, en efecto, es el que habla en todo y ante todos y el que hace lo que se le ocurre, mientras que el tímido es el contrario a éste, el que toma con precaución todas las cosas y ante todos tanto para actuar como para hablar; pues tal hombre es inactivo, el que es tímido en todas las cosas. Ahora bien la vergüenza y el vergonzoso son cierto medio entre éstos; pues ni dirá ni actuará, como el desvergonzado, todas las

5

1193a 10 ὡς ὁ καταπλήξ, ἐν παντὶ καὶ πάντως εὐλαβηθήσεται,
ἀλλὰ πράξει καὶ ἐρεῖ ἐν οἷς δεῖ καὶ ἂ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ.

Εὐτραπελία δ' ἐστὶ μετότης βωμολοχίας καὶ ἀγρο- 31.
κίας, ἔστι δὲ περὶ τὰ σκώμματα. ὅ τε γὰρ βωμολόχος ἐστὶν
ὁ πάντα καὶ πᾶν οἴομενος δεῖν σκώπτειν, ὅ τε ἄγροικος ὁ
μήτε σκώπτειν βυλόμενος [δεῖν] μήτε σκωφθῆναι, ἀλλ'
15 ὀργιζόμενος. ὁ δ' εὐτράπελος ἀνά μέσον τούτων, ὁ μήτε
πάντας καὶ πάντως σκώπτειν μήτ' αὐτὸς ἄγροικος ᾖν. ἔστι
δ' ὁ εὐτράπελος διττῶς πως λεγόμενος· καὶ γὰρ ὁ δυνα-
μενος σκῶφαι ἐμμελῶς, καὶ ὅς ἂν ὑπεμείνῃ σκωπτόμενος,
εὐτράπελος, καὶ ἡ εὐτραπελία τοιαύτη.

20 Φιλία δ' ἐστὶ μετότης κολακείας καὶ ἐχθρας, ἔστι δὲ 32.
περὶ πράξεις καὶ λόγους. ὁ μὲν γὰρ κόλαξ ἐστὶν ὁ πλείω
τῶν προσκόντων καὶ ἔντων προστιθεῖς, ὁ δ' ἀπεχθητικὸς
ἐχθρὸς καὶ τῶν ὑπαρχόντων περιαιρῶν. ἑδέτερος ἔν ὀρθῶς
ἐπαινετός ἐστίν, ὁ δὲ φίλος ἀνά μέσον τούτων· οὔτε γὰρ
25 πλείω τῶν ὑπαρχόντων προσθήσει, οὔτ' ἐπαινέσει τὰ μὴ
προσθήκοντα, οὔτ' αὖ πάλιν ἐλάττω ποιήσει, οὔτε πάντως
ἐναντιώσεται παρὰ τὸ δοκῆν αὐτῷ. ὁ μὲν ἔν φίλος τοιούτος.

cosas y totalmente, ni se conducirá como el tímido, con precaución en todo y totalmente; sino que actuará y hablará en los casos en que conviene, las cosas que conviene y cuando conviene.

1193a 10

31. La eutrapelia es un medio entre la bufonería y la rusticidad, y se refiere a las bromas. Pues el bufón es el que cree que conviene bromear en todas las cosas y totalmente, y el rústico el que ni anhela bromear ni que se le bromee, sino que está airado. El eutrapélico, en cambio, está hacia el medio entre éstos; es el que ni bromea a todos y totalmente, y el que no es él mismo rústico. El hombre eutrapélico se predicará en doble sentido: pues, tanto el capaz de bromear armoniosamente, como el que soporte siendo objeto de broma, es eutrapélico, y tal es la eutrapelia.

15

20

32. La amistad es un medio entre la adulación y la enemistad, y se refiere a las acciones y a las palabras. El adulator, en efecto, es el que atribuye más cosas de las convenientes y de las que hay, mientras que el enemigo es hostil y el que suprime las cosas existentes. Por tanto, ni uno ni otro es elogiado correctamente mientras que el amigo se encuentra hacia el medio de éstos; pues ni atribuirá más que las cosas existentes, ni elogiará las no convenientes, ni, a su vez, hará menos ni se opondrá totalmente más allá de lo que a él mismo le parece. Pues bien, tal es el amigo.

25

Ἄλθθεια δ' ἐστὶ μεταξὺ εἰρωνείας καὶ ἀλαζονείας. ἔστι 35.
 δὴ περὶ λόγος, ἢ πάντας δέ. ὁ μὲν γὰρ ἀλαζών ἐστιν ὁ
 1193a 30 πλείω τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ προσποιούμενος εἶναι, ἢ εἰδέναι
 ἢ μὴ οἶδεν· ὁ δ' εἰρων ἐναντίος τούτῳ, καὶ ἐλάττω τῶν
 ὑπαρχόντων προσποιούμενος αὐτῷ εἶναι, καὶ ἂ εἶδε μὴ φά-
 σκων, ἀλλ' ἐπικρυπτόμενος τὸ εἰδέναι. ὁ δ' ἀλγυθῆς ὑδέτερον
 35 τῶν ποιήσει· οὔτε γὰρ προσποιήσεται πλείω τῶν ὑπαρ-
 χόντων ἢ ἐλάττω, ἀλλὰ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ ταῦτα φή-
 σει καὶ εἶναι καὶ εἰδέναι. εἰ μὲν ἔν εἰσὶν αὐταὶ ἀρεταὶ ἢ
 μὴ ἀρεταί, ἄλλος ἀν εἶη λόγος· ὅτι δὲ μεσότητές εἰσι τῶν
 εἰρημένων, δῆλον· εἰ γὰρ κατ' αὐτὰς ζῶντες ἐπαινῶνται.

Περὶ δὲ δικαιοσύνης λοιπὸν ἀν εἶη εἰπεῖν τί ἐστὶ καὶ 34.
 1193b ἐν τίσι καὶ περὶ ποῖα. πρῶτον μὲν ἔν εἰ λάβοιμεν τί ἐστὶ
 τὸ δίκαιον, ἔστι δὲ διπλὸν τὸ δίκαιον, ἓν τὸ μὲν ἐστὶ κατὰ
 νόμον· δίκαια γὰρ φασὶν εἶναι ἃ ὁ νόμος προσάττει. ὁ δὲ
 νόμος κελεύει τὰ ὀρθῶς πράττειν καὶ τὰ σώφρονα, καὶ
 5 ἀπλῶς ἅπαντα ἕσα κατὰ τὰς ἀρετὰς λέγεται. διὸ καὶ
 φασὶ, ὁκεῖ ἢ δικαιοσύνη τελεία τις ἀρετὴ εἶναι· εἰ γὰρ
 δίκαια μὲν ἐστὶν ἃ ὁ νόμος κελεύει ποιεῖν, ὁ δὲ νόμος τὰ
 κατὰ πάσας ἀρετὰς ἕντα προσάττει, ὁ ἄρα τοῖς κατὰ νό-

33. La verdad está entre la disimulación y la jactancia. Se refiere ciertamente a las palabras, pero no a todas. El jactancioso, en efecto, es el que
 30 finge que hay en sí mismo más cosas de las que existen, o que sabe las que no sabe; el disimulado, en cambio, es contrario a éste, y es el que finge que hay en sí mismo menos cosas de las que existen, y el que no afirma las que sabe, sino que encubre su saber. Ahora bien, el hombre verdadero no hará ni una ni otra de estas cosas; pues ni fingirá que hay más cosas de las que existen, ni menos,
 35 sino que afirmará que, las cosas que existen en sí mismo, ésas hay y ésas sabe. Pues bien, si éstas son virtudes o no son virtudes, será otra consideración; sin embargo, que son medios entre las cosas dichas, es evidente; pues los que viven conforme a ellas se elogian.

34. Acerca de la justicia restaría decir qué es, en quiénes tiene lugar y a cuáles cosas se refiere.

1193b Pues bien, en primer lugar, si consideramos qué es lo justo, lo justo es ciertamente de dos maneras, de las cuales una es según la ley; pues afirman que son justas las cosas que ordena la ley. Y la ley manda realizar las acciones
 5• valientes, las templadas, y simplemente todas cuantas se dicen según las virtudes. Por eso también afirman: la justicia parece ser cierta virtud perfecta; pues si las cosas justas son las que la ley manda realizar, y la ley ordena las cosas que son según todas las virtudes, por consiguiente, el que permanece con

1193b 10 μὲν ἐμμένον δικαίῳ τελείως σπυδαῖος ἔσαι, ὥστε ὁ δίκαιος
 καὶ ἡ δικαιοσύνη τελεία τις ἀρετὴ ἔσιν. ἐν μὲν δὴ τι δί-
 καιον ἐν τε τούτοις ἐστὶ καὶ περὶ ταῦτα. ἀλλὰ μὴν ἢ τῆτο
 τὸ δίκαιον ἢδὲ τὴν περὶ ταῦτα δικαιοσύνην ζητῶμεν. κατὰ
 μὲν γὰρ ταῦτα τὰ δίκαια ἔστι καθ' ἑαυτὸν ἔντα δίκαιον
 εἶναι· ὁ γὰρ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ ὁ ἐγκρατὴς καὶ
 15 αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἔστι τοιούτος. ἀλλὰ τὸ δίκαιον τὸ πρὸς
 ἕτερον ἄλλο τῆ εἰρημένῃ κατὰ νόμον δικαίου ἐστίν· ἢ γὰρ
 ἔστιν ἐν τοῖς πρὸς ἕτερον δικαίῳ ἔσι καθ' αὐτὸν εἶναι δί-
 καιον. τῆτο δ' ἐστὶν ὃ ζητῶμεν δίκαιον καὶ τὴν δικαιοσύνην
 τὴν περὶ ταῦτα. τὸ τείνον δίκαιόν ἐστι τὸ πρὸς ἕτερον ὡς
 20 ἀπλῶς εἰπεῖν τὸ ἴσον. τὸ γὰρ ἄδικον τὸ ἀνίσον ἐστίν· ὅταν
 γὰρ τῶν μὲν ἀγαθῶν τὰ μείζω αὐτοῖς νέμωσι, τῶν δὲ κα-
 κῶν τὰ ἐλάσσονα, ἀνίσον τῆτ' ἐστὶ, καὶ ἕτως ἀδικεῖν καὶ
 ἀδικεῖσθαι εἴνεται. δῆλον ἄρα ὅτι ἐπειδὴ ἡ ἀδικία ἐν ἀνί-
 σις, ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἐν ἰσότητι συμβολαίων.
 25 ὥστε δῆλον ὅτι ἡ δικαιοσύνη μεσότης τις ἀν εἰη ὑπερβολῆς
 καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλῆ καὶ ὀλίγῃ. ὅ τε γὰρ ἄδικος τῶ

1193b 10 firmeza en las cosas justas según la ley, será perfectamente excelente, de manera que el hombre justo y la justicia son cierta virtud perfecta.

Así pues, un sentido de lo justo tiene lugar en estos casos y se refiere a estas cosas. Sin embargo, no es esto lo justo que buscamos ni la justicia acerca de estas cosas. En efecto, ser justo según estas cosas justas, es posible siéndolo 15 consigo mismo; pues el templado, el valiente y el continente es de tal condición él consigo mismo. Sin embargo, lo justo en relación con otro es diferente de lo que ha sido llamado justo según la ley. Pues, en los que son justos en relación con otro no existe el ser justo consigo mismo. Pues bien, esto es lo justo que buscamos y la justicia que se refiere a estas cosas.

20 Lo justo⁶, entonces, en relación con otro, para decirlo simplemente, es lo igual. Pues lo injusto es lo desigual; pues, cuando [los hombres] distribuyen para sí mismos entre los bienes los mayores y entre los males los menores, esto es desigual y creen que así cometen injusticia y reciben injusticia. Es evidente, por consiguiente, que, puesto que la injusticia recae entre los desiguales, la justicia y lo justo recaen en la igualdad de los convenios. De manera que es evidente que 25 la justicia será un medio entre el exceso y la deficiencia, entre lo mucho y lo poco. Pues el injusto, por cometer injusticia, tiene más, y el que recibe injusticia,

⁶ Lo justo se dice entre el exceso y deficiencia, entre mucho y poco; lo igual, entre lo más y lo menos; y el medio entre el que tiene más y el que menos. Así, lo justo es no tener ni mucho ni poco, ni más ni menos sino lo igual; es decir, lo justo es el medio. Y hombre justo, el que tiene así. [N.T.]

ἀδικεῖν πλεῖον ἔχει, καὶ ὁ ἀδικούμενος δὲ τῷ ἀδικεῖσθαι
 ἕλαττον· τὸ δὲ γε μέσον τῶν δίκαιόν ἐστιν. τὸ δὲ μέσον
 ἴσον, ὥστε τὸ ἴσον ἂν πλείονος καὶ ἐλάττονος εἴη δίκαιον,
 1193b 30 καὶ δίκαιος δὲ ὁ τὸ ἴσον βυλάμενος ἔχειν. τὸ δὲ γε ἴσον
 ἐν ἐλαχίστοις οὐτὶν ἐγγίεται· τὸ ἄρα πρὸς ἕτερον ἴσον εἶναι
 δίκαιόν ἐστι, καὶ δίκαιος ὁ τοιοῦτος ἂν εἴη. ἐπεὶ ἔν η̄ δίκαι-
 σὺνη ἐν δικαίῳ καὶ ἐν ἴσῳ καὶ ἐν μεσότητι, τὸ μὲν δίκαιον
 35 τίσι λέγεται δίκαιον, τὸ δ' ἴσον τίσι ἴσον, τὸ δὲ μέσον
 τίσι μέσον, ὥσθ' ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἔσαι καὶ πρὸς
 τινὰ καὶ ἐν τισιν. ἐπεὶ ἔν ἐστὶ τὸ δίκαιον ἴσον, καὶ τὸ τῷ
 ἀνάλογον ἴσον δίκαιον ἂν εἴη. τὸ δ' ἀνάλογον ἐν τέτταρσι
 γίνεται ἐλαχίστοις· ὡς γὰρ τὸ Α πρὸς τὸ Β, τὸ Γ πρὸς τὸ
 Δ. οἶον ἀνάλογόν ἐστι τὸν τὰ πολλὰ κεκτημένον πολλὰ εἰσ-
 1194a φέρειν, τὸν δὲ τὰ ὀλίγα κεκτημένον ὀλίγα· πάλιν ὁμοίως
 τὸν μὲν πολλὰ πεπονηκότα πολλὰ λαμβάνειν, τὸν δὲ ὀλίγα
 πεπονηκότα ὀλίγα λαμβάνειν. ὡς δ' ἔχει ὁ πεπονηκὼς πρὸς
 τὸν μὴ πεπονηκότα, ἔτω τὰ πολλὰ πρὸς τὰ ὀλίγα· ὡς δ'
 5 ὁ πεπονηκὼς πρὸς τὰ πολλὰ, ἔτως ὁ μὴ πεπονηκὼς πρὸς
 τὰ ὀλίγα. εἶσικε δὲ καὶ Πλάτων τῇ ἀναλογίᾳ ταύτῃ τοῦ
 δικαίου χρῆσθαι ἐν τῇ πολιτείᾳ. ὁ μὲν γὰρ γεωργός, φησὶ,

por recibir injusticia, menos. Pero, sin duda, el medio entre estos es justo. Y el medio es igual, de manera que lo igual entre lo mas y lo menos sera justo, y
 1193b 30 será hombre justo el que anhela tener lo igual. Pero, sin duda, lo igual se engendra por lo menos entre dos; por consiguiente, ser igual en relacion con otro es justo, y el de tal clase será hombre justo. Por tanto, puesto que la justicia tiene lugar en lo justo y en lo igual y en el medio, lo justo se dice justo entre algunos [extremos], y lo igual, igual entre algunos, y el medio, medio
 35 entre algunos, de manera que, la justicia y lo justo tanto estarán en relación con algunos como entre algunos [extremos].

Por tanto, puesto que lo justo es igual, tambien lo igual por proporción será justo. Ahora bien, lo proporcionado se produce por lo menos entre cuatro partes; pues como *alpha* es a *beta*, *gamma* es a *delta*. Por ejemplo, es proporcionado que el que ha adquirido mucho contribuya mucho, y que el que ha
 1194a adquirido poco, poco. De manera semejante, de nuevo, que el que se ha esforzado mucho tome mucho, y que el que se ha esforzado poco tome poco. Y como el que se ha esforzado es ante el que no se ha esforzado, así, lo mucho,
 5 ante lo poco; y como el que se ha esforzado es ante lo mucho, así el que no se ha esforzado, ante lo poco.

Platon parece tambien emplear esta misma proporción de lo justo en su *República*. En efecto, el agricultor afirma, produce alimento, el arquitecto casa

οἶτον ποιεῖ, ὁ δ' οἰκοδόμος οἰκίαν, ὁ δ' ὑφάντης ἱμάτιον, ὁ
 δὲ σκυτοτόμος ὑπόδημα. ὁ μὲν ἔν γεωργὸς τῷ οἰκοδόμῳ
 1194a 10 οἶτον δίδωσιν, ὁ δ' οἰκοδόμος τῷ γεωργῷ οἰκίαν· ὁμοίως δὲ
 οἱ ἄλλοι πάντες ἕτως ἔχουσιν ὥστε τὰ παρ' αὐτοῖς ἀντικα-
 ταλλάττεσθαι τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις. ἔστι δ' ἡ ἀναλογία
 αὕτη· ὡς γὰρ ὁ γεωργὸς τῷ οἰκοδόμῳ, ἕτως ὁ οἰκοδόμος
 τῷ γεωργῷ· ὁμοίως τῷ σκυτεῖ, τῷ ὑφάντῃ, τοῖς ἄλλοις
 15 πᾶσιν ἡ αὐτὴ ἀναλογία πρὸς ἀλλήλους γίνεται, καὶ συνέχει
 δ' ἡ αὐτὴ ἀναλογία τὴν πολιτείαν. ὥστε τὸ δίκαιον εἶναι
 εἶσιε τὸ ἀνάλογον· τὸ γὰρ δίκαιον συνέχει τὰς πολιτείας,
 τὸ αὐτὸ δ' ἐστὶ τὸ δίκαιον τῷ ἀνάλογον. ἐπεὶ δὲ ὁ οἰκοδό-
 μος πλείονος ἄξιον ποιεῖ τὸ αὐτὸ ἔργον ἢ ὁ σκυτεύς, καὶ
 20 ἢν ἔργον ἀντικαταλλάττεσθαι τῷ σκυτεῖ πρὸς τὸν οἰκοδόμον,
 ἀνθ' ὑποδημάτων ὁ ἐκ ἢν οἰκίαν λαβεῖν, ἐνταῦθα κῆν ἐνό-
 μισαν, ἔ πάντα ταῦτα ἀνητὰ ἐσιν, ἀργύριον προσαγορεύσαν-
 τες νόμισμα, τάτω χρῆσθαι, καὶ τὴν ἄξιαν ἐκασον ἐκασῶ
 25 τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν συνέχειν. ἐπεὶ ἔν τὸ δίκαιόν ἐστιν
 ἐν τῆτοις καὶ τοῖς εἰρημένοις ἔμπροσθεν, ἡ περὶ ταῦτα δι-
 καιοσύνη ἀν εἴη τῇ ἔξει ὀρκὴν ἔχουσα μετὰ προαιρέσεως

1194a 10 el tejedor vestido y el zapatero calzado. Pues bien, el agricultor da alimento al arquitecto, y el arquitecto casa, al agricultor; y de manera semejante, todos los demás poseen una tal disposición de manera que intercambian las cosas que hay entre ellos mismos por las que hay entre los demás. Y ésta es la proporción: pues como el agricultor es para el arquitecto, así el arquitecto para el agricultor; de manera semejante para el zapatero, para el tejedor, para todos 15 los demás esta misma proporción se produce entre unos y otros, y esta misma proporción también mantiene unida a la república. De manera que lo justo parece ser lo proporcionado; pues lo justo mantiene unidas a las repúblicas, y lo justo es lo mismo que lo proporcionado.

Ahora bien, puesto que el arquitecto produce su propia obra de mayor valor 20 que el zapatero, y era posible que el zapatero intercambiara su obra con el arquitecto, pero no era posible que tomara una casa a cambio de zapatos, allí se creó ya la moneda, mediante la cual todas estas cosas son comprables, habiendo llamado [los hombres] a la plata moneda, para usarla, y habiendo dado a cada cosa el valor de cada una, para producir el intercambio entre unos y otros y 25 mantener unida, con ésta, a la comunidad política.

Por tanto, puesto que lo justo tiene lugar en éstos y en los casos antes mencionados, la justicia en torno a estas condiciones será, por su posesión, la

περὶ ταῦτα καὶ ἐν τέτοις. ἔστι δὲ δίκαιον καὶ ἀντιπεπονθός,
 οὐ μόντοι γε ὡς οἱ Πυθαγόρειοι ἔλεγον. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ
 1194a 30 ᾤοντο δίκαιον εἶναι, ἃ τις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν. τὸ δὲ
 τοῦτον ἕκ ἑστι πρὸς ἅπαντας. ἢ γὰρ ἔστι δίκαιον οἰκέτη πρὸς
 ἐλεύθερον ταῦτόν· ὁ οἰκέτης γὰρ ἐὰν πατάξῃ τὸν ἐλεύθερον,
 ἕκ ἑστι δίκαιος ἀντιπληγῆναι, ἀλλὰ πολλάκις. καὶ τὸ ἀν-
 35 τιπεπονθός δὲ δίκαιόν ἐστιν ἐν τῷ ἀνάλογον· ὡς γὰρ ὁ ἐλεύ-
 θερος ἔχει πρὸς τὸν δούλον τῷ βελτίω εἶναι, ὅτως τὸ ἀντι-
 ποιῆσαι πρὸς τὸ ποιῆσαι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐλευθέρῳ πρὸς
 ἐλεύθερον ἔξει. ἢ γὰρ δίκαιον, εἴ τις τὸν ὀφθαλμὸν ἐξέ-
 κοψέ τις, ἀντεκοπῆναι μόνον, ἀλλὰ πλείονα παθεῖν,
 ἀκολουθήσαντα τῇ ἀναλογίᾳ· καὶ γὰρ ἦρξε πρότερος καὶ
 1194b ἠδίκησεν, ἀδικεῖ δὲ κατ' ἀμφότερα, ὥσε ἀνάλογον καὶ τὰ
 ἀδικήματα, καὶ τὸ ἀντιπαθεῖν πλείω ὢν ἐποίησε δίκαιόν
 ἐστιν. ἐπεὶ δὲ τὸ δίκαιον πλεοναχῶς λέγεται, διοριστέον ἂν
 εἴη ὑπὲρ πῶς δίκαιός ἐστιν ἡ σκέψις. ἔστι δὲ δίκαιον τό, ὡς
 5 φασίν, οἰκέτη πρὸς δεσπότην καὶ υἱῷ πρὸς πατέρα. τὸ δ'
 ἐν τέτοις δίκαιον ὁμωνύμως ἂν δόξειεν λέγεσθαι τῷ πολι-
 τικῷ δίκαιῳ. ἔστι γὰρ δίκαιον ὑπὲρ ἧ ἔστιν ἡ σκέψις, τὸ

que posee un impulso acompañado de elección en torno a estas condiciones y en estos casos.

Ahora bien, es justa también la represalia pero no ciertamente como los pitagóricos decían. Ellos creían, en efecto, que era justo que alguien padeciera a cambio las mismas cosas que había hecho. Tal cosa, sin embargo, no es en

1194a 30

relación con todos. Pues, no es justo lo mismo para un siervo en relación con un libre; pues si el siervo golpea al libre, no es justo que a cambio sea golpeado, sino muchas veces. Y también la represalia es justa en lo proporcionado; pues

35

como es el libre en relación con el esclavo, por ser mejor, así el contraproducir en relación con el producir. Y de manera semejante será también para un libre en relación con un libre. Pues si alguien cortó el ojo a alguien no es justo que, a cambio, le sea tan sólo cortado, sino que padezca más, acompañándole la proporción; pues, empezó primero y cometió injusticia, y por ambas razones

1194b

comete injusticia, de manera que también los hechos injustos son proporcionados, y es justo que padezca a cambio más de lo que hizo.

Pero, puesto que lo justo se dice en varios sentidos, habrá que definir a qué clase de lo justo se refiere esta investigación. Ciertamente hay una cosa justa,

5

según afirman, para el siervo en relación con el amo y para el hijo en relación con el padre. Pero lo justo en estos casos parecería decirse homónimamente a lo justo político. Pues es justo aquello sobre lo cual trata esta examinación, lo

πολιτικὸν δίκαιον. τὸτο γὰρ μάλιστα ἐστὶν ἐν ἰσότητι· κοι-
 νωνοὶ γὰρ οἱ πολλοὶ τινες, καὶ ὅμοιοι βύβλονται εἶναι τῇ
 1194b 10 φύσει, τῷ δὲ τρόπῳ ἕτεροι. τῷ δὲ νύϋ πρὸς πατέρα καὶ
 οἰκέτῃ πρὸς δεσπότην ἐκ αὐτῶν δόξειεν εἶναι δίκαιον ἕβέν· ἕτε
 γὰρ τῷ ποδὶ τῷ ἐμῷ πρὸς ἐμὲ ἕτε τῇ χειρὶ, ὁμοίως δ' ἕδ'
 ἐκάσῳ τῶν μερίων. ὡσαύτως αὖ ἐν δόξειεν ἔχειν καὶ ὁ υἱὸς
 πρὸς πατέρα· ὡσπερ γὰρ μέρος τί ἐστὶ τῇ πατρὸς ὁ υἱός,
 15 πληρὴν ἔταν ἡδὴ λάβῃ τὴν τῷ ἀνδρὸς τάξιν καὶ χωρισθῆ ὑπ'
 αὐτῷ, τότε ἡδὴ ἐν ἰσότητι καὶ ὁμοιότητι ἐστὶ τῷ πατρί· οἱ
 δὲ πολλοὶ τιοῦτοί τινες ἐβέλονται εἶναι. ὡς δ' αὐτως εὐδ'
 οἰκέτῃ πρὸς δεσπότην ἐστὶ δίκαιον διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν· τῷ
 γὰρ δεσπότη τὶ ἐστὶν ὁ οἰκέτης. ἀλλὰ δὴ καὶ εἰ ἐστὶν αὐτῷ
 20 δίκαιον, τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον πρὸς αὐτὸν ἐστὶν. ἐ τοῦτο
 δὲ γε ἡμεῖς ζητῶμεν, ἀλλὰ τὸ πολιτικόν· ἐν ἰσότητι γὰρ
 καὶ ὁμοιότητι τὸ πολιτικὸν δίκαιον εἶναι. ἀλλὰ δὴ
 τὸ μὲν ἐν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς κοινωνίᾳ δίκαιόν ἐστὶν ἐγγύς
 τῷ πολιτικῷ δικαίῳ· χεῖρον μὲν γὰρ ἢ γυνὴ τῷ ἀνδρὸς,
 25 ἀλλ' οἰκειότερον, καὶ μετέχει ἰσότητός πως μᾶλλον, διότι
 ἐγγύς τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ὁ βίος αὐτῶν, ὥστε καὶ τὸ
 δίκαιον τὸ γυναικὶ πρὸς ἀνδρα μάλιστα πως ἡδὴ τῶν ἄλ-

1194b 10

justo político. Pues esto sobre todo está en igualdad; pues los ciudadanos son ciertos compañeros, y anhelan ser semejantes por su naturaleza, pero diferentes por su manera. Ahora bien, no parecería haber nada justo para el hijo en relación con el padre ni para el siervo en relación con el amo; pues tampoco lo hay para mi propio pie ni para mi mano en relación conmigo, ni, de manera semejante, para cada una de las partes. Asimismo, por tanto, parecería ser también el hijo en relación con el padre; pues el hijo es tal como cierta parte de su padre, excepto cuando tomo ya la condición de varón y fue separado por él mismo, entonces ya está en igualdad y en semejanza con su padre. Ahora bien, los ciudadanos quieren ser unos de tal clase. Y asimismo, tampoco hay cosa justa para el siervo en relación con el amo por la misma causa; pues el siervo es algo del amo. Sin embargo, si hay para él mismo cosa justa, es lo justo doméstico en relación con él mismo. Pero ciertamente nosotros no buscamos esto, sino lo político; pues lo justo político parece estar en igualdad y en semejanza. Sin embargo, lo justo en una comunidad de varón y mujer está cerca de lo justo político. La mujer, en efecto, es inferior al hombre, pero más familiar, y en cierto sentido participa más de igualdad, porque la vida entre ellos está cerca de la comunidad política, de manera que también lo justo para una mujer en relación con un varón en cierto sentido ya es, entre los demás, sobre

λων πολιτικόν ἐστιν. ἐπεὶ ἔν ἐστὶ δίκαιον τὸ ἐν πολιτικῇ κοι-
 νωνίᾳ ἔν, ἢ δικαιοσύνη καὶ ὁ δίκαιος περὶ τὸ πολιτικόν
 1194b 30 δίκαιον ἔσται. τῶν δὲ δικαίων ἐστὶ τὰ μὲν φύσει τὰ δὲ
 νόμῳ. δεῖ δ' ἕτως ὑπολαμβάνειν μὴ ὡς μηδέποτε ἂν με-
 ταπεσύντα· καὶ γὰρ τὰ φύσει ὄντα μεταλαμβάνουσι με-
 ταβολῆς. λέγω δ' οἶον εἰ τῆ ἀριστερᾷ μελετῶμεν πάντες
 αἰεὶ βάλλειν, γινώμεθ' ἂν ἀμφιδόξιοι· ἀλλὰ φύσει γῆ
 35 ἀριστερὰ ἐστὶ, καὶ τὰ δεξιὰ εἰδὲν ἤττω φύσει βελτίω ἐστὶ
 τῆς ἀριστερᾶς, καὶ πάντα ποιῶμεν τῆ ἀριστερᾷ καθάπερ τῆ
 δεξιᾷ. ὑδ' ὅτι μεταπίπτουσι, διὰ τῶν οὐκ ἐστὶ φύσει· ἀλλ'
 εἰ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τὸν πλεῖον χρόνον οὕτω διαμένει ἢ
 ἀριστερὰ ἢ ἀριστερὰ καὶ ἢ δεξιὰ δεξιᾷ, τὸτο φύσει ἐστίν.
 1195a ὡσαύτως ἐπὶ τῶν φύσει δικαίων, μή, εἰ μεταβάλλει διὰ
 τὴν ἡμετέραν χρῆσιν, διὰ τῶν ἔν ἐστὶ δίκαιον φύσει, ἀλλ'
 ἐστίν. τὸ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ διαμένον, τὸτο φύσει δίκαιον
 προφανές. ὁ γὰρ ἂν ἡμεῖς βώμεθα καὶ νομίσωμεν, τοῦτο
 5 καὶ ἐστὶ δίκαιον ἢ ὄν καὶ καλεῶμεν κατὰ νόμον δίκαιον.
 βέλτιον ἔν δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ νόμον. ἀλλ' ὁ
 ζητῶμεν, δίκαιόν ἐστὶ πολιτικόν. τὸ δὲ πολιτικόν ἐστὶ τὸ
 νόμῳ, ἢ τὸ φύσει. τὸ δ' ἀδίκον καὶ τὸ ἀδίκημα δόξειεν
 ἂν εἶναι ἕτω ταῦτόν, ἢ ἐστὶ δέ· τὸ μὲν γὰρ ἀδίκον ἐστὶ τὸ

todo político. Por tanto, puesto que es justo lo que hay en una comunidad política, la justicia y el hombre justo se referirán a lo justo político.

- 1194b 30 Entre las cosas justas, unas son por naturaleza y otras por ley. Pero conviene considerarlas así, no como si nunca hubieran de cambiar; pues incluso las que son por naturaleza conllevan cambio. Me refiero, por ejemplo, a que si todos practicáramos siempre lanzar con la mano izquierda, podríamos llegar a ser ambidextros. Sin embargo, es izquierda ciertamente por naturaleza, y [la]
- 35 derecha no es por naturaleza menos mejor que la izquierda, aunque hagamos todas las cosas con la izquierda tal como con la derecha. Tampoco porque cambien, por eso no es por naturaleza; sino que, si la mayoría de las veces y la mayor parte del tiempo la izquierda permanece así, siendo izquierda, y la derecha, derecha, esto es por naturaleza. Asimismo en el caso de las cosas justas
- 1195a por naturaleza; si cambia por nuestro uso, no por eso no es justo por naturaleza, sino que lo es. Pues lo que permanece la mayoría de las veces, eso se manifiesta justo por naturaleza. Pues lo que nosotros establezcamos y
- 5 adoptemos por ley, eso es también ya justo y lo llamamos justo según la ley. Por tanto, lo justo por naturaleza es mejor que lo justo por ley. Sin embargo, lo que buscamos es lo justo político. Y lo político es lo justo por ley, no lo justo por naturaleza. Ahora bien, así, lo injusto y el hecho injusto parecerían ser lo mismo, pero no lo son. Lo injusto, en efecto, es lo que se encuentra

1195a 10 νόμῳ ὠρισμένον, εἶεν τὸ παρακαταθήκην ἀποσερῆσθαι ἄδικόν
 ἐστίν, τὸ δ' ἀδίκημά ἐστι τὸ ἤδη ἀδίκως τι πράξαι. ὁμοίως
 δὲ τὸ δίκαιον καὶ τὸ δικαιοπράγμημα ἔταύτον· τὸ μὲν γὰρ
 δίκαιον τὸ τῷ νόμῳ ὠρισμένον, τὸ δὲ δικαιοπράγμημα τὸ
 15 τὰ δίκαια πράττειν. πότε ἔν τὸ δίκαιον, καὶ πότε ἔ; ὡς
 ἀπλῶς μὲν εἶπεθ', ἔταν πράττει κατὰ παραρρῆσιν καὶ ἐκ-
 σίως (τὸ δ' ἐκσίως ὁ ἔν, εἰρητι: ἐν τοῖς ἐπάνω ἡμῶν) καὶ
 ἔταν εἰδώς καὶ ἔν καὶ ἔφ καὶ ἔ ενεκεν. ἔτως δίκαιον πράτ-
 τει. ὁμοίως καὶ ἀσπίτως καὶ ὁ ἀδίκως ἔταν ὁ εἰδώς καὶ ἔν
 καὶ ἔφ καὶ ἔ ενεκεν. ἔταν δὲ μὴ ἐν τῷ εἰδώς πράττει τι
 20 ἄδικον, ἀδίκως μὲν ἐν ἔφτι, ἀτιγχεῖ δέ· εἰ γὰρ εἰδυμένος
 τὸν πολέμιον ἀπικτεῖναι τὸν πατέρα ἀπικτεναι, ἀδικον μὲν
 τὸ ἔπραξεν, ἀδικεῖ μάλιστα ἔφτι. ἀτιγχεῖ δέ· ὡς ἔν τὸ μὴ
 ἀδικεῖν τὰ ἀδικα πράττοντα ἐν τῷ ἀγνοεῖν ἐφί τῷτο, ὁ καὶ
 μικρὸν ἐπάνω ἐλέγχετο, ἔταν μὴ εἰδώς μὴ ἔν θλάπτει μὴ
 25 ἔφ μὴ ἔ ενεκεν. ἀλλ' ἤδη καὶ τὴν ἀγνοίαν διαριστέον ἐστί,
 πῶς ἂν γνωσμένης τῆς ἀγνοίας, ἐν θλάπτει, ἐν ἀδικήσει.
 ἔτω δὲ ἔτος ὁ διαριστός· ἔταν μὲν γὰρ ἡ ἀγνοία αἰτία ἦ
 τῷ πράξαι τι, ἔχ ἐκὼν τῷτο πράττει, ἔτε ἐν ἀδικεῖ· ἔταν

1195a 10 determinado por la ley, por ejemplo, es injusto robar un depósito confiado a uno para su cuidado, mientras que el hecho injusto es hacer ya algo injustamente. De manera semejante, lo justo y el hecho justo no son lo mismo. Lo justo, en efecto, es lo que se encuentra determinado por la ley, mientras que el hecho justo es hacer las cosas justas.

- ¿Cuándo, por tanto, sucede lo justo y cuándo no? Para decirlo simplemente, cuando actúa por elección y voluntariamente (qué era voluntariamente, ha sido dicho por nosotros líneas arriba), y cuando sabe a quién, con que cosa y por causa de qué, así practica lo justo. Asimismo y de manera semejante también el injusto será el que sabe a quién, con que cosa y por causa de qué. Ahora bien, cuando hace algo injusto sin saber ninguna de estas condiciones, 20 injusto, en efecto, no es, pero sí desgraciado; pues si creyendo matar a su enemigo mató a su padre, realizó, sí, algo injusto, sin embargo, a nadie comete injusticia, pero es desgraciado. De manera que, por tanto, el no cometer injusticia aun haciendo las cosas injustas en la ignorancia, es esto que se mencionaba un poco más arriba: cuando no sabe a quién daña ni con qué ni a 25 causa de qué. Sin embargo, hay que definir también ya la ignorancia, cómo es que produciéndose la ignorancia no cometerá injusticia a quien daña. Sea esta, pues, nuestra definición: en efecto, cuando la ignorancia es causa de cierto actuar, no hace voluntariamente esto, de manera que no comete injusticia; pero

δὲ τῆς ἀγνοίας αὐτὸς ἢ αἴτιος, καὶ πράττη τι κατὰ τὴν
 1195a 30 ἀγνοίαν ἧς αὐτὸς αἰτίας ἐστίν, ὅτος ἤδη ἀδικεῖ, καὶ δικαίως
 αἴτιος ὁ τοιούτος κληθήσεται. εἰδὲν ἐπὶ τῶν μεθύοντων· οἱ γὰρ
 μεθύοντες καὶ πράξαντες τι κακὸν ἀδικῶσιν· τῆς γὰρ ἀγνοίας
 αὐτοὶ εἰσὶν αἴτιοι· ἐξῆν γὰρ αὐτοῖς μὴ πίνειν τοσούτων ἄς
 ἀγνοήσαντας τύπτει τὸν πατέρα. ἐμοίως ἐπὶ τῶν ἄλλων
 35 ἀγνοῶν ὅτι μὲν γίνονται δι' αὐτὰς, οἱ κατὰ ταύτας ἀδι-
 κῶντες ἀδικοὶ· ἂν δὲ μὴ αὐτοὶ εἰσὶν αἴτιοι, ἀλλ' ἡ ἀγνοία
 κάκεινους ἐστὶν αἴτιος τοῖς πράξασι τῷ πράξαι, ἔκ ἀδικοῦ.
 ἐστὶ δ' ἡ τοιαύτη ἀγνοία ἡ φυσικὴ, εἰδὲν τὰ παῖδια ἀγνοῶντα
 1195b τὰς πατέρας τύπτουσιν, ἀλλ' ἡ ἐν τούτοις ἀγνοία φυσικὴ
 ὅσα ἔποιεῖ ὁ ἄ τις τῶν πράξων ταύτην τὰ παῖδια λέγεσθαι
 ἀδικοῦ· ἡ γὰρ ἀγνοία αἰτία τοῦ πράττειν ταῦτα, τῆς δ'
 ἀγνοίας ἔκ αὐτὰ αἴτια, διὸ ὅδ' ἀδικοὶ λέγονται. ὑπὲρ δὲ
 5 δὴ τῷ ἀδικεῖσθαι· πῶς; πότερον ἐκόντα ἐστὶν ἀδικεῖσθαι ἢ ὅς
 δίκαια μὲν γὰρ καὶ ἀδικοὶ πράττεται ἐκόντες, ἀδικώμεθα
 δὲ ἐκεί τε ἐκόντες· τὸ γὰρ κολάζεσθαι φεύγομεν, ὡς δῆλον
 ὅτι ἔκ ἂν ἀδικώμεθα ἐκόντες. ἄδεις γὰρ ἐκὼν βλάπτεσθαι
 ὑπομένει· τὸ γὰρ ἀδικεῖσθαι βλάπτεσθαι ἐστίν. ναί, ἀλλ'
 10 εἰσὶ τινες οἱ δέου αὐτοῦ τὸ ἴσον ἔχειν παραχωρῶσιν τισιν,

cuando él mismo es causante de su ignorancia y realiza algo por la ignorancia
1195a 30 de la que él mismo es causante, ése ya comete injusticia, y ése tal será llamado
también justamente causante. Por ejemplo, en el caso de los ebrios; pues los
ebrios, habiendo realizado algún mal, también cometen injusticia; pues ellos son
causantes de su ignorancia, pues en ellos estaba el no beber tanto de manera
que, por ignorarlo, golpearan a su padre. De manera semejante en las demás
35 ignorancias, cuantas se producen por ellos mismos, los que por ellas cometen
injusticia, son injustos; en cambio, en aquellas de las que ellos mismos no son
causantes, sino su ignorancia también es causa del actuar para ésos que actúan,
no son injustos. Pues bien, tal ignorancia es la natural, por ejemplo, los ninitos,
1195b ignorándolo, golpean a sus padres, pero la ignorancia en ellos, siendo natural,
no hace que por esta acción los ninitos sean llamados injustos; pues la
ignorancia es causa de que hagan estas cosas, y ellos no son causantes de su
ignorancia, por eso tampoco son llamados injustos. ¿Cómo sucede, sin embargo,
5 en torno al hecho de recibir injusticia? ¿Acaso es voluntario recibir injusticia o
no? En efecto, hacemos voluntariamente las cosas justas e injustas, pero ya no
recibimos injusticia voluntariamente; pues huimos de ser castigados, de manera
que es evidente que no podríamos recibir voluntariamente injusticia. Pues nadie
soporta voluntariamente ser dañado; pues recibir injusticia es ser dañado. Sí,
10 pero hay algunos que debiendo ellos mismos poseer lo igual lo conceden a

ὡς εἰ τὸ ἴσον ἔχειν ἦν δίκαιον, τὸ δ' ἕλαττον ἔχειν ἀδι-
 κείσθαι ἐστίν, ἕλαττον δὲ ἐκῶν ἔχει, ἐκῶν ἄρα, φησὶν, ἀδι-
 κείται. ἀλλ' ἐντεῦθεν δῆλον πάλιν ὅτι ἔχ' ἐκῶν. πάντες
 γὰρ οἱ ἕλαττον λαμβάνοντες ἀντικαταλλάττονται ἢ τιμὴν
 1195b 15 ἢ ἔπαινον ἢ δόξαν ἢ φιλίαν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων· ὁ δ'
 ἀντικαταλλαττόμενός τι ἀπ' ἑ προίεται, ἢ κέτι ἀδικεῖται·
 εἰ δὲ μὴ ἀδικεῖται, ἢ δὲ ἐκῶν ἄρα. ἐτι πάλιν οἱ τὸ ἕλατ-
 τον λαμβάνοντες καὶ ἀδικήμενοι, ἢ ἢν ἴσον λαμβάνουσιν,
 ἔτσι καλῶς πίζονται καὶ σεμνύνονται ἐπὶ τοῖς τοιούτοις, ὅτι
 20 φασὶν "ἐξόν μοι ἴσον λαμβάνειν οὐκ ἐλάμβανον, ἀλλὰ
 παρῆκα τῷ πρεσβυτέρῳ ἢ τῷ φίλῳ." ἀδικήμενος δὲ γε
 ἕδεις σεμνύνεται. εἰ δ' ἐπὶ τοῖς ἀδικήμασι μὴ σεμνύνον-
 ται, ἐπὶ δὲ τῆτοις σεμνύνονται, ἔλως ἢν ἀδικοῦτο ἔτσι
 ἐλαττέμενοι. εἰ δὲ μὴ ἀδικεῖται, ἢ δ' ἢν ἐκόντες ἀδικοῦτο.
 25 πρὸς δὴ ταῦτα καὶ τὸς τοιούτους λόγους ὁ ἐπὶ τῷ ἀκρατοῦς
 λόγος ἐναντιῖται· ὁ γὰρ ἀκρατῆς βλάβπει αὐτὸς αὐτὸν
 τὰ φαῦλα πράττων, καὶ ἐκῶν γε ταῦτα πράττει, βλά-
 πτει ἄρα αὐτὸς αὐτὸν εἰδώς, ὡσθ' ἐκῶν αὐτὸς ὑφ' αὐτῷ
 ἀδικεῖται. ἀλλ' ἐνταῦθα ὁ διορισμὸς προστεβεις κωλύσει
 30 τὸν λόγον τῆτον. ἐσι δὲ ὁ διορισμὸς ἔτσι, τὸ μηδὲνα βλά-

otros, de manera que si era justo el poseer lo igual, pero poseer menos es recibir injusticia y poseer menos voluntariamente, por consiguiente, voluntariamente, afirma, recibe injusticia. Pero desde allí es evidente de nuevo que no es voluntario. Pues todos los que toman menos reciben a cambio honra, elogio, opinión, amistad o alguna otra de tales cosas; sin embargo, el que recibe algo a cambio de aquello de lo que se desprende, ya no recibe injusticia, y si no recibe injusticia, tampoco la recibe, por consiguiente voluntariamente.

Además, de nuevo, los que toman lo menos y reciben injusticia, en cuanto no toman igual, se embellecen ellos y se vanaglorian por tales hechos, porque afirman: "estando en mi toman igual, no lo tomaba, sino que lo concedí al anciano o al amigo". Pero, sin duda, nadie que reciba injusticia se vanagloria. Ahora bien, si por los hechos injustos no se vanaglorian, pero por éstos se vanaglorian, en general no recibirán injusticia así, al recibir menos. Y si no reciben injusticia, tampoco recibirán injusticia voluntariamente.

Ante estas cosas, pues, y ante tales razonamientos el razonamiento en el caso del incontinente se contraria; pues el incontinente se daña él a sí mismo al realizar las cosas malas y, sin duda, hace estas cosas voluntariamente; por consiguiente, se daña él a sí mismo sabiéndolo, de manera que voluntariamente él por sí mismo recibe injusticia. Pero aquí la definición, habiendo sido antepuesta, obstaculizará este razonamiento. Y la definición es ésta: el hecho de

λασθαι ἀδικεῖσθαι. ὁ δέ γε ἀκρατὴς βουλόμενος πράττει
 τὰ κατὰ τὴν ἀκρασίαν, ὥστε αὐτὸς αὐτὸν ἀδικεῖ· βέλεται
 ἄρα τὰ φαῦλα πράττειν αὐτῷ. ἀλλ' ὅθεις βέλεται ἀδι-
 κεῖσθαι, ὥστ' εὐθ' ὁ ἀκρατὴς αὐτὸς αὐτὸν ἐκὼν ἀδικοῖη.
 1195b 35 ἀλλ' ἴσως ἐνταῦθα πάλιν ἀπορήσειεν ἂν τις, ἄρα γε ἐν-
 δέχεται αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν; ἐκ μὲν δὴ τῷ ἀκρατῆς σκο-
 πουμένῳ ἔοικεν ἐνδέχασθαι. καὶ πάλιν ἕτως. εἰ γὰρ ἂ ὁ
 νόμος πράττειν τάττει, ταῦτά ἐστι δίκαια, ὁ μὴ πράττων
 1196a ταῦτα ἀδικεῖ· καὶ εἰ πρὸς θν κελύει πράττειν, πρὸς τῶτον
 εἰ μὴ πράττει, τῶτον ἀδικεῖ. εἰ δὲ νόμος κελύει σώφρονα
 εἶναι, ἔστιν κεντῆστῆαι, σώματος ἐπιμελεῖσθαι, καὶ τὰλλα
 τὰ τοιαῦτα· ὁ ἄρα ταῦτα μὴ πράττων ἀδικεῖ αὐτόν· εἰς
 5 οὐθένα γὰρ ἄλλον τῶν τοιούτων ἀδικημάτων ἢ ἀναφορᾶ
 εἶναι. ἀλλὰ μὴ ποτε ταῦτα καὶ ἀλλοῦ ἦν, εὐ' ἐνδέχεται
 αὐτὸν ἀδικεῖν αὐτόν. τὸν γὰρ αὐτὸν οὐκ ἐνδέχεται κατὰ
 τὸν αὐτὸν χρόνον πλεῖον ἔχειν καὶ ἔλαττον, εὐθ' ἐκόντα
 ἅμα καὶ ἄκοντα· ἀλλὰ μὲν ὁ ἀδικῶν, ἢ ἀδικεῖ, πλεῖον
 10 ἔχει, ὁ δ' ἀδικώμενος, ἢ ἀδικεῖται, ἔλαττον· εἰ ἄρα αὐτὸς
 αὐτὸν ἀδικεῖ, ἐνδέχεται τὸν αὐτὸν κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον
 καὶ πλεῖον ἔχειν καὶ ἔλαττον. ἀλλὰ τῷ ἀδύνατον· οὐκ

que nadie anhela recibir injusticia. Pero sin duda el incontinente hace las cosas que son por incontinencia anhelándolas, de manera que él se comete a sí mismo injusticia; por consiguiente, anhela realizar las cosas malas para sí mismo. Sin embargo, nadie anhela recibir injusticia, de manera que tampoco el incontinente se cometerá él a sí mismo injusticia voluntariamente.

1195b 35 Pero quizá de nuevo aquí alguien podría plantear esta aporía: ¿se admite acaso que él se cometa injusticia a sí mismo? Así pues, para el que examina desde el incontinente parece que es admisible. Y de nuevo es así; pues si aquellas cosas que la ley ordena realizar son justas, el que no las realiza comete injusticia; y si, en relación con aquello con lo que manda actuar, no actúa, comete injusticia en cuanto a eso. Ahora bien, la ley manda ser templado, haber adquirido una propiedad, cuidar el cuerpo, y las demás cosas tales; por consiguiente, el que no realiza estas cosas se comete injusticia a sí mismo; pues la referencia de tales hechos injustos no se dirige a ningún otro.

5 Sin embargo, estas cosas alguna vez no eran verdaderas, ni se admite que él se cometa injusticia a sí mismo. Pues no se admite que él posea al mismo tiempo más y menos, ni que sea simultáneamente voluntaria e involuntariamente. Sin embargo, el que comete injusticia, en cuanto comete injusticia, posee más, y el que recibe injusticia, en cuanto recibe injusticia, menos; por consiguiente, si él se comete a sí mismo injusticia, se admite que él posee al mismo tiempo más y

ἄρα ἐνδέχεται αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν. ἔτι ὁ μὲν ἀδικῶν ἐκὼν
 ἀδικεῖ, ὁ δὲ ἀδικώμενος ἄκων ἀδικεῖται, ὥστε εἰ ἐνδέχε-
 1196a 15 ται αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν, ἐνδέχοιτ' ἂν ἅμα καὶ ἀκωστῶς καὶ
 ἐκωστῶς πράττειν τι. τῆτο δὲ ἀδύνατον· ἐκ ἄρα ἐδ' ἕτως
 ἐνδέχεται αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν. ἔτι εἴ τις λαμβάνει ἐκ
 τῶν κατὰ μέρος ἀδικημάτων. ἀδικοῦσι γὰρ πάντες ἤτοι
 20 παρακαταθήκην ἀπεστερέοντες ἢ μοιχεύοντες ἢ κλέπτοντες
 ἢ τι ἄλλο τῶν κατὰ μέρος ἀδικημάτων ποιοῦντες· ἐδάς δὲ
 πῶποτε αὐτὸς αὐτὸν παρακαταθήκην ἀπεστερέοντες, ἐδ' ἐμοί-
 χησε τὴν αὐτὴ γυναῖκα, ἐδ' ἐκλεψεν αὐτὸς τὰ αὐτοῦ,
 ὥτε εἰ τὸ μὲν ἀδικεῖν ἐν τοῖς τοιούτοις ἐστὶ τῶν ὁ μὴδὲν
 ἐνδέχεται πρὸς αὐτὸν ποιεῖν, ἐκ αὐ' ἐνδέχοιτο αὐτὸν ἀδι-
 25 κεῖν. εἰ δὲ μή, οὐ τὸ γε πολιτικὸν ἀδίκημα, ἀλλὰ τὸ
 οἰκονομικόν· ἢ γὰρ ψυχὴ εἰς πλείω μεμερισμένη ἔχει τι
 αὐτῆς τὸ μὲν χεῖρον τὸ δὲ βέλτιον, ὥστ' εἴ τι ἐγγίγνεται
 τῶν ἐν ψυχῇ ἀδίκημα, τῶν μερῶν ἐστὶ πρὸς ἀλλήλια. τὸ
 οἰκονομικὸν γὰρ ἀδίκημα διεξιζόμεθα τῷ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ
 30 βέλτιον, ὡς γίνεσθαι πρὸς αὐτὸν ἀδικεῖν καὶ δίκαιον. οὐ

menos. Sin embargo, esto es imposible. Por consiguiente, no se admite que él se cometa a sí mismo injusticia. Además, el que comete injusticia comete injusticia voluntariamente, y el que recibe injusticia recibe injusticia involuntariamente, de manera que, si se admite que él se comete a sí mismo injusticia, se admitirá que simultáneamente realiza algo tanto involuntaria como voluntariamente. Pero esto es imposible; por consiguiente, tampoco se admite así que él se cometa a sí mismo injusticia. Todavía, si alguien lo considera a partir de los hechos injustos por turno. Pues todos cometen injusticia ya sea robando un depósito puesto bajo su cuidado, o cometiendo adulterio, o robando, o realizando algún otro de los hechos injustos por turno: nadie jamás se robó él a sí mismo un depósito puesto bajo su cuidado, ni comete adulterio a su propia mujer, ni robó él sus propias cosas, de manera que, si el cometer injusticia tiene lugar en tales casos, y ninguno de éstos se admite que realice en relación consigo mismo, no se admitirá que se cometa a sí mismo injusticia. Pero, si no es así, al menos no es el hecho injusto político, sino el doméstico; pues el alma, habiendo sido dividida en varias partes, tiene una parte peor y otra mejor, de manera que si entre las cosas que hay en el alma se engendra algún hecho injusto, es entre unas y otras de sus partes. Pues hemos discernido el hecho injusto doméstico por la relación entre lo peor y lo mejor, en la idea de que llega a ser injusto y justo en relación consigo mismo. Ahora bien nosotros no

τῆτο δ' ἡμεῖς ἐπισκοπήμεθα, ἀλλὰ τὸ πολιτικόν. ὥς' ἐν
 τοῖς τοιούτοις ἀδικήματιν ἐν αἷς ἡμεῖς ζητῶμεν, ἢ ἐνδέχεται
 αὐτὸν αὐτὸν ἀδικεῖν. πότερος δὲ πάλιν ἀδικεῖ, καὶ
 ἐν ποτέρῳ ἐστὶ τὸ ἀδικημα. ἐν τῷ ἀδίκως ὅτιν ἐχροντι ἢ
 1196a 35 τῷ κρῖναντι καὶ τῷ ἀπεινῶσαντι, ὡσπερ ἐν τοῖς ἀγῶσι; καὶ
 γὰρ ὁ λαβὼν τὴν φρεσίνην παρὰ τοῦ ἐφροστῶτος καὶ
 ταῦτα κρῖναντος οὐκ ἀδικεῖ, κλῖν ἀδίκως αὐτῷ ἀποδοθῆναι
 ἀλλ' ἤδη ὁ κρῖνας κινῶν καὶ δῶς, ὅτος ἀδικεῖ. καὶ ὅτος
 1196b ἐστὶ μὲν ἢ ἀδικεῖ, ἐστὶ δὲ ἢ ἢ ἀδικεῖ. ἢ μὲν γὰρ τὸ τῆ
 ἀληθείᾳ καὶ τῆ φύσει ἐν δίκαιον μὴ ἔκρινε, ταύτη μὲν
 ἀδικεῖ, ἢ δὲ τὸ αὐτῷ ὅτιν εἶναι δίκαιον, ἢ ἀδικεῖ.

Ἐπειδὴ δ' ὑπὲρ τῶν ἀρετῶν εἰρηται, καὶ τίνας εἰσὶ 55.
 5 καὶ ἐν τίσι καὶ περὶ ποῖα, καὶ περὶ ἐκείνης αὐτῶν, ὅτι εἰ
 πράττειμεν κατὰ τὸν ἑρθὴν λόγον τὸ βέλτιστον, τὸ μὲν
 ἕτως εἶπειν, τὸ κατὰ τὸν ἑρθὴν λόγον πράττειν, ἑμοῖόν ἐστιν
 ὡσπερ ἂν εἴ τις εἶποι ὅτι ὑγιεινὰ ἀριστ' ἂν γένοιτο, εἴ τις
 τὰ ὑγιεινὰ προσφέρειτο. τὸ δὲ τοῦτον ἀσαφές· ἀλλ' ἑρεῖ
 10 μοι, τὰ ποῖα διασάφισσον ὑγιεινὰ ἐσιν. ἕτω καὶ ἐπὶ τοῦ
 λόγου, τί ἐσιν ὁ λόγος καὶ τίς ὁ ἑρθὸς λόγος;

examinamos esto, sino lo político. De manera que en tales hechos injustos, en los que nosotros investigamos, no se admite que el se cometa a sí mismo injusticia.

1196a 35

Ahora bien, ¿cuál de los dos, de nuevo, comete injusticia y en cuál de los dos está el hecho injusto, en el que posee injustamente cualquier cosa o en el que juzgó y en el que distribuyó, tal como en los certámenes? Pues incluso el que tomó el triunfo de parte del que lo ha impuesto y del que juzgo estas cosas no comete injusticia, aunque le haya sido atribuido injustamente; sino tan sólo el que juzgó mal y lo dio, este comete injusticia. Incluso este existe en cuanto comete injusticia, pero existe en cuanto no comete injusticia; en efecto, en cuanto no juzgo lo que es justo por verdad y por naturaleza, en cuanto a esto sí comete injusticia, pero en cuanto juzgo lo que a sí mismo le parecía que era justo, no comete injusticia.

1196b

35. Puesto que sobre las virtudes ha sido dicho ya, incluso acerca de cada una de ellas, cuales son, en quienes tienen lugar y acerca de cuales cosas; que si actuáramos según la recta razón sería lo mejor, el decir así: actuar según la recta razón es tal como si alguien dijera que la salud llegaría a ser la mejor si alguien ingiriera las cosas saludables. Tal cosa, ciertamente, no es clara. Pero [alguien] me dirá: esclarece cuales son las cosas saludables. Así es también en el caso de la razón: ¿qué es la razón y qué la recta razón?

ἀναγκαῖον

ἴσως ἐστὶ πρῶτον μὲν, ἐν ᾧ ὁ λόγος ἐγγίνεται, ὑπὲρ τῆτε
 διελεύσθωαι. διωρίτθη μὲν οὖν ὑπὲρ ψυχῆς ὡς τύπω καὶ
 πρότερον, ὅτι τὸ μὲν αὐτῆς ἐστὶ λόγος ἔχον, τὸ δ' ἄλογον
 1196b 15 μέριον τῆς ψυχῆς. ἐστὶ δὲ εἰς δύο τὴν διαίρεσιν ἔχον τὸ
 λόγον ἔχον μέρος τῆς ψυχῆς, ᾧ ἐστὶ τὸ μὲν θελευτικόν
 τὸ δ' ἐπιστημονικόν. ὅτι ὁ ἕτερον ἀλλήλων ἐστίν, ἐν τῶν
 ὑποκειμένων ἂν γένετο φανερὸν. ὡς περ γὰρ δὴ ἕτερα ἔσιν
 ἀλλήλων χροῶμα τε καὶ χροῶς καὶ ψόφος καὶ ὄσμη,
 20 ὡσαύτως καὶ τὰς αἰσθητικὰς ἕτερα αὐτῶν ἢ φύσις ἀπέ-
 δωκεν· ψόφον μὲν γὰρ ἀκοῆ, χροῶν δὲ γεύσει γνωρίζο-
 μεν, χροῶμα δὲ ὄψεαι. ἰσοῦς δὲ καὶ τὰλλα τῶν αὐτῶν
 τρόπον δὲ ὑποκειμένων, ἐπεὶ ἕτερα τὰ ὑποκειμένα ἔσιν,
 ἕτερα καὶ τὰ τῆς ψυχῆς εἶναι μίση ἢ ταῦτα γνωρίζο-
 25 μεν. ἕτερον δ' ἐστὶ τὸ νοετὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν, ταῦτα δὲ
 ψυχῆ γνωρίζομεν· ἕτερον ἄρ' ἂν εἴη τὸ μέρος τὸ περὶ τὰ
 αἰσθητὰ καὶ τὰ νοετὰ. τὸ δὲ θελευτικὸν καὶ προαιρετικὸν
 περὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ ἐν κινήσει, καὶ ἀπλῶς ὅσα ἐν γενέ-
 σει τε καὶ φθορᾷ ἐστίν. θελευόμεθα γὰρ ὑπὲρ τῶτων ἢ
 30 ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ καὶ πράξαι καὶ μὴ πράξαι ποιελομένοισ,
 περὶ ἃ ἐστὶ βολῆ καὶ προαιρεσις τὸ πράξαι ἢ μὴ πράξαι·

Es necesario quizá, en primer lugar, discernir acerca de aquello en lo que se engendra la razón. Pues bien, ha sido definido sobre el alma en general también antes, que una parte de ella tiene razón y que otra parte del alma es irracional.

1196b 15 Así pues, la parte del alma que tiene razón tiene su división en dos, de las cuales una es deliberativa y otra cognoscitiva. Que son diferentes entre sí resultará manifiesto a partir de sus subyacentes. Pues tal como son diferentes entre sí tanto el color y el sabor como el sonido y el olor, asimismo también la naturaleza dio diferentes los sentidos de ellos: en efecto, con el oído conocemos el sonido, con el gusto el sabor y con la vista el color. Y de manera semejante también en cuanto a las demás cosas conviene suponer de la misma manera que, puesto que los subyacentes son diferentes, son diferentes también las partes que hay en el alma, con las cuales conocemos estas cosas. Ahora bien, es diferente lo inteligible y lo sensible, y conocemos estas cosas con el alma; por consiguiente, la parte que se refiere a las cosas sensibles y a las cosas inteligibles será diferente. Pero lo deliberativo y electivo se refieren a las cosas sensibles y que están en movimiento y, simplemente, a cuantas están en generación y corrupción. Pues deliberamos sobre aquellas cosas que está en nosotros, al elegir las, tanto hacer como no hacer, acerca de las cuales hay consejo y elección de hacer o no hacer; y estas cosas son sensibles y están en un

20

25

30

ταῦτα δ' ἐστὶν αἰσθητὰ καὶ ἐν κινήσει τῷ μεταβάλλειν,
 ὥστε τὸ προαιρετικὸν μέρος τῆς ψυχῆς κατὰ τὸν λόγον
 τῶν αἰσθητῶν ἐστίν. τέτατον δὲ διαρισμένον, μετὰ ταῦτα
 1196b 35 λακτέον ἂν εἴη. ἐπειδὴ ὑπὲρ ἀλλοθιῶς ἐστὶν ὁ λόγος καὶ
 τάλανθες ὡς ἔχει τακτομένον, ἐστὶ δ' ἐπισήμη φρόνησις τῆς
 σοφίας ὑπόληψις, περὶ τι δὲ ἐθαυρον τέτατον ἐστίν. ἡ μὲν ἐν
 ἐπισήμη ἐστὶ περὶ ἐπιστήμης, καὶ τῆτο μετ' ἀποδείξεως καὶ
 1197a λόγου διατετακται, ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ πρακτὰ, ἐν οἷς
 αἰρεσις καὶ φρογὴ καὶ ἐφ' ἡμῶν ἐστὶ πράξις καὶ μὴ πρά-
 ξις. ἐστὶ δὲ τῶν ποιητικῶν καὶ πρακτικῶν ἡ ταῦτὸ τὸ
 ποιητικὸν καὶ πρακτικόν· τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐστὶ τι
 9 παρὰ τὴν ποίησιν ἄλλο τέλος, εἴην παρὰ τὴν εὐκταδομικὴν.
 ἐπειδὴ ἐστὶ ποιητικὴ εὐκτα, εὐκτα αὐτῆς τὸ τέλος παρὰ τὴν
 ποίησιν. ἑκαστὸς ἐπὶ τεκτονικῆς καὶ τῶν ἄλλων τῶν ποιητι-
 κῶν, ἐπὶ δὲ τῶν πρακτικῶν ἔν ἐστι ἄλλο ἕτερον τέλος παρ'
 αὐτῆς τὴν πράξιν, εἴην παρὰ τὸ κινῆσαι ἔν ἐστιν ἄλλο
 10 τέλος ἄθρο, ἀλλ' αὐτὸ τῆτο τέλος, ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ πράξις.
 περὶ μὲν ἐν τὴν πράξιν καὶ τὰ πρακτὰ ἡ φρόνησις, περὶ
 δὲ τὴν ποίησιν καὶ τὰ ποιητὰ ἡ τέχνη· ἐν γὰρ τοῖς ποιη-
 τοῖς μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς πρακτοῖς ἐστὶ τὸ τεχνικῆσαι. ὥστε ἡ

movimiento de cambio, de manera que la parte electiva del alma existe según la razón de las cosas sensibles.

1196b 35 Habiendo discernido, pues, estas cosas, puesto que la razón es sobre lo verdadero y examinamos cómo es lo verdadero, pero hay ciencia, prudencia, intelecto, sabiduría y noción, en seguida habrá que hablar, pues, acerca de que es cada una de estas cosas.

Pues bien, la ciencia se refiere a lo cognoscible y esto se extiende acompañado de demostración y de razón, mientras que la prudencia se refiere a las cosas practicables en las que hay elección y rechazo y está en nosotros hacer y no hacer. Ciertamente, de entre las cosas producidas y practicadas no es lo mismo lo productivo y lo práctico. En efecto, entre las artes productivas hay un fin diferente a lo largo de la producción, por ejemplo, a lo largo de la arquitectura: 5 puesto que es arte productivo de una casa, la casa es el fin de ella a lo largo de la producción. De manera semejante en la carpintería y en las demás artes productivas. En cambio, en las cosas prácticas no hay ningún otro fin a lo largo de su misma acción: por ejemplo, a lo largo de la acción de tocar la cítara no 10 hay ningún otro fin, sino que la actividad y la acción, eso mismo, es fin. Pues bien, la prudencia se refiere a la acción y a las cosas practicables, mientras el arte se refiere a la producción y a las cosas producibles; pues el hacer arte tiene lugar en las cosas producibles más que en las cosas practicables. De manera que

φρόνησις ἂν εἴη ἕξις τις πραϊρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν
 1197a 15 ἐφ' ἡμῶν ὄντων καὶ πράξαι καὶ μὴ πράξαι, ὅσα εἰς τὸ
 συμφέρον ἤδη συντέλει. ἐστὶ δ' ἡ φρόνησις ἀρετὴ, ὡς δό-
 ξειεν ἂν, ἐκ ἐπιστήμης· ἐπιαινετοὶ γὰρ εἰσι οἱ φρόνιμοι, ὁ
 δ' ἔπαινος ἀρετῆς. ἔτι δ' ἐπιστήμης μὴ πάσης ἀρετὴ ἐστὶ,
 φρονήσεως δὲ ἀρετὴ ἦν ἔστι, ἀλλ' ὡς ἕσται, αὐτὸ τὸ ἐστὶν
 20 ἀρετὴ. ὁ δὲ νῦν ἐστὶ περὶ τὰς ἀρχὰς τῶν νοητῶν καὶ τῶν
 ὄντων ἢ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεως ὄντων
 ἐστὶν, αἱ δ' ἀρχαὶ ἀἀπόδεικτοι. ὥσ' ἂν εἴη περὶ τὰς
 ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ὁ νῦν, ἡ δὲ σοφία ἐστὶν ἢ ἐπι-
 25 στήμης καὶ ἢ συγκαταλέγει. ἐστὶ γὰρ ἡ σοφία καὶ περὶ τὰς
 ἀρχὰς καὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν ἢ δεδωκυμένα, περὶ δ' ἡ
 ἐπιστήμη· ἢ μὲν ἔν περὶ τὰς ἀρχὰς, τῷ ἢ αὐτῇ μετέρχεται,
 ἢ δὲ περὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς μετ' ἀποδείξεως ὄντων, τῆς
 ἐπιστήμης μετέρχεται. ὥστε ὄλλων ἐστὶ ἡ σοφία ἐστὶν ἔν τε ἢ
 30 καὶ ἐπιστήμης συγκαταλέγει, ὥσ' εἴη ἂν περὶ ταῦτα περὶ ἃ
 καὶ ὁ νῦν καὶ ἡ ἐπιστήμη. ἡ δὲ ὑπερσφία ἐστὶν, ἢ ὑπὲρ
 ἀπάντων ἐπιμαρτυροῦσθαι πρὸς τὸ καὶ εἶναι ταῦτα ὄντα
 καὶ μὴ εἶναι.

- la prudencia será cierta posesión electiva y práctica de las cosas que está en nosotros tanto hacer como no hacer, cuantas se extienden ya hacia lo conveniente. Y la prudencia, como pareciera, es una virtud, no una ciencia; pues los prudentes son elogiados y el elogio es propio de la virtud. Además, de toda ciencia hay virtud, pero de la prudencia no hay virtud, sino que, como parece, ello mismo es virtud.
- 1197a 15
- 20 El intelecto se refiere a los principios de las cosas inteligibles y de las cosas que son; la ciencia, en efecto, es propia de las cosas que son con demostración; pero los principios son indemostrables, de manera que la ciencia no se referirá a los principios, sino el intelecto. Ahora bien, la sabiduría está compuesta de ciencia y de intelecto. Pues la sabiduría se refiere tanto a los principios como a las cosas ya demostradas a partir de los principios, a las cuales se refiere la ciencia; pues bien, en cuanto se refiere a los principios, ella participa del intelecto, pero en cuanto se refiere a las cosas que son con demostración después de los principios, participa de la ciencia. De manera que es evidente que la sabiduría está compuesta tanto de intelecto como de ciencia, de manera que se referirá a estas cosas a las que se refieren tanto el intelecto como la ciencia.
- 25
- 30 La noción es aquella por la que somos ambiguos respecto de todas las cosas, ante el hecho de que estas cosas tanto sean así como no lo sean.

πότερον δ' ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία
 ταύτων ἢ ἕ; ἡ μὲν γὰρ σοφία ἐστὶ περὶ τὰ μετ' ἀποδεί-
 ξεως καὶ ἀεὶ ὡσιύτως ὄντα, ἡ δὲ φρόνησις ἔχει περὶ ταῦτα
 1197a 35 ἀλλὰ περὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα. λέγω δὲ οὖν εὐθὺ μὲν
 ἢ καμπύλων καὶ κοίλων καὶ τὰ τοιαῦτα ἀεὶ ἐστὶ τοιαῦτα,
 τὰ δὲ συμφέροντα ἐκείνῃ ἕτως ἔχουσι τὸ μὴ εἰς ἄλλα
 μεταβάλλειν, ἀλλὰ μεταβάλλουσι, καὶ νῦν μὲν συμφέρει
 τοῦτο, αὐριον δ' ἕ, καὶ τῷ μὲν, τῷ δ' ἕ, καὶ ἕτω μὲν
 1197b συμφέρει, ἐκείνως δὲ ἕ συμφέρει. περὶ δὲ τὰ συμφέροντά
 ἐστὶν ἡ φρόνησις, ἡ δὲ σοφία ἕ. ἕτερον ἄρα ἡ σοφία καὶ
 ἡ φρόνησις. πότερον δ' ἐστὶν ἡ σοφία ἀρετὴ ἢ ἕ, διὰ τέ-
 των αὖ ὄλλων γένοιτο, ὅτι ἐστὶν ἀρετὴ ἐξ αὐτῆς τῆς φρο-
 5 νήσεως. εἰ γὰρ ἡ φρόνησις ἀρετὴ ἐστίν, ὡς φημὲν, τοῦ
 μορίου τῷ ἑτέρῳ τῶν λόγων ἔχοντων, ἐστὶ δὲ χειρῶν ἡ φρο-
 νήσις τῆς σοφίας (περὶ χειρῶν γὰρ ἐστὶν ἡ μὲν γὰρ σοφία
 περὶ τὸ αἰθεῖον καὶ τὸ βεῖον, ὡς φημὲν, ἡ δὲ φρόνησις
 περὶ τὸ συμφέρον ἀνθρώπων), εἰ ἔν τῷ χειρῶν ἀρετὴ ἐστὶ, τὸ
 10 γε βέλτιον εἰκός ἐστιν ἀρετὴν εἶναι, ὡς ὄλλων ἔτι ἡ σο-
 φία ἀρετὴ ἐστίν. ἡ δὲ σύνεσις τί ἐστὶν ἢ περὶ τίς ἐστὶ δ' ἡ
 σύνεσις ἐν οἷσπερ καὶ ἡ φρόνησις, περὶ τὰ πρακτά. ὁ γὰρ

Pero ¿la prudencia y la sabiduría son lo mismo o no? La sabiduría, en efecto, se refiere a las cosas que se acompañan de demostración y que siempre son así mismo, mientras que la prudencia no se refiere a estas cosas sino se refiere a las que están en cambio. Quiero decir, por ejemplo, que lo recto o lo curvo y lo cóncavo, y las tales cosas, siempre son tales, mientras que las cosas convenientes ya no tienen esta disposición de no cambiar unas hacia otras, sino que cambian, y mientras ahora conviene esto, mañana no; y a este sí, pero a éste no; y mientras así conviene, de aquella manera no conviene. Pues bien, la prudencia se refiere a las cosas convenientes no la sabiduría. Por consiguiente, son diferentes la sabiduría y la prudencia.

Ahora bien, si la sabiduría es virtud o no, llegará a ser evidente mediante estas cosas, desde la prudencia misma, que es una virtud. Pues, si la prudencia es virtud, como afirmamos, de una de las dos partes que tienen razón, y la prudencia es inferior a la sabiduría (pues se refiere a lo inferior; la sabiduría, en efecto, se refiere a lo eterno y a lo divino, como afirmamos, mientras que la prudencia se refiere a lo conveniente para el hombre); por tanto, si lo inferior es virtud, ciertamente es probable que lo mejor sea virtud, de manera que es evidente que la sabiduría es virtud. Ahora bien ¿que es la agudeza o a qué se refiere? La agudeza tiene lugar precisamente en aquellas cosas en las que también la prudencia; se refiere a las cosas practicables. Pues el agudo, en cierta

1197a 35

1197b

5

10

συνετός πε λέγεται τῷ δυνατὸς βελυέσθαι καὶ ἐν τῷ ὀρ-
 θῶς τι κρίναι καὶ ἰδεῖν, περὶ μικρῶν τε καὶ ἐν μικροῖς ἢ
 1197b 15 κρίσις αὐτοῦ. ἔστιν οὖν ἡ σύνεσις καὶ ὁ συνετός μέρος τι
 φρονήσεως καὶ τῆ φρονίμου, καὶ ἔτι ἀνευ τούτων ἢ γὰρ ἀν-
 χωρίσαις τὸν συνετὸν τῷ φρονίμου. ἰσχυρῶς δ' ἀν δόξειεν
 ἔχειν καὶ τὰ ἐπὶ τῆς δεινότητος ἢ γὰρ δεινότης καὶ ὁ
 δεινός οὐκ ἔστ. μὲν οὔτε φρόνησις ἔτε φρόνιμος, ὁ μὲντοι
 20 φρόνιμος δεινός, διὸ καὶ συνετογῆ τις τῆ φρονήσεως ἢ δει-
 νότης. ἀλλὰ δεινός μὲν καὶ ὁ φραυλος λέγεται, οἷον Μέν-
 τωρ δεινός μὲν εἶναι εἶλε, ἀλλ' ἢ φρονίμως ἦν. τῷ γὰρ
 φρονίμως καὶ τῆς φρονήσεως ἐστὶ τὸ τῶν βελτίων ἐπίσθαι
 καὶ τούτων προαιρετικῶν εἶναι καὶ πρακτικῶν ἀεὶ, τῆς δὲ
 25 δεινότητος καὶ τῷ δεινῷ σκέψασθαι ἐν τῶν ἀν ἑαυτοῦ
 γένεσις τῶν πρακτικῶν, καὶ τὸ ταῦτα ποιεῖν. δόξειεν ἂν
 ἦν εἶναι ὁ δεινός ἐν τοῖς τοιούτοις τε καὶ περὶ ταῦτα. ἀπο-
 ρήσει δ' ἂν τις καὶ θυμῶν, διὰ τί ὑπὲρ ἡθῶν λέγον-
 τες καὶ πολιτικῆς τιμῆς πραγματείας ὑπὲρ σοφίας λέγο-
 30 μεν. ἔτι ἴσως γε πρῶτον μὲν ἐδ' ἀλλοστρία δόξειεν ἂν εἶναι
 ἢ σκέψασθαι ἢ ὑπὲρ αὐτῆς, εἴπερ δεῖν ἀρετῆ, ὡς φραμῆν. ἔτι
 δ' ἴσως ἐπὶ φιλοσόφῳ καὶ περὶ τέτων παρεπιτησιεῖν ὅσα

medida es llamado, en cuanto es capaz de deliberar, y dentro del hecho de que juzga y ve algo correctamente; su juicio tanto se refiere a las cosas pequeñas como tiene lugar en las cosas pequeñas. Por tanto, la agudeza y el agudo son cierta parte de la prudencia y del prudente y no tienen lugar sin éstos; pues no podrías separar al hombre agudo del prudente.

De manera semejante parecerían ser también las cosas que tienen lugar en la astucia. Pues la astucia y el hombre astuto no son ni prudencia ni prudente; el prudente, sin embargo, es astuto, por eso también la astucia coopera en cierto modo con la prudencia. Sin embargo, astuto es llamado también el hombre malo, por ejemplo, Menteor parecía ser astuto, pero no era prudente. Pues es propio del prudente y de la prudencia el tender hacia las cosas mejores y ser siempre electivo y práctico de éstas, mientras que de la astucia y del astuto es el examinar desde cuáles cosas se producirá cada una de las practicables, y el solucionar éstas. Por tanto, el astuto parecería serlo en tales casos y referirse a estas cosas.

Alguien podría plantear una aporía y admirarse de por qué al hablar de los caracteres y de cierto tratado político, hablamos de sabiduría. En primer lugar, quizá porque tampoco parecería serle ajena la examinación acerca de ella, si verdaderamente es virtud, como afirmamos. Además, quizá es propio del filósofo examinar de paso también acerca de estas cosas, cuantas están por

ἐν τῷ αὐτῷ τυγχάνουσιν ὄντα. καὶ ἀναγκαῖον δέ, ἐπεὶ
 περὶ τῶν ἐν ψυχῇ λέγομεν, περὶ ἀπάντων λέγειν· ἔστι δὲ
 1197b 35 καὶ ἡ σοφία ἐν ψυχῇ, ὥστε οὐκ ἀλλοτριῶς ὑπὲρ ψυχῆς
 ποιήμεθα τὰς λόγους. ὥσπερ δ' ἔχει ἡ δεινότης πρὸς φρό-
 νησιν, ὅπως δόξειεν ἂν ἔχειν ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἀπασῶν. λέγω
 δὲ οἷον εἶσιν ἀρεταὶ καὶ φύσει ἐν ἐκάστοις ἐγγινόμεναι, οἷον
 1198a δίκαια καὶ καθ' ἐκάστην πρὸς τὰ τοιαῦτα. ἔστι δὲ δὴ καὶ
 ἔθει καὶ προαιρέσει. αἱ δὲ δὴ μετὰ λόγου οὐσαι τελείως
 ἀρεταὶ εἰσιν ἐπαινεται ἐπιγινόμεναι. ἔστιν οὖν ἡ φυσικὴ
 ἀρετὴ αὕτη ἡ ἀνευ λόγου χωριζομένη μὲν τῷ λόγῳ μικρὰ
 5 καὶ ἀπολειπομένη τῷ ἐπαινέσθαι, πρὸς δὲ τὸν λόγον καὶ
 τὴν προαίρεσιν προσιβεμένη τελείαν ποιεῖ τὴν ἀρετὴν. διὸ
 καὶ συνεργεῖ τῷ λόγῳ καὶ ἢκ ἔστιν ἀνευ τῷ λόγῳ ἡ φυ-
 σικὴ ὁρμὴ πρὸς ἀρετὴν. ἢδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις
 ἢ πᾶνυ τελειῦται τῷ εἶναι ἀρετὴν ἀνευ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς.
 10 διὸ ἢκ ὁρθῶς Σωκράτης ἔλεγε, φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν
 λόγον· οὐδὲν γὰρ ὕφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεία καὶ
 τὰ δίκαια, μὴ εἰδῶτα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. διὸ
 τὴν ἀρετὴν ἔφη λόγον εἶναι, ἢκ ὁρθῶς, ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον·
 τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὁρθόν λόγον πράττειν τὰ καλά, τοῦτό
 15 φασιν εἶναι ἀρετὴν, ὁρθῶς μὲν ἢδ' ὅπως. πράξει μὲν γὰρ

1197b 35 suerte en lo mismo. Pero, incluso es necesario, puesto que hablamos acerca las cosas que hay en el alma, hablar acerca de todas; ahora bien, también la sabiduría está en el alma, de manera que no producimos ajenamente nuestras palabras sobre el alma. Y tal como la astucia es ante la prudencia, así parecería ser en el caso de todas las virtudes. Quiero decir, por ejemplo, que hay virtudes engendradas también por naturaleza en cada uno; por ejemplo, ciertos impulsos en cada uno, desprovistos de razón hacia las cosas valientes y hacia las justas, y 5 según cada impulso particular hacia las tales cosas. Y hay también, ciertamente, por costumbre y por elección. Y las que se acompañan de razón, sin duda son perfectamente virtudes, puesto que llegan a ser elogiadas. Por tanto, la virtud natural es ésta, la desprovista de razón, separada un poco de la razón y carente de elogio; pero, habiendo sido añadida a la razón y a la elección produce la virtud perfecta. Por eso también el impulso natural hacia la virtud coopera con la razón y no existe sin la razón. Tampoco, a su vez, la razón y la elección se perfeccionan totalmente porque haya virtud sin el impulso natural. Por eso 10 Sócrates tampoco hablaba correctamente al afirmar que la virtud era razón; pues en nada era útil practicar las cosas valientes y las justas sin saber y sin elegir con la razón. Por eso afirmaba que la virtud era razón, no correctamente; sino que los contemporáneos se expresan mejor; pues afirman que es virtud el 15 practicar las cosas bellas según la recta razón, no siendo tampoco así correcto.

ἂν τις τὰ δίκαια προαιρέσει μὲν ὑδεμιᾶ, ὑδὲ γνώσει τῶν
 καλῶν, ἀλλ' ὄρμηϊ τινὶ ἀλόγῳ, ὀρθῶς δὲ ταῦτα καὶ κατὰ
 τὸν ὀρθὸν λόγον. λέγω δέ, ὡς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς κελεύ-
 σειεν, ἕτως ἔπραξεν. ἀλλ' ὅμως ἡ τοιαύτη πρᾶξις ἔτι ἔχει
 1198a 20 τὸ ἐπαινετόν· ἀλλὰ βέλτιον, ὡς ἡμεῖς ἀφορίζομεν, τὸ
 μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὄρμηϊ πρὸς τὸ καλόν· τὸ γὰρ τοιοῦ-
 τον καὶ ἀρετὴ καὶ ἐπαινετόν. πότερον δ' ἐστὶν ἡ φρόνησις
 ἀρετὴ ἢ ἕ, ἀπορήσειεν ἂν τις. ἔ μὴν ἀλλ' ἐντεῦθεν ἂν γέ-
 νοιτο δῆλον ὅτι ἀρετὴ. εἶπερ γὰρ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀν-
 25 δρία καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταί, διότι τῶν καλῶν πρακτικαί,
 ἐπαινεταί εἰσι, δῆλον ὡς καὶ ἡ φρόνησις τῶν ἐπαινετῶν ἂν
 τις εἴη καὶ τῶν ἐν ἀρετῆς τάξει ὄντων· ἐφ' ἃ γὰρ ἡ ἀν-
 δρία ὄρμηϊ πράττειν, ἐπὶ ταῦτα καὶ ἡ φρόνησις. τὸ γὰρ
 ὅλον ὡς ἂν αὕτη προσάττη, οὕτω καὶ ἡ ἀνδρία πράττει,
 30 ὥστε εἰ αὕτη ἐπαινετὴ τῷ ποιεῖν ἃ ἂν ἡ φρόνησις προ-
 σάττη, ἢ γε φρόνησις τελείως ἂν εἴη καὶ ἐπαινετὴ καὶ
 ἀρετὴ. πότερον δ' ἐστὶν ἡ φρόνησις πρακτικὴ ἢ ἕ, ἴδει ἂν
 τις ἐντεῦθεν ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἐπιβλέψας, οἷον ἐπὶ τὴν
 οἰκοδομικὴν. ἔστι γάρ, ὡς φημέν, ἐν οἰκοδομικῇ ὁ μὲν
 35 ἀρχιτέκτων τις καλέμενος, ὁ δὲ ὑπηρετῶν τῷ οἰκοδόμῳ·
 οὗτος δ' ἐστὶ ποιητικὸς οἰκίας. ἔστι δὲ καὶ ὁ ἀρχιτέκτων,

Alguien, en efecto, podría practicar las cosas justas sin elección alguna y sin conocimiento de las cosas bellas, sino por cierto impulso irracional, pero practicarlas correctamente según la recta razón. Quiero decir que, como la recta razón mandara, así actuaría. Sin embargo, tal acción no contiene lo elogiabile; sino que es mejor como nosotros lo definimos: que el impulso hacia lo bello está acompañado de razón; pues tal cosa tanto es virtud como elogiabile.

1198a 20

Por otra parte, alguien podría plantear esta aporía: si la prudencia es virtud o no. Sin embargo, de allí resultará evidente que es una virtud. Pues si verdaderamente la justicia, la valentía y las demás virtudes porque son prácticas de las cosas bellas, son elogiabiles, es evidente que también la prudencia será alguna de las cosas elogiabiles y de las que están en orden de virtud; pues hacia aquellas cosas hacia las que la valentía impulsa a actuar, hacia esas también impulsa la prudencia. Pues en general como ésta mande, así también actúa la valentía, de manera que si ella misma es elogiabile por hacer aquellas cosas que la prudencia mande, sin duda la prudencia será perfectamente tanto elogiabile como virtud.

25

30

Ahora bien, si la prudencia es práctica o no, uno podría verlo desde allí, mirando hacia las ciencias, por ejemplo, la edificación. Pues en la edificación, como afirmamos, uno es llamado cierto arquitecto, y otro, subordinado a éste, edificador; ahora bien, éste es productor de la casa. Pero también el arquitecto,

35

καθὸ οὗτος ἐποίει οἰκίαν, ποιητικὸς οἰκίας. ὁμοίως δὲ ἐπὶ
 τῶν ἄλλων τῶν ποιητικῶν ἔχει, ἐν αἷς ἐστὶν ἀρχιτέκτων
 1198b καὶ ὑπηρετὴς τέτυ. ποιητικὸς ἄρα τινὸς καὶ ὁ ἀρχιτέκτων
 ἔσαι, καὶ τῷ αὐτῷ τέτυ ποιητικὸς καὶ ὑπηρετικὸς. εἰ τοίνυν
 ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει, ὅπερ εἰκὸς καὶ εὐλογον,
 καὶ ἡ φρόνησις ἂν εἴη πρακτικῆ. αἱ γὰρ ἀρεταὶ πᾶσαι
 5 πρακτικαὶ εἰσιν, ἡ δὲ φρόνησις ὡςπερ ἀρχιτέκτων τις
 αὐτῶν ἐστίν· ὅπως γὰρ αὕτη προσάξει, ὅπως αἱ ἀρεταὶ καὶ
 οἱ κατ' αὐτὰς πράττουσιν· ἐπεὶ οὖν αἱ ἀρεταὶ πρακτικαί
 καὶ ἡ φρόνησις πρακτικὴ ἂν εἴη. πότερον δὲ αὕτη πάντων
 ἀρχεῖ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, ὡςπερ δοκεῖ καὶ ἀπορεῖται, ἢ ἔ;
 10 τῶν γὰρ βελτιόνων οὐκ ἂν δεξοίεν, εἴεν τῆς σοφίας οὐκ
 ἀρχεῖ. ἀλλὰ, φησὶν, αὕτη ἐπιμελεῖται πάντων, καὶ κυρία
 ἐστὶ προσάττεσα. ἀλλ' ὅπως ἔχει ὡςπερ ἐν οἰκίᾳ ὁ ἐπίτρο-
 πος. οὗτος γὰρ πάντων κύριος καὶ πάντα διοικεῖ· ἀλλ'
 ἔπω ἔτος ἀρχεῖ πάντων, ἀλλὰ παρασκευάζει τῷ δεσπότῃ
 15 σχολήν, ὅπως ἂν ἐκεῖνος μὴ κωλυόμενος ὑπὸ τῶν ἀναγ-
 καίων ἐκκλείηται τῷ τῶν καλῶν τι καὶ προσηκόντων πράτ-
 τειν. οὕτω καὶ ὁμοίως τέτω ἡ φρόνησις ὡςπερ ἐπίτροπος
 τίς ἐστὶ τῆς σοφίας, καὶ παρασκευάζει ταύτῃ σχολήν καὶ
 τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον, κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα
 20 σωφρονίζουσα.

según el cual éste producía la casa, es productor de la casa. Y de manera semejante es en el caso de las demás artes productivas en las que hay arquitecto y subordinado de éste. También el arquitecto, por consiguiente, será productor de algo, y de esto mismo será productor también el subordinado. Si ocurre, entonces, de manera semejante también en el caso de las virtudes, lo cual en verdad es probable y razonable, también la prudencia será práctica. Pues todas las virtudes son prácticas, y la prudencia es tal como cierto arquitecto de ellas; pues de la manera en que ella ordene, así [lo hacen] las virtudes y los que actúan según ellas; por tanto, puesto que las virtudes son prácticas, también la prudencia será práctica.

Pero, ¿ella gobierna todas las cosas que hay en el alma, según parece y se plantea como aporía o no? Pues las cosas mejores no parecería, por ejemplo, no gobierna a la sabiduría. Pero ella cuida todas las cosas, afirma, y es soberana, puesto que ordena. Pero es quizá, tal como el mayordomo en una casa; pues éste es soberano entre todos y administra todas las cosas; pero éste de ningún modo gobierna a todos, sino que procura ocio para su amo, de modo que aquél no sea excluido, siendo obstaculizado por las cosas necesarias, de practicar alguna de las cosas bellas y convenientes. Así también, de manera semejante a éste, la prudencia es tal como cierto mayordomo de la sabiduría, y procura ocio para ésta y el que produzca su propia obra, sometiendo a las pasiones y templándolas.

B.

Μετὰ δὲ ταῦτα ὑπὲρ ἐπιεικείας δεῖσι ἀν τὴν ἐπίσκεψιν
 1198b 25 ποιήσασθαι, τί τ' ἐστὶ καὶ ἐν τίσι καὶ περὶ ποῦα. ἔστι δ' ἡ
 ἐπιείκεια καὶ ὁ ἐπιεικὴς ὁ ἐλαττωτικὸς τῶν δικαίων τῶν
 κατὰ νόμον. ἃ γὰρ ὁ νομοθέτης ἐξουδαίνει καθ' ἕκαστα
 ἀκριβῶς διορίζειν, ἀλλὰ καθόλου λέγει, ὁ ἐν τέτοις παρα-
 χωρῶν, καὶ ταῦθ' αἰρήμενος ἃ ὁ νομοθέτης ἐβούλετο μὲν
 30 τῷ καθ' ἕκαστα διορίσθαι, ἐκ ἡδονῆς δέ, ὁ τοῖστος ἐπιεικὴς.
 ἢ ἐστὶ δὲ ἐλαττωτικὸς τῶν δικαίων ἀπλῶς· τῶν μὲν γὰρ
 φύσει καὶ ὡς ἀληθῶς ἔντων δικαίων ἐκ ἐλαττεῖται, ἀλλὰ
 τῶν κατὰ νόμον, ἃ ὁ νομοθέτης ἐξουδατιῶν ἀπέλειπεν.

Ἡ δὲ εὐγνωμοσύνη καὶ ὁ εὐγνώμων ἐστὶ περὶ ταῦτα
 35 περὶ ἃ καὶ ἡ ἐπιείκεια, περὶ τὰ δίκαια τὰ ἐλλελειμμένα
 ὑπὸ τῷ νομοθέτῳ τῷ μὴ ἀκριβῶς διορίσθαι, κριτικὸς ὢν
 τῶν ἐλλελειμμένων ὑπὸ τῷ νομοθέτῳ, καὶ γινώσκων ὅτι ὑπὸ
 μὲν τῷ νομοθέτῳ ἐλλελεῖπται, ἔστι μόντοι δίκαια. ὁ τοῖστος
 1199a εὐγνώμων. ἔστι μὲν ἔν ἐκ αἰνεῦ ἐπιεικείας ἢ εὐγνωμοσύνης·
 τὸ μὲν γὰρ κρίναι τῷ εὐγνώμονος, τὸ δὲ δὴ πράττειν κατὰ
 τὴν κρίσιν τῷ ἐπιεικῶς.

LIBRO II

1. En seguida, será necesario que nuestra examinación sea sobre la
1198b 25 equidad, qué es, en quiénes tiene lugar y a cuáles cosas se refiere. Pues bien, la
equidad y el hombre equitativo es el que toma menos entre las cosas justas que
son según la ley. Pues las cosas que el legislador no puede definir con exactitud
30 éstas que el legislador anhelaba definir por lo particular, pero no pudo, ese tal
es equitativo. Pero no es el que toma menos entre las cosas simplemente justas;
en efecto, entre las cosas que por naturaleza y en verdad son justas, no toma
menos, sino entre las que son según la ley, aquellas que el legislador, al no
poder, abandonó.

2. La indulgencia y el hombre indulgente se refieren a las mismas cosas a
35 las que se refiere también la equidad, se refiere a las cosas justas que han sido
abandonadas por el legislador por no haberlas definido con exactitud, siendo
juez de las cosas que han sido abandonadas por el legislador, y sabiendo que
aunque han sido abandonadas por el legislador, son sin embargo justas. Ese tal
1199a es indulgente. Pues bien, sin equidad no existe la indulgencia; el juzgar, en
efecto, es propio del indulgente, y el actuar según su juicio, del equitativo.

Ἡ δὲ γε εὐβουλία ἐστὶ μὲν περὶ ταῦτα τῇ φρονήσει 3.
 1199a 5 (περὶ γὰρ τὰ πρακτὰ ἐστὶ τὰ περὶ αἵρεσιν καὶ φυγῆν ὄντα),
 ἔστι δὲ ἢ ἀνευ φρονήσεως· ἢ μὲν γὰρ φρονήσις πρακτικὴ
 τύτων ἐστίν, ἢ δ' εὐβουλία ἔστι ἢ διάθεσις ἢ τι ταῦτον ἢ
 ἐπιτευκτικὴ τῶν ἐν τοῖς πρακτικοῖς βελτίων καὶ συμφε-
 ρωτάτων. διὸ ἢ δὲ τὰ τοιαῦτα εὐβουλίας ἂν δόξειε τὰ ἀπὸ
 10 ταῦτομάτη συμβαίνοντα κατὰ τρόπον· οἷς γὰρ μὴ ἐστὶν ὁ
 λόγος ὁ σκοπῶν τὸ βελτίον, ἢκέτι ἂν εἴποις, ἢ συνέθη τι
 κατὰ τρόπον, τῆτον εὐβουλον, ἀλλ' εὐτυχῆ· τὰ γὰρ ἀνευ
 τῆ λόγου τῆ κρίνοντος γινόμενα κατὰβύματα εὐτυχήματα
 ἐστὶν. πότερον δὲ τῆ δικαίᾳ ἐστὶ τὸ τῇ ἐντεῦξαι τὸ ἴσον ἐκάσῳ
 15 ἀποδιδόναι (λέγω δὲ εἶναι, ὅποσος ἂν ᾖ ἕκαστος, τοιοῦτον
 γινόμενον ἐντυγχάνειν), ἢ ἕ; τῆτο μὲν γὰρ καὶ κλέωνος
 καὶ ἀρέσκῃ δόξειεν ἂν εἶναι· ἀλλὰ τὸ κατ' ἀξίον ἐκάσῳ
 ἀποδιδόναι τῆν ἐντεῦξιν, τῆτο καὶ δικαίᾳ καὶ σπουδαίῳ
 ἀπλῶς ἂν δόξειεν εἶναι· ἀπορήσει δ' ἂν τις καὶ τοῦτο.
 20 εἶπερ ἐστὶ τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἐόντα καὶ εἰδῶτα καὶ
 ὄν καὶ ὡς καὶ ἢ ἕνεκα, ἐστὶ δ' ἢ βλάβῃ καὶ ἢ ἀδικίᾳ ἐν

3. El buen consejo sin duda se refiere a las mismas cosas que la prudencia

1199a 5 (pues se refiere a las cosas practicables, a las que están en relación con la elección y el rechazo), y no existe sin prudencia; la prudencia, en efecto, es práctica de estas cosas, mientras que el buen consejo es posesión, o disposición, o algo de tal clase, capaz de conseguir las mejores y más convenientes cosas en los asuntos prácticos. Por eso, tampoco parecerían propias del buen consejo las
10 cosas de tal clase que suceden por espontaneidad según su manera; pues en aquellas en las que no tiene lugar la razón que examina lo mejor, ya no llamarías a aquello en lo que sucedió algo según su manera, de buen consejo sino afortunado; pues las cosas que llegan a ser correctas sin participación de la razón que juzga, son afortunadas.

Ahora bien, ¿es propio del justo responder durante una conversación lo igual a cada uno (quiero decir, por ejemplo, cualquiera que sea cada uno, conversa llegando a ser de tal clase), o no? Esto, en efecto, parecería ser propio también de un adulator y de un complaciente; sin embargo, el responder a cada uno la conversación según la dignidad, eso simplemente parecería ser propio del justo y del excelente.

Por otra parte, alguien podría plantear también esta aporía: si verdaderamente
20 el cometer injusticia es dañar voluntariamente y sabiendo a quién, y cómo y a causa de qué, pero el daño y la injusticia tienen lugar en los bienes y se refieren

ἀγαθοῖς καὶ περὶ ἀγαθὰ, ὁ ἀδικῶν ἄρα καὶ ὁ ἀδικὸς
 εἰδείη ἂν ὅποια ἀγαθὰ καὶ ὅποια κακὰ· τὸ δέ γε ὑπὲρ
 τῶν τοιούτων εἰδέναι ἐστὶν ἴδιον τῆ φρονίμου καὶ τῆς φρονή-
 1199a 25 σεως· ἄτοπον δὴ συμβαίνει τὸ τῷ ἀδικῷ συμπαρακολλη-
 θεῖν τὸ μέγιστον ἀγαθὸν τὴν φρόνησιν. ἢ οὐκ ἂν δόξειε
 παρακληθεῖν τῷ ἀδικῷ ἢ φρόνησις; ἢ γὰρ σκοπεῖ ὁ ἀδι-
 κος ἢδὲ δύναται κρίνειν τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῷ
 ἀγαθόν, ἀλλὰ διαμαρτάνει. τῆς δὲ φρονήσεως τῆτό ἐστι,
 30 τὸ ὀρθῶς δύνασθαι ταῦτα θεωρεῖν, ὁμοίως ὥσπερ ἐπὶ τῶν
 κατ' ἰατρικὴν τὸ μὲν ἀπλῶς ὑγιεινὸν καὶ τὸ ὑγείας ποιη-
 τικὸν εἶδμεν ἅπαντες, ὅτι ἐλλέβορος καὶ τὸ ἐλατήριον
 καὶ αἱ τομαὶ καὶ αἱ καύσεις ὑγιεινὰ εἰσι καὶ ὑγείας
 ποιητικά, ἀλλ' ὅμως ἐκ ἔχουμεν τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην· ἢ
 35 γὰρ ἐτι εἶδαμεν τὸ καθ' ἕκαστον ἀγαθόν, ὥσπερ ὁ ἰατρὸς
 εἶδε τὴν ἐστὶ τῆτ' ἀγαθὸν καὶ πότε καὶ πῶς διακειμένῳ·
 ἐν τούτῳ γὰρ ἦδη ἡ ἰατρικὴ ἐπιστήμη. τὰ μὲν ἔν ἀπλῶς
 ὑγιεινὰ εἰδότες ὅμως ἐκ ἔχουμεν ἢδὲ παρακληθεῖ ἡμῶν ἢ
 1199b ἰατρικὴ ἐπιστήμη. ὡς δ' αὐτως ὁ ἀδικὸς ὅτι μὲν ἔν ἀπλῶς
 καὶ ἡ τυραννὶς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἐξουσία, οὔδεν·
 ἀλλ' εἰ αὐτῷ ἀγαθὸν ἢ μή, ἢ πότε, ἢ πῶς διακειμένῳ,
 ἢκετι εἶδεν. τῆτο δ' ἐστὶ μάλιστα τῆς φρονήσεως, ὡσε τῷ
 5 ἀδικῷ ἢ παρακληθεῖ ἢ φρόνησις. αἰρεῖται γὰρ τὰγαθὰ,
 ὑπὲρ τῶν ἀδικῶν, τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ, ἢ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ. ὁ

a los bienes, por consiguiente, el que comete injusticia y el injusto sabrán cuáles son bienes y cuáles males; sin embargo, el saber sobre tales cosas es propio del prudente y de la prudencia; resulta, pues, absurdo que al injusto le acompañe el máximo bien, la prudencia. ¿O es que no parecería acompañar al hombre injusto la prudencia? Pues el injusto no examina ni puede juzgar lo que simplemente es bueno ni el bien para sí mismo, sino que yerra. De la prudencia, en cambio, es propio el ser capaz de contemplar correctamente estas cosas, tal como, de manera semejante en las cosas de la medicina, todos conocemos lo que es simplemente saludable y lo que produce salud, que el eléboro y el elaterio, las incisiones y las cauterizaciones son saludables y productoras de salud, y sin embargo no poseemos la ciencia médica; pues todavía no conocemos el bien particular, tal como el médico sabe para quién es bueno esto y cuando o en qué disposición debe encontrarse; pues en él existe ya la ciencia médica. Pues bien, aun conociendo las cosas simplemente saludables, no tenemos, sin embargo, ni nos acompaña la ciencia médica. Asimismo, el injusto sabe que, por tanto, la tiranía, el gobierno y el poder son simplemente un bien, pero ya no sabe si para sí mismo son un bien o no, ni cuando ni en qué disposición debe encontrarse. Esto es propio sobre todo de la prudencia, de manera que la prudencia no acompaña al hombre injusto. Pues elige los bienes sobre los cuales comete injusticia, los que son simplemente bienes, no los que son bienes para sí mismo.

γὰρ πλεῖστος καὶ ἡ ἀρχὴ ἀπλῶς μὲν ἀγαθόν, αὐτῷ μέντοι
 ἴσως ἢ καὶ ἀγαθόν· εὐπορήσας γὰρ καὶ ἀρχῆς πολλὰ κακὰ
 αὐτὸς ἑαυτῷ ποιῆται καὶ τοῖς φίλοις· οὐ γὰρ δυνήσεται
 1199b 10 ἀρχῇ ἑρῶς χοῆσθαι. ἔχει δὲ καὶ τοῦτο ἀπορίαν καὶ
 σκέψιν, πότερον ἐστὶ πρὸς τὸν φραῦλον ἀδικία ἢ ἔ. εἰ γὰρ
 ἡ μὲν ἀδικία ἐστὶ ἐν βλάβῃ, ἡ δὲ βλάβη ἐν σερήτει τῶν
 ἀγαθῶν, ἐκ αὐτῆς δόξειε βλάπτειν· τὰ γὰρ ἀγαθὰ ἂν αὐτῷ
 οἴεται εἶναι ἀγαθὰ, ἐκ ἀγαθὰ εἶσιν· ἡ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὁ
 15 πλεῖστος τὸν φραῦλον οὐ δυνάμενον αὐτοῖς χοῆσθαι ὀρθῶς
 βλάψει· εἰ ἔν αὐτὸν βλάψει παραγεγόμενα, ὁ τῆσιν σε-
 ρίσκων ἢ καὶ ἀν δόξειεν ἀδικεῖν. ὁ δὲ τούτου λόγος δόξειεν
 αὐτὸν εἶναι παράδοξος τοῖς πολλοῖς· πάντες γὰρ οἴονται καὶ
 ἀρχῇ καὶ δυνάμει καὶ πλῆτηι δυνατοὶ εἶναι χοῆσθαι, ἢ καὶ
 20 ἑρῶς ὑπολαμβάνοντες. ὄφλου δὲ τῆτο καὶ ἐκ τῆ νομοθέτου·
 ὁ γὰρ νομοθέτης ἢ πᾶσιν ἐπιτρέπει τὸ ἀρχειν, ἀλλ' ὀρι-
 σται καὶ ἡ ἡλικία καὶ ἡ εὐπορία ἢ καὶ δεῖ ὑπάρχειν τῷ
 μέλλοντι ἀρχειν, ὡς ἢ δυνατὸν ἐν παντὶ ἀρχειν ὑπάρξαι.
 εἰ δὲ τις ἀρχικακότης ὅτι ἐκ ἀρχῆς ἢ ἢδεῖς αὐτὸν ἐᾶ κυ-
 25 βερῶν, "ἢ γὰρ ἔχεις" εἶποι αὐτὸς "ἢδὲν τοῖστων ἐν τῇ ψυχῇ
 ὧ δυνήσῃ καὶ ἀρχειν καὶ κυβερῶν." ἢ ἐπὶ μὲν τῆ σώμα-

Pues la riqueza y el gobierno son, en efecto, simplemente un bien, para él, sin embargo, quizá no sean un bien, pues, al poseer abundancia y al gobernar, producirá él muchos males tanto a sí mismo como a sus amigos; pues no será capaz de usar correctamente el gobierno.

- 1199b 10 Contiene aporía y examinación también esto: si hay injusticia contra el hombre malo o no. Pues si la injusticia consiste en un daño, y el daño en la privación de los bienes, no parecería haber daño; pues los bienes que cree que son bienes para sí mismo, no son bienes; pues el gobierno y la riqueza dañarán al hombre
- 15 malo porque no es capaz de usarlos correctamente; por tanto, si le causaran daño los bienes llegados a él, no parecería cometer injusticia el que le privara de ellos. Tal razonamiento, ciertamente parecería ser paradójico a muchos; pues todos creen que son capaces de usar tanto el gobierno y el poder como la
- 20 riqueza, aunque no lo suponen correctamente. Ahora bien, esto resulta evidente también desde la consideración del legislador: pues el legislador no confía a todos el gobernar, sino que han sido determinadas tanto la edad como la facilidad de medios que conviene que existan en quien está a punto de gobernar, en la idea de que no es posible que exista en todo hombre el gobernar. Si alguien se irritara, pues, porque no gobierna o porque nadie le
- 25 permite conducir, uno podría decirle: "pues no posees en tu alma nada tal con lo que puedas gobernar y conducir". ¿O es que vemos que en el caso del cuerpo no

τος ὀρῶμεν ἢ δυναμένους ὑγιαίνειν τοὺς τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ
 προσφερομένους, ἀλλ' εἰ μέλλει τις ὑγιαίνειν τὸ σῶμα τὸ
 φαῦλον, ὕδωρ αὐτῷ πρότερον καὶ ὀλίγα σιτία προσνε-
 1199b 30 κτέον· τῷ δὲ τὴν ψυχὴν φαύλην ἔχοντι πρὸς τὸ μὴθὲν
 κακὸν ἐργάζεσθαι ἕκ ἀφικτέον καὶ πλείτε καὶ ἀρχῆς καὶ
 δυνάμεως καὶ ἀπλῶς τῶν τοιούτων, ὅσω εὐκρινέστερον καὶ
 εὐμεταβλητότερον ψυχὴ σώματος; ὥσπερ γὰρ ὁ φαῦλος
 τὸ σῶμα οὕτως ἦν ἐπιτήδειος διαιτᾶσθαι, καὶ ὁ φαῦλος
 35 τὴν ψυχὴν οὕτως ἐπιτήδειος διάγειν, μὴθὲν τῶν τοιούτων
 ἔχων. ἔχει δὲ καὶ τὸ τοιοῦτον ἀπορίαν, οἷον ἐπειδὴν μὴ ἦ
 ἅμα πράξιαι τῶν ἀρετῶν καὶ τὰ δίκαια, πότερ' ἂν τις πρά-
 ξειεν; ἐν μὲν οὖν ταῖς φυσικαῖς ἀρεταῖς ἐφραμεν τὴν ὁρμὴν
 1200a μόνον δεῖν τὴν πρὸς τὸ καλὸν ὑπάρχειν ἀνευ λόγου· ὡ δ'
 ἐστὶν αἰρέσεις, ἐν τῷ λόγῳ καὶ τῷ λόγῳ ἔχοντι ἔστιν. ὥστε
 τὸ ἅμα ἐλέσθαι παρῆσαι, καὶ ἡ τελεία ἀρετὴ ὑπάρξει, ἢ
 ἐφραμεν μετὰ φρονήσεως εἶναι. οὐκ ἀνευ δὲ τῆς φυσικῆς
 5 ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τὸ καλόν, οὐδ' ἐκκινῶνται ἀρετῆ ἀρετῆ·
 πέφυκε γὰρ ὑπέκειναι τῷ λόγῳ, ἢ ὡς οὗτος προστάττει,
 ὡς' ἐφ' ὃ ἂν ἔτος ἄγχι, ἐπὶ τῷτο ἀποκλιναίη· τὸ γὰρ βέλ-
 τιον ἔτος ἐστὶν ὁ αἰρούμενος. ἔτε γὰρ ἀνευ τῆς φρονήσεως
 αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, ἔθ' ἢ φρονήσις τελεία ἀνευ τῶν

son capaces de sanar los que ingieren las cosas simplemente buenas, sino que si alguien está a punto de hacer que sane su cuerpo malo debe haber ingerido antes agua y pocos alimentos; y que el que posee en mal estado su alma, para que no obre nada malo, no debe abstenerse de riqueza, de gobierno, de poder y simplemente de tales cosas, en cuanto que el alma es más fácil de mover y más fácil de cambiar que el cuerpo? Pues, tal como el malo en cuanto al cuerpo era así el adecuado para que siguiera una dieta, también el malo en cuanto al alma era así el adecuado para que siguiera un régimen, no poseyendo ninguno de tales bienes.

Contiene aoria también tal cosa, por ejemplo, cuando no sea posible realizar simultáneamente las acciones valientes y las justas ¿cuáles de las dos haría uno? Así pues, en las virtudes naturales afirmábamos que debía existir tan sólo el impulso hacia lo bello, sin la razón; pero aquello en lo que hay elección está en la razón y en lo que tiene razón. De manera que el elegir simultáneamente estará presente y la virtud perfecta existirá, aquella que afirmábamos que se acompaña de prudencia. Ahora bien, no existirá sin el impulso natural hacia lo bello, ni una virtud será contraria a una virtud; pues por naturaleza, se somete a la razón, o es como ésta ordena, de manera que hacia lo que esta, conduzca, hacia esto se inclina; pues lo mejor es esta, la que elige. Pues las demás virtudes tampoco se producen sin la prudencia, ni la prudencia es perfecta sin las demás

1199b 30

35

1200a

5

1200α 10 ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργῶσι πως μετ' ἀλλήλων ἐπα-
 κολυθῆσαι τῇ φρονήσει. ἔχ ἥττον δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα ἀπε-
 ρήσεται, πότερον ποτε καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἕτως ἔχει ὡς-
 περ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τῶν τ' ἐκτός καὶ τῶν περὶ
 σῶμα. ταῦτα γὰρ εἰς ὑπερβολὴν γινόμενα χεῖρους ποιῶν,
 15 οἶον πλῆθος πολλῶς γινόμενος ὑπερόπτις καὶ ἀκροῦς ἐπιόν-
 σεν ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, ἀρχῆς τιμῆς
 κάλλυς μεγέθους. πότερον οὖν καὶ ἐπ' ἀρετῆς οὕτως ἔχει,
 ὥστε εἴαν τιμὴ δικαιοσύνη ἢ ἀνδρεία εἰς ὑπερβολὴν παραγέ-
 νηται, χείρων ἔσται, ἢ οὐ; φησὶν. ἀλλ' ἀπὸ μὲν ἀρετῆς
 20 τιμὴ γίνεται, ἢ δὲ τιμὴ μεγάλη γινουμένη χείρους ποιῶν
 ὥστε δῆλον ὅτι, φησὶν, ἀρετὴ εἰς ἐπίσταν βυθίζουσα με-
 γέθους χείρους ποιῆσει. τῆς δὲ τιμῆς ἢ ἀρετῆς αἰτία, ὥστε
 καὶ ἡ ἀρετὴ ποιῶν ἂν χείρους μείζων γινουμένη. ἢ τοῦτο
 ἐκ ἀληθείας; τῆς γὰρ ἀρετῆς εἰ καὶ ἄλλα πολλὰ εἰσι ἔργα,
 25 ὥσπερ καὶ ἔστι καὶ τῆτο ἐν τοῖς μάκρως, τὸ τοῖς ἀγαθῶν
 ταῦταις καὶ τοῖς τοιούταις δύνασθαι ἑρῶς παραγενόμεναις
 χρῆσθαι. εἰ δὲ ὁ σπεδαῖος παραγενόμενός αὐτῷ ἢ τιμῆς
 ἢ ἀρχῆς μεγάλῃς μὴ χρῆσεται ἑρῶς ταῦταις, οὐκέτι ἂν
 εἶη σπεδαῖος. ἔτε δὲ τιμὴ ἕτε ἀρχὴ ποιῆσει τὸν σπεδαῖον

1200a 10 virtudes, sino que cooperan de algún modo unas con otras, acompañando a la prudencia.

Razonamientos también de tal clase presentarán no menos aporía, si alguna vez, en el caso de las virtudes ocurre tal como sucede en los demás bienes, tanto los externos como en los que se refieren al cuerpo. Pues estas cosas, cuando se producen en exceso hacen peores a los hombres, por ejemplo, la riqueza,

15 habiendo llegado a ser mucha, los hizo soberbios y desagradables, y de manera semejante también, en el caso de los demás bienes, del gobierno, la honra, la belleza, la estatura. Por tanto, ¿también en el caso de la virtud es así, de manera que si la justicia o la valentía llega en exceso a alguien, será peor o no? Afirma:

20 Pero, la honra se produce desde la virtud, y la honra llegando a ser magna los hace peores. De manera que es evidente que, afirma, la virtud al encaminarse hacia el incremento hará a los magnos, peores. Pero la virtud es causa de la honra, de manera que también la virtud, llegando a ser mayor, los hará peores.

25 ¿O esto no es verdadero? Pues si hay también muchas otras obras de la virtud, tal como incluso las hay, y hay esta en las que lo son sobre todo: el poder usar correctamente éstos y tal clase de bienes cuando han llegado a nosotros. Así pues, si el hombre excelente no usara correctamente estos bienes habiendo llegado a él o una honra o un gobierno magno, ya no será excelente. Así pues, ni la honra ni el gobierno harán peor al hombre excelente, tal como tampoco la

1200a 30 χείρω, ὥσπερ ὅδ' ἡ ἀρετή. τὸ δ' ὅλον ἐπειδὴ περ ἡμῶν ἐν ἀρχῇ διαίρειται ὅτι εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μεσότητες, καὶ ἡ μάλλον ἀρετὴ μᾶλλον ἐστὶ μεσότης, ὡς' ἔχ' ὅτι χείρω ποιήσει εἰς μέγεθος ἢ ἀρετὴ ἴσα, ἀλλὰ βελτίω· ἢ γὰρ μεσότης ἐνδείκται καὶ ὑπερβολῆς τῆς τῶν παθῶν ἢν μεσότης. ταῦτα 35 μὲν ἔν μεχρὶ τούτῳ.

Μετὰ δὲ ταῦτα ἀναγκαῖον ἐστὶν ἐτέραν ἀρχὴν ποιη- 4.
 σαμένους λέγειν ὑπὲρ ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας. ὥσπερ δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία αὐταὶ εἰσὶν ἀτοπαι, ὡσαύτως ἀναγκαῖον καὶ τοὺς περὶ τούτων λόγους λεχθῆσμεν ἀτό-
 1200b πους γίνεσθαι. οὐ γὰρ ὁμοία ἡ ἀρετὴ αὕτη ἐστὶ ταῖς ἄλλαις· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις ἐπὶ ταῦτά καὶ ὁ λόγος καὶ τὰ πάθη ὁρμῶσι, καὶ ἐκ ἐναντιῶνται ἀλλήλοισι, ἐπὶ δὲ ταύτης ἐναντιῶνται ἀλλήλοισι ὅ τε λόγος καὶ τὰ πάθη. ἐστὶ 5 δὲ τρία τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα, καθ' ἃ φαῦλοι λεγόμεθα, κακία ἀκρασία θηριότης. ὑπὲρ μὲν ἔν κακίας καὶ ἀρετῆς, τὶ ἐστὶ καὶ ἐν τίσιν, εἴρηται ἡμῶν ἐν τοῖς ἑπάνω· νῦν δὲ ὑπὲρ ἀκρασίας καὶ θηριότητος λεκτέον ἂν εἴη. ἐστὶ δὲ ἡ θηριότης 5 ὑπερβάλλουσα τις κακία· ὅταν γὰρ τινα παντελῶς ἴδωμεν 10 φαῦλον, ὅδ' ἀνθρώπων φραμεν εἶναι ἀλλὰ θηρίον, ὡς ὅταν τινα κακίαν θηριότητα. ἢ δὲ ἀντικειμένη ἀρετὴ ταύτῃ ἐστὶν ἀνώυμος, ἐστὶ δ' ἡ τοιαύτη ὑπὲρ ἀνθρώπων ἴσα, εἶον ἡρωϊκὴ

1200a 30 virtud. Pero, en general, puesto que en verdad ha sido determinado por nosotros al principio que las virtudes son medios, incluso en cuanto es más virtud es más medio, de manera que yendo la virtud hacia la grandeza no lo hará peor, sino mejor; pues el medio era un medio entre la deficiencia y el
35 exceso de las pasiones. Pues bien, hasta este punto, estas cosas.

4. En seguida, tomando un principio diferente, es necesario hablar de la continencia y la incontinencia. Pero, tal como éstas, la virtud y el vicio, son absurdas, asimismo es necesario que los razonamientos que habrán de decirse
1200b en torno a ellas resulten también absurdos. Pues esta virtud no es semejante a las otras; en las otras, en efecto, tanto la razón como las pasiones se impulsan hacia las mismas cosas, y no se contrarían entre sí, en ésta, en cambio, tanto la razón como las pasiones se contrarían entre sí.

5. Ahora bien, son tres las cosas que se producen en el alma según las cuales nos decimos malos: vicio, incontinencia y bestialismo. Pues bien, sobre el vicio y la virtud ya hemos dicho líneas arriba qué son y en quiénes tienen lugar; pero ahora habrá que decirlo de la incontinencia y del bestialismo.

10 5. El bestialismo es cierto vicio excesivo; pues cuando vemos a alguien completamente malo, tampoco afirmamos que es un hombre sino una bestia, en la idea de que el bestialismo es cierto vicio. Ahora bien, la virtud que se contrapone a éste es anónima, y tal que, estando por encima del hombre, es

1200b 15 τις καὶ θεία. ἀνόητος δ' ἐστὶν αὐτῇ ἢ ἀρετῇ, ὅτι ἕκ ἐξὶ θεῶν
ἀρετῇ· ὁ γὰρ θεὸς βέλτιον ἔχει ἢ ἀρετῇ τῶ θεῶ. διὸ
ἀνόητος ἢ ἀρετῇ ἢ τῇ κακίᾳ τῇ θηριότητι ἀντικειμένη. θέλει
δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀντικεῖσθαι ἢ θεία καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων· ὡς-
περ γὰρ καὶ ἡ κακία ἢ θηριότης ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐστίν, ἔτω
καὶ ἡ ἀρετῇ ἢ ἀντικειμένη.

- 20 Ἐπὲρ δὲ ἀκρασίας καὶ ἐγκρατείας πρῶτον αὖ δεῖ εἰπεῖν 6.
τὰ ἀπορήματα καὶ τὰ ἐναντιομένης λόγους τοῖς φαινομέ-
νοις, ὅπως ἐκ τῶν ἀπορρομένων λόγων συνεπισκεψάμενοι,
καὶ ταῦτα ἐξετάσαντες, τὴν ἀλήθειαν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς τὸ
ἐνδεχόμενον ἰδῶμεν· ἴσον γὰρ οὕτως ἰδεῖν τάληθές ἐσται.
- 25 Σωκράτης μὲν ἔν ὁ πρεσβύτης ἀνήρει ὅλως καὶ οὐκ ἔφη
ἀκρασίαν εἶναι, λέγων ὅτι ἄβεις εἰδῶς τὰ κακὰ ὅτι κακὰ
εἰσὶν ἔλοιτ' ἄν· ὁ δὲ ἀκρατής δοκεῖ, εἰδῶς ὅτι φαῦλά
εἶναι, αἰρεῖσθαι ὅμως, ἀγόμενος ὑπὸ τοῦ πάθους. διὰ δὲ
τὸν τοιοῦτον λόγον οὐκ ἔστ' εἶναι ἀκρασίαν, ἢ δὴ ὀρθῶς.
- 30 ἄτοπον γὰρ τῷ λόγῳ τῷ πεισθέντας ἀνααιρεῖν τὸ πιθανῶς
γινόμενον· ἀκρατεῖς γὰρ εἰσὶν ἄνθρωποι, καὶ αὐτοὶ εἰδότες
ὅτι φαῦλα ὅμως ταῦτα πράττουσιν.

como cierta virtud heroica y divina. Y es anónima esta virtud, porque no hay virtud de un dios; pues el dios es mejor que la virtud y no es excelente por la virtud; así, en efecto, la virtud será mejor que el dios. Por eso la virtud que se contraponen a este vicio del bestialismo, es anónima. Sin embargo, quiere contraponerse a tal vicio la virtud divina y sobrehumana; pues tal como el vicio del bestialismo es sobrehumano, así también la virtud que se le contraponen.

1200b 15

20 6. Sobre la incontinencia y la continencia, en primer lugar será necesario decir las aporías y los razonamientos que producen contrariedad a quienes se les manifiestan, de modo que, habiendo examinado conjuntamente a partir de los argumentos que producen aporía, y habiéndolas observado cuidadosamente, miremos, hasta donde sea admisible, la verdad acerca de ellas. Pues así será más fácil ver lo verdadero.

25 Pues bien, Sócrates el viejo eliminaba en general y no afirmaba que había incontinencia, razonando que nadie elegiría las cosas malas sabiendo que son malas; pero el incontinente, sabiendo que son malas, parece, sin embargo, elegir las, siendo conducido por la pasión. Por tanto, por tal razonamiento no creía que había incontinencia; por tanto, no era correcto. Pues es absurdo que,
30 habiendo sido persuadidos por este razonamiento, eliminemos lo que persuasivamente se produce; pues hay hombres incontinentes, y ellos, aun sabiendo que son malas, practican, sin embargo, estas cosas.

ἐπεὶ δ' ἔν ἐστιν ἀκρα-
 σία, πότερον ὁ ἀκρατὴς ἐπισήμην τινα ἔχει, ἢ θεωρεῖ καὶ
 ἐξετάζει τὰ φαῦλα; ἀλλὰ πάλιν ἂν δόξειεν ἄτοπον τὸ
 1200b 35 κράτιστον καὶ βεβαιότατον τῶν ἐν ἡμῶν ἠττάσθαι ὑπό τι-
 νας· ἐπισήμη γὰρ πάντων τῶν ἐν ἡμῶν μονιμώτατόν ἐστι
 καὶ βιαστικώτατον, ὥστε πάλιν ὁ λόγος ἔτος ἐναντιοῦται
 τῷ μὴ εἶναι ἐπισήμην. ἀλλ' ἄρα γε ἐπισήμη μὲν ἔ, δόξα
 δέ; ἀλλ' εἰ δόξαν ἔχει ὁ ἀκρατὴς, ἐκ ἂν εἶη ψεκτός. εἰ
 1201a γὰρ φαῦλέν τι πράττει μὴ ἀκριβῶς εἰδῶς ἀλλὰ δοξάζων,
 συγγνώμην ἂν τις ἀποδοῖ προσέσθαι τῇ ἡδονῇ καὶ πρᾶ-
 ξαι τὰ φαῦλα, μὴ ἀκριβῶς εἰδὸςτα ὅτι φαῦλά εἰσιν,
 ἀλλὰ δοξάζοντα. εἰς δέ γε συγγνώμην ἔρχομεν, τίς τις ἢ
 5 ψέγομεν. ὥτε ὁ ἀκρατὴς, εἴπερ δόξαν ἔχει, ἐκ ἔσαι ψε-
 κτός. ἀλλ' ἔστι ψεκτός. εἰ δὲ τοιοῦτοι λόγοι ἀπορεῖν ποιῶ-
 σιν· οἱ μὲν γὰρ οὐκ ἔφασαν εἶναι ἐπιστήμην, ἄτοπον τι
 γὰρ ἐπίον συμβαίνειν, οἱ δὲ πάλιν ἐδὲ δόξαν, καὶ γὰρ
 οὔτοι ἄτοπον τι πάλιν ἐπίον συμβαίνειν. ἀλλὰ δὴ καὶ
 10 ταῦτ' ἂν τις ἀπορήσειεν· ἐπεὶ γὰρ δοκεῖ ὁ σώφρων καὶ
 ἐγκρατὴς εἶναι, πότερον τῷ σώφρονι τι ποιῆται σφοδρᾶς
 ἐπιθυμίας; εἰ μὲν ἔν ἐσαι ἐγκρατὴς, σφοδρᾶς δεήσει αὐτὸν

Por tanto, puesto que hay incontinencia, ¿el incontinente posee alguna ciencia con la que contempla y observa cuidadosamente las cosas malas? Pero de nuevo parecería absurdo que entre las cosas que hay en nosotros la más poderosa y la más firme sea dominada por algo; pues la ciencia es, entre todas las cosas que hay en nosotros, la más estable y la más fuerte, de manera que, de nuevo, este razonamiento es contradictorio, por el hecho de no haber ciencia.

1200b 35

Pero, ¿acaso ciencia no es, pero sí opinión? Pero si tiene el incontinente opinión, no será censurado. Pues si hace algo malo no sabiéndolo exactamente, sino opinándolo, alguien podría concederle indulgencia por anteponer el placer y hacer las cosas malas no sabiendo exactamente que son malas, sino opinándolas. Ahora bien, ciertamente no censuramos a aquellos a los que tenemos indulgencia. De manera que el incontinente, si verdaderamente posee opinión, no será censurado. Sin embargo, es censurado.

1201a

5

Tales razonamientos, pues, producen aporía; unos, en efecto, no afirmaban que había ciencia, pues hacían que sucediera algo absurdo, y otros, a su vez, que tampoco había opinión, pues también estos hacían que sucediera de nuevo algo absurdo.

10

Sin embargo, alguien podría plantear también estas aporías: en efecto, puesto que el hombre templado parece ser también continente ¿algo producirá deseos violentos en el hombre templado? Pues bien, si él ha de ser continente, deberá

ἔχειν ἐπιθυμίας· ἢ γὰρ ἂν εἴποις ἐγκρατῆ, ὅσις μετρίων,
 ἐπιθυμιῶν κρατεῖ· εἰ δέ γε σφοδρὰς μὴ ἔξει ἐπιθυμίας,
 1201a 15 ἢ κέτι ἔσαι σώφρων· ἢ γὰρ σώφρων ἔσαι ὁ μὴ ἐπιθυμῶν
 μηδὲ πάσχων μηθέν. ἔχει δὲ καὶ τὰ τριαῦτα πάλιν ἀπο-
 ριάν· συμβαίνει γὰρ ἐκ τῶν λόγων καὶ τὸν ἀκρατῆ ποτὲ
 ἐπαινετὸν εἶναι καὶ τὸν ἐγκρατῆ ψεκτόν. ἔστω γὰρ τις,
 20 φησὶ διημαρτηκῶς τῷ λογισμῷ, καὶ δοκείτω αὐτῷ λογι-
 ζομένῳ τὰ καλὰ εἶναι φαῦλα, ἢ δ' ἐπιθυμία ἀγέτω ἐπὶ
 τὰ καλὰ. ἢ κεν ὁ μὲν λόγος οὐκ εἰσείη πράττειν, ὑπὸ δὲ
 τῆς ἐπιθυμίας ἀγόμενος πράσσει· τοιοῦτος γὰρ ἦν ὁ ἀκρα-
 τής. πράξει ἄρα τὰ καλὰ· ἢ γὰρ ἐπιθυμίᾳ ἐπὶ ταῦτ'

3. ἢν ἐν φησὶν. M^a et pp. K^a. § 4. διέδοσαν. M^a. § 8. ἰστέον. om. K^a. § 11. πρῆστον. K^a. § 12. ἰστέον. om. K^a. § 13. ἰστέον. om. K^a. § 14. ἰστέον. K^a. § 15. εἰ] ἢ M^a. § 16. κεν. K^a. § 17. ἢν. ante. om. M^a. § 21. τὸν. λογισμῷ. K^a. § 26. μὲν. M^a. § 27. αἰ] ἢ. αἰ. K^a. § 28. ἢ. M^a.

tener él mismo deseos violentos; pues no llamarías continente a quien domina deseos moderados. Pero si en verdad no ha de tener deseos violentos ya no será templado; pues no será templado el que no desea ni padece nada en absoluto.⁷

1201a 15

Ahora bien, las cosas tales de nuevo producen también aporía, pues desde los razonamientos sucede que a veces el incontinente es elogiado y el continente censurado. Pues afirma: Trátese de alguien que tiene equivocado por completo su razonamiento, y parezcale a él cuando razona que las cosas bellas son malas; ahora bien, condúzcale su deseo hacia las cosas bellas. Por tanto, la razón no le permitirá actuar, pero actúa siendo llevado por el deseo; pues tal era el

⁷La aparente dificultad de este planteamiento ha suscitado en algunos estudiosos la sospecha de error en el manuscrito (vease, por ejemplo, Rassow y Zusemihl, a quienes prefiere seguir Armstrong en su versión inglesa: *Magna moralia, Op. cit.*, p. 590-591), y proponen otra lectura prefiriendo omitir dos negaciones por creer que destruyen la coherencia y el sentido en las declaraciones que aquí se hacen acerca del templado. Su lectura, para decirlo brevemente, es la siguiente "si el templado (I) tiene deseos violentos, dejara de ser templado; pues el hombre templado (I) es el que carece de deseo y de toda clase de pasión". Parecería razonable querer establecer claramente la diferencia entre el continente y el templado, tal como se intentaría mediante la corrección del texto, bajo el supuesto de ser necesario. Sin embargo, el planteamiento aristotélico en su conjunto entraña a manera de aporía un argumento siempre absurdo, el del incontinente; pues llega a conclusiones no menos contradictorias; de este modo, si eliminamos aquellas negaciones en relación con el templado, en realidad destruiríamos el planteamiento aporético que se muestra a los ojos del incontinente, y que conviene establecer en primer lugar, para proceder en seguida a su disolución. Por esta razón, el texto no demandaría corrección, porque una aporía es precisamente una confusión o una contradicción, y, al mismo tiempo, un falso razonamiento. En este caso, la premisa universal es: El hombre templado parece ser continente. Siendo esto así, el mismo incontinente se pregunta: ¿algo producirá deseos violentos en el hombre templado? De acuerdo con su premisa universal, el templado parece ser también continente. Ahora bien, su premisa particular es que el continente es continente no por tener deseos moderados, sino por tener deseos violentos, de manera que su conclusión es doble: por una parte, puesto que el templado parece ser continente y el continente tiene deseos violentos, de ahí se sigue que el templado parece tener deseos violentos; pero si éste no ha de tener deseos violentos, ama que no ha de apetecer ni padecer nada, entonces ya no será templado. El error del incontinente deriva de su aparente confusión respecto del continente y del templado, lo cual rectifica cuando puede ver que no son lo mismo este y aquel, porque el templado no se contiene de sus apetitos, como el continente, pues no lo necesita.[NT.]

ἀγέτω. ὁ δὲ λόγος κωλύσει· διαμαρτανέτω γὰρ τῷ λο-
 1201a 25 γισμῷ τῶν καλῶν. ἔκῃν ἔτος ἀκρατῆς μὲν ἔσαι, ἐπαινε-
 τὸς ἔμντοι· ἢ γὰρ πράττει τὰ καλὰ, ἐπαινετός. ἄτοπον
 δὴ τὸ συμβαῖνον. πάλιν αὖ διαμαρτανέτω τῷ λόγῳ, καὶ
 τὰ καλὰ αὐτῷ μὴ δοκεῖτω καλὰ εἶναι, ἢ δ' ἐπιθυμία
 ἀγέτω ἐπὶ τὰ καλὰ. ἐγκρατῆς δέ γ' ἐστὶν ὁ ἐπιθυμῶν
 30 μὲν, μὴ πράττων δὲ ταῦτα διὰ τὸν λόγον. ἔκῃν ὁ δια-
 μαρτανῶν τῷ λόγῳ τῶν καλῶν κωλύσει ὧν ἐπιθυμεῖ πράτ-
 τειν· κωλύει ἄρα τὰ καλὰ πράττειν· ἐπὶ ταῦτα γὰρ ἡ
 ἐπιθυμία ἤγεν. ὁ δὲ γε τὰ καλὰ μὴ πράττων δέον πράτ-
 τειν ψεκτός. ὁ ἄρα ἐγκρατῆς ἔσαι ποτὲ ψεκτός. ἄτοπον
 35 δὴ καὶ ἕτω τὸ συμβαῖνον. πότερον δ' ἢ ἀκρασία καὶ ὁ
 ἀκρατῆς ἐν ἅπασιν ἔσαι καὶ περὶ πάντα, οἷον περὶ χρη-
 ματα καὶ τιμῆν καὶ ὄργην καὶ δόξαν (περὶ γὰρ ταῦτα
 πάντα δοκεῖσιν ἀκρατεῖς εἶναι) ἢ ἔ, ἀλλὰ περὶ τι ἀψωρι-
 σμένον ἐστὶν ἡ ἀκρασία, ἀπορήσειεν ἂν τις. τὰ μὲν ἔν τὴν
 1201b ἀπορίαν παρέχοντα ταῦτ' ἐστίν, ἀναγκαῖον δὲ λύσαι τὰς
 ἀπορίας. πρῶτον μὲν ἔν τὴν ἐπὶ τῆς ἐπισήμης· ἄτοπον γὰρ
 εἰδοίκε εἶναι ἐπισήμην ἔχοντα ταύτην ἀποβάλλειν ἢ μετα-

incontinente. Hará, por consiguiente, las cosas bellas, pues conduzele el deseo hacia estas cosas. Ahora bien, su razón lo impedirá, pues tenga equivocado por completo su razonamiento de las cosas bellas. Por tanto, este será ciertamente incontinente, elogiado, sin embargo; pues en cuanto hace las cosas bellas es elogiado. Lo que sucede, por tanto, es absurdo.

De nuevo, a su vez, tenga equivocada por completo su razón y no parézale que las cosas bellas son bellas, ahora bien, conduzele su deseo hacia las cosas bellas.

30 Pero sin duda es continente el que desea, ciertamente, pero a causa de su razón no hace estas cosas. Por tanto, el que tiene equivocada totalmente su razón de las cosas bellas, impedirá realizar aquello que desea. Por consiguiente, impide realizar las cosas bellas. Pues el deseo lo conducía hacia éstas. Pero sin duda el que no realiza las cosas bellas debiendo hacerlas es censurado. El continente, por consiguiente, a veces será censurado. Lo que sucede es también así absurdo.

35 Si la incontinencia y el incontinente habrán de ocurrir en todas y acerca de todas las cosas, por ejemplo, acerca de los bienes útiles, y del honor, y de la ira y de la opinión (pues acerca de todas estas cosas parecen ser incontinentes) o si no, sino que la incontinencia es acerca de algo definido, alguien podría plantearlo como aporía.

1201b Pues bien, estos son los planteamientos que ofrecen aporía; y es necesario resolver las aporías. Pues bien, en primer lugar, la que recae en la ciencia; pues

πίπτειν. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῆς δόξης· οὐθὲν γὰρ
 1201b 5 διαφέρει δόξαν εἶναι ἢ ἐπιστήμην. εἰ γὰρ ἔσται ἡ δόξα
 σφοδρὰ τῷ βέβαιον εἶναι καὶ ἀμετάπειστον, οὐθὲν διοίσει
 τῆς ἐπιστήμης δόξας ἔχουσι τῷ πιστεύειν οὕτως ἔχειν ὡς
 δοξάζουσιν, οἷον Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τοιαύτην ἔχει δό-
 ξαν ὑπὲρ ὧν αὐτῷ ἐδίδκει. οὐθὲν δὲ ἄτοπον τῷ ἀκρατεῖ,
 10 ἔτ' εἰ ἐπιστήμην ἔχει ἔτ' εἰ δόξαν εἶναι λέγομεν, πράττειν
 τὴν ἐπιστήμην ἔχειν (ἐπίστασθαι γὰρ φάμεν τότε ὅταν τις
 ἐπιστήμην ἔχη), τὸ δ' ἕτερον τὸ ἐνεργεῖν ἤδη τῇ ἐπιστήμῃ.
 ἀκρατῆς ἔν ἐστὶν ὁ ἔχων τὴν ἐπιστήμην τῶν καλῶν, οὐκ
 15 ἐνεργῶν δὲ αὐτῇ. ὅταν ἔν μὴ ἐνεργῇ τῇ ἐπιστήμῃ ταύτῃ,
 ἔδεν ἄτοπον αὐτόν· ἐς πράττειν τὰ φαινόμενα ἔχοντα τὴν
 ἐπιστήμην. ὅμοιον γὰρ ἐστὶν ὥσπερ ἐπὶ τῶν καθευδόντων·
 ἔτσι γὰρ ἔχοντες τὴν ἐπιστήμην ὅμως ἐν τῷ ὑπνῷ πολλα
 δυσχερῆ καὶ πράττει καὶ πάσχει· αὐ γὰρ ἐνεργεῖ ἐν
 20 αὐτοῖς ἢ ἐπιστήμῃ. ὡσαύτως δ' ἐπὶ τῷ ἀκρατῆς· ὥσπερ γὰρ
 καθευδόντι ἔσικε, καὶ τῇ ἐπιστήμῃ οὐκ ἐνεργεῖ. λύεται δ'
 ἢ ἀπορῖν ἔπως. ἢ πορεῖτο γὰρ πότερον ὁ ἀκρατῆς ἐκβάλλει
 τότε τὴν ἐπιστήμην ἢ μεταπίπτει· ἀτοπὸν γὰρ ἀμφότερα
 δοκεῖ εἶναι.

parecía ser absurdo que el que tiene la ciencia la expulsara o cambiara. Ahora bien, el mismo razonamiento se aplica también en la opinión, pues en nada difiere que sea opinión o ciencia. Pues si la opinión ha de ser vehemente por ser firme e inalterable, en nada diferirá de la ciencia el que tengan opiniones, por creer que es así como ellos opinan, como Heráclito el Efesio sostiene tal opinión sobre aquellas cosas que a él le parecían.

- 1201b 5 Por tanto, en nada es absurdo para el incontinente, sea que tenga ciencia, sea la opinión que referimos, el hacer algo malo. Pues el conocer es de dos maneras; de las cuales una consiste en poseer la ciencia (pues cuando alguien posee ciencia entonces afirmamos que sabe), la otra consiste en poner en actividad ya la ciencia. Por tanto, el que posee la ciencia de las cosas bellas pero sin ponerla
- 10 en actividad, es incontinente. Por tanto, cuando no pone en actividad esta ciencia, nada absurdo es que él haga las cosas malas poseyendo la ciencia. Pues es de manera semejante a como ocurre en el caso de los que duermen; pues éstos, aun en posesión de la ciencia, hacen y padecen sin embargo muchas cosas desagradables durante el sueño; pues la ciencia no está en actividad en ellos.
- 15 20 Pues bien, asimismo en el incontinente; pues tal como parece ocurrirle al que duerme, no pone en actividad la ciencia. Pues bien, se resuelve así la aporía, pues se había planteado como aporía si el incontinente expulsa entonces la ciencia o cambia; pues ambas cosas, parecen ser absurdas.

ἀλλὰ πάλιν ἐντεῦθεν ἂν γένοιτο φανερόν, ὥσ-
 1201b 25 περ ἔφαμεν ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς ἐκ δύο προτάσεων γίνε-
 σθαι τὸν συλλογισμὸν, καὶ τούτων εἶναι τὴν μὲν πρώτην
 καθόλου, τὴν δὲ δευτέραν ὑπὸ ταύτην τε καὶ ἐπὶ μέρος, οἷον
 ἐπίσασμαι πάντ' ἀνθρώπων πυρέττοντα ὑγιῆ ποιῆσαι, οὕτως
 δὲ πυρέττει· ἐπίσασμαι ἄρα καὶ τῆτον ὑγιῆ ποιῆσαι. ἔστιν ἔν
 30 ὃ τῇ μὲν καθόλου ἐπισήμῃ ἐπίσασμαι, τῇ δ' ἐπὶ μέρους οὐ.
 γίνεται ἔν ἀμαρτία τῷ τὴν ἐπιστήμην ἔχοντι καὶ ἐνταῦθ',
 οἷον ἅπαντα μὲν τὸν πυρέττοντα ὑγιῆ ποιῆσαι, εἰ μέντοι
 υἱος πυρέττει, ἐκ οἴδεν. ὡσαύτως τοῖνον ἐπὶ τῷ ἀκρατῆς τῷ
 τῆν ἐπισήμην ἔχοντος ἢ αὐτῇ ἀμαρτίᾳ συμβήσεται. ἐνδὲ-
 35 χεται γὰρ τὸν ἀκρατῆ τὴν μὲν καθόλου ἐπιστήμην ἔχειν,
 ὅτι τὰ τοιαῦτα φαῦλα καὶ βλαβερά, μὴ μέντοι γε ὅτι
 ἐστὶ ταῦτα φαῦλα ἐπὶ μέρος εἰδέναι, ὥσε ἕτως ἔχων τὴν
 ἐπιστήμην ἀμαρτῆσεται· ἔχει γὰρ τὴν καθόλου, τὴν δ' ἐπὶ
 μέρος ἔ. ὅδεν ἔν ἀτοπον ἢ δ' ἔτω συμβήσεται ἐπὶ τῷ ἀκρα-
 1202a τῆς, τὸν ἔχοντα τὴν ἐπισήμην φαῦλόν τι πράττειν. ἔστι γὰρ
 ὡς ἐπὶ τῶν μεθύοντων· οἱ γὰρ μεθύοντες, ὅταν αὐτοῖς ἢ
 μέθη ἀπαλλαγῆ, πάλιν οἱ αὐτοὶ εἰσιν, ἐκ ἐξέπεσε δ' αὐτῶν
 ὁ λόγος ἢ δ' ἢ ἐπισήμη ἀλλ' ἐκρατήθη ὑπὸ τῆς μέθης, ἀπαλ-
 5 λαγάντες δὲ τῆς μέθης πάλιν οἱ αὐτοὶ εἰσιν. ὁμοίως ἔν ἔχει ἔ
 ἀκρατῆς πάλιν· ἐπικρατήσαν γὰρ τὸ πάθος ἡρεμεῖν ἐποίησε

1201b 25 Pero de nuevo, desde aquí podría ser manifiesto, tal como afirmábamos en los
Analíticos, que el silogismo se produce a partir de dos premisas, y que de éstas
la primera es general y la segunda se encuentra bajo aquella y ocurre en lo
particular; por ejemplo, se producir salud a todo hombre que padece fiebre;
ahora bien, éste en particular padece fiebre; por consiguiente, se producir salud
30 también a éste. Es posible, por tanto, que yo sepa con la ciencia de lo general,
pero no en lo particular. Por tanto, también allí se produce error en el que
posee la ciencia; por ejemplo, que sepa producir salud a todo el que padece
fiebre, sin embargo, no sabe si este hombre padece fiebre. Asimismo, entonces,
en el incontinente que posee la ciencia sucederá el mismo error. Pues es
35 admisible que el incontinente posea la ciencia de lo general, que tales cosas son
malas y nocivas, sin que sepa, sin embargo, que éstas en particular son malas, de
manera que, poseyendo así la ciencia errará; pues posee la de lo general, pero
no la que tiene lugar en lo particular. Por tanto, tampoco así sucederá ningún
1202a absurdo en el caso del incontinente, quien, poseyendo la ciencia, hace algo malo.
Pues es como en el caso de los ebrios; pues los ebrios, cuando se aparta de ellos
la embriaguez, de nuevo son los mismos, ni la razón ni la ciencia cayó fuera de
ellos, sino que [una y otra cosa] fue dominada por la embriaguez, y habiéndose
5 ellos apartado de la embriaguez de nuevo son los mismos. Por tanto, el
incontinente es de nuevo semejante; pues, habiendo dominado la pasión,

τὸν λογισμὸν, ὅταν δ' ἀπαλλαγῇ τὸ πάθος ὡς περ ἡ μέθη, πάλιν ὁ αὐτὸς ἔστιν. ἦν δὲ καὶ ἄλλος τις λόγος ἐπὶ τῆς ἀκρασίας ὃς παρεῖχεν ἀπορίαν, ὡς ἐπαινετῷ ποτὲ τῷ ἀκρατῶς ἕσομένῃ καὶ
 1202a 10 ψεκτῷ τῷ ἐγκρατῶς. ἢ συμβαίνει δὲ τῆτο. ἢ γὰρ ἔστιν ἕτ' ἐγκρατῆς ἕτ' ἀκρατῆς ὁ τῷ λόγῳ διεψευσμένος, ἀλλ' ὁ λόγῳ ἔχων ὀρθὸν καὶ τότε τὰ φαῦλ' ὄντα κρίνων καὶ τὰ καλὰ, καὶ ἀκρατῆς μὲν ὁ τῷ τοιούτῳ λόγῳ ἀπειθῶν, ἐγκρατῆς δὲ ὁ πειθόμενος καὶ μὴ ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἀγόμενος. ἔδὲ γὰρ
 15 ᾧ τιμὴ ἢ δοκεῖ τὸν πατέρα τύπτειν αἰσχρὸν εἶναι, ἐπιθυμιῶν δὲ τύπτειν, ὁ τότε ἀπεχόμενος ἐγκρατῆς ἔστιν. ὡς εἰ μὴ ἔστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων μήτε ἐγκράτεια μήτε ἀκρασία, εὐδ' αὖ ἐπαινετῇ εἴῃ ἡ ἀκρασία ἔδὲ ψεκτῇ ἡ ἐγκράτεια, ὡς περ ἔδδοκει. εἰσὶ δὲ τῶν ἀκρασιῶν αἱ μὲν νοσηματικαὶ αἱ δὲ
 20 φύσει, οἷον νοσηματικαὶ μὲν αἱ τοιαῦται· εἰσὶ γὰρ τινες εἰ τίλλοντες τὰς τρίχας διατρῶγυσιν. εἰ εὖν τις ταύτης τῆς ἡδονῆς κρατεῖ, ἔκ ἔστιν ἐπαινετός, ἔδὲ ψεκτός εἰ μὴ κρατεῖ, ἢ ἢ σφόδρα γε. φύσει δὲ, οἷον υἷον ποτὲ φασι κρινόμενον ἐν δικαστηρίῳ, ὅτι τὸν πατέρα τύπτει, ἀπολογεῖσθαι λέγουσ'·
 25 ὅτι "καὶ γὰρ οὗτος τὸν ἑαυτῷ πατέρα," καὶ ἀποφυγεῖν δὴ· δοκεῖν γὰρ τοῖς δικασταῖς φυσικὴν εἶναι τὴν ἀμαρτίαν. εἰ δὴ τις τῷ τὸν πατέρα τύπτειν κρατεῖ, ἔκ ἐπαινετός. ἢ δὴ

produjo que el razonamiento estuviera en reposo, pero cuando la pasión se aparta, tal como la embriaguez, de nuevo es el mismo.

Pero había también otro razonamiento en el caso de la incontinencia que presentaba aporía, que el incontinente a veces llegará a ser elogiado y el continente censurado. Pero esto no sucede. Pues no es ni continente ni incontinente el que se encuentra engañado plenamente con su razón, sino el que tiene la razón recta y juzga con ésta las cosas que son malas y las bellas, y es incontinente el que no obedece tal razón y continente el que la obedece y no es arrastrado por sus deseos. Pues para quien no parece ser vergonzoso golpear a su padre, tampoco es continente el que, deseando golpear, se aparta de esto.

De manera que si en tales casos no hay continencia ni incontinencia, tampoco la incontinencia será elogiada ni la continencia censurada, tal como parecía.

Por otra parte, de las incontinencias unas son mórbidas y otras por naturaleza; ejemplo de mórbidas son las de tal clase: pues hay algunos que arrancándose los cabellos los mastican. Si alguien, por tanto, domina este placer, no es elogiado, ni censurado si no lo domina, o al menos no con vehemencia. Pero por naturaleza, por ejemplo, afirman que una vez siendo juzgado en el tribunal un hijo por golpear a su padre, se defendió diciendo: "pues también éste golpeó a su propio padre", y que entonces fue absuelto; que a los jueces, en efecto, les pareció que el error era natural. Por tanto, si alguien se contuviera de golpear a

1202a 10

15

20

25

τὰς τοιαύτας ζητῶμεν νῦν ἀκρασίας ἢ δ' ἐγκρατείας, ἀλλὰ
 καθ' ἃς ψεκτοὶ ἀπλῶς καὶ ἐπαινετοὶ λεγόμεθα. ἔσι δὲ τῶν
 1202a 30 ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐκτός, οἷον πλῆτος ἀρχὴ τιμῆ φίλοι δόξα·
 τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ περὶ σῶμά ἐστιν, οἷον ἀφῆ τε καὶ
 γεῦσις. ὁ ἔν περὶ ταῦτα ἀκρατής, ἔτος ἀπλῶς ἂν ἀκρατής
 δόξειεν εἶναι, καὶ οἷον αἱ σωματικαί· καὶ ἦν ζητῶμεν ἀκρα-
 σίαν, ἤδη περὶ ταῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι. ἢ πορεῖτο δὲ περὶ τί ποτ'
 35 ἐσὶν ἡ ἀκρασία. περὶ μὲν ἔν τιμῆν ἢ ἐσὶν ἀπλῶς ἀκρατής·
 ἐπαινεῖται γὰρ πως ὁ περὶ τιμῆν ἀκρατής· φιλότιμος γὰρ
 τις ἐστίν. τὸ δ' ὅλον λέγομεν καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων τὸν
 ἀκρατῆ προσίθεντες, περὶ τιμῆν ἀκρατής ἢ δόξαν ἢ ἐργῆν.
 1202b ἀλλὰ τῷ ἀπλῶς ἀκρατεῖ ἢ προσίθεμεν περὶ ἅ, ὡς ὑπάρ-
 χοντος αὐτῷ καὶ φανεροῦ ἔντος ἄνευ τῆς προσθέσεως, περὶ
 ἅ ἐσιν· ἔσι γὰρ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τὰς σωματικὰς ὁ
 ἀπλῶς ἀκρατής. δῆλον δὲ καὶ ἐντεῦθεν ὅτι περὶ ταῦτα ἡ
 5 ἀκρασία· ἐπεὶ γὰρ ψεκτός ὁ ἀκρατής, ψεκτὰ εἶναι δεῖ τὰ
 ὑποκείμενα· τιμῆ μὲν ἔν καὶ δόξα καὶ ἀρχὴ καὶ χρήματα

su padre no sería elogiado. Por tanto, no investigamos ahora tales incontinencias ni continencias, sino aquellas por las que nos decimos simplemente censurados y elogiados.

1202a 30 De los bienes unos son externos, por ejemplo, la riqueza, el gobierno, la honra, los amigos, la opinión, y otros necesarios y se refieren al cuerpo, por ejemplo, el tacto y el gusto. Por tanto, el que es incontinente en relación con estas cosas, ese parecería ser simplemente incontinente, y tal como las incontinencias corporales, también la que investigamos parecería referirse tan sólo a éstas.

Pero se planteaba como aporía a qué se refiere la incontinencia. Pues bien, en relación con la honra no es simplemente incontinente; pues el que es incontinente en relación con la honra, en cierto modo es elogiado, pues es un amigo del honor. Sin embargo, en general llamamos también en tales casos al incontinente añadiéndole incontinente con relación al honor, a la opinión o a la

1202b ira. En cambio, no añadimos al que es simplemente incontinente, con relación a qué, en la idea de que en él existe y es manifiesto sin añadidura con relación a qué cosas lo es. Pues el que es simplemente incontinente lo es en relación con

los placeres y dolores corporales. Y es evidente también a partir de lo siguiente, que la incontinencia se refiere a estas cosas. En efecto, puesto que el incontinente es censurado, es necesario que los subyacentes sean censurados. 5
Pues bien, el honor, la opinión, el gobierno, los bienes económicos y acerca de

καὶ περὶ ὅσα ἄλλα ἀκρατεῖς λέγονται, ἕκ εἰσὶ ψεκτά, αἱ δ' ἡδοναὶ αἱ σωματικαὶ ψεκταί· διὸ εἰκότως ὁ περὶ ταύτας ὦν μᾶλλον τῷ δέοντος, ἔτος ἀκρατῆς τελείως λέγεται. ἐπειδὴ

1202b 10 δέ ἐστι τῶν περὶ τὰ ἄλλα ἀκρασιῶν λεγομένων ἢ περὶ τὴν ὀργὴν ἢ σα ἀκρασία ψεκτοτάτη, πότερον ψεκτοτέρα ἐστὶν ἢ περὶ τὴν ὀργὴν ἢ ἢ περὶ τὰς ἡδονάς; ἐστὶν ἔν ἢ περὶ τὴν ὀργὴν ἀκρασία ὁμοία τῶν παιδῶν τοῖς πρὸς τὸ διακονεῖν προθύμως ἔχουσιν. καὶ γὰρ οὗτοι, ὅταν εἴπῃ ὁ δεσπότης "ὄός 15 μοι," τῇ προθυμίᾳ ἐξενεχθέντες, πρὸ τῆ ἀκῆσαι ὃ δεῖ δύναι, ἔδωκαν, καὶ ἐν τῇ ὁσοῖ διήμαρτον· πολλάκις γὰρ δέον βιβλίον δεῦναι γραφεῖν ἔδωκαν. ὅμοιον δὲ πέπονθε τούτῳ ὁ τῆς ὀργῆς ἀκρατής· ἔταν γὰρ ἀκῆτη τὸ πρῶτον ῥῆμα ὅτι ἡδῆικσεν, ἄρμησεν ὁ θυμὸς πρὸς τὸ τιμωρῆσασθαι, οὐκέτι 20 ἀναμείνας ἀκῆσαι πότερον δεῖ ἢ ἔ δεῖ, ἢ ὅτι γε οὐχ οὕτω σφάδρα. ἢ μὲν ἔν τσασῆτη ὀρμῇ πρὸς ὀργὴν, ἢ δοκεῖ ἀκρασία εἶναι ὀργῆς, ἔ λῆαν ἐπιτιμητέα ἐστίν, ἢ δὲ πρὸς ἡδονὴν ὀρμῇ ψεκτῆ γε· ἐστι γὰρ διαφορὰν ἔχουσα πρὸς ταύτην δια τὸν λόγον ὅς ἀποτρέπει τῆ μῆ πράττειν· ἀλλ' ὅμως πράτ- 25 τει παρὰ τὸν λόγον. διὸ ψεκτῆ ἐστὶ μᾶλλον τῆς δι' ὀργὴν ἀκρασίας· ἢ μὲν γὰρ δι' ὀργὴν ἀκρασία λυπη ἐστίν (οὐδεὶς γὰρ ὀργιζόμενος ἔ λυπεῖται), ἢ δὲ δι' ἐπιθυμίαν μεθ' ἡδο-

cuantas otras cosas, se dicen incontinentes, no son censuradas, pero los placeres corporales son censurados; por eso razonablemente el que es más de lo que debe con relación a éstos, ése se dice incontinente completamente. Pero, puesto

1202b 10 que de las incontinencias que se dicen con relación a las otras cosas, la incontinencia que es con relación a la ira es la más censurada, ¿la que se refiere a la ira es más censurada que la que se refiere a los placeres? Por tanto, la incontinencia que se refiere a la ira es semejante, entre los siervos, a los que se encuentran ardentemente para servir, pues también éstos cuando el amo dice

15 "dame", siendo llevados por su ardor, antes de oír lo que convenía dar ya lo han dado, y erraron por completo en el dar; pues muchas veces conviniendo dar un libro, han dado un bolígrafo. Ahora bien, el incontinente de ira tiene un padecimiento semejante a éste, pues cuando oyó el primer verbo, que cometió

20 injusticia, su furia se impulsó para vengarse, ya no esperando oír si conviene o no conviene, o al menos que no conviene así, violentamente. Pues, bien, tal impulso hacia la ira que parece ser incontinencia de ira, no debe ser muy censurado; en cambio el impulso hacia el placer, ciertamente es censurado. Pues difiere con respecto a aquella a causa de la razón que exhorta a no actuar; sin

25 embargo, actúa contra la razón; por eso es más censurado que la incontinencia de la ira. La incontinencia por ira, en efecto, es un dolor (pues no hay quien estando airado no sienta dolor), en cambio la que es por deseo se acompaña de

νῆς. διὸ μαῖλλον ψεκτὴ· ἢ γὰρ δι' ἡδονὴν ἀκρασία μεθ'
 ὕβρεως δοκεῖ εἶναι. πότερον δὲ καὶ ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ καρ-
 1202b 31) τερία ταυτόν ἐστιν, ἢ ὕ; ἢ μὲν γὰρ ἐγκράτεια ἐστὶ περὶ ἡδο-
 νὰς καὶ ὁ ἐγκρατὴς ὁ κρατῶν τῶν ἡδονῶν, ἢ δὲ κρατερία
 περὶ λύπας· ὁ γὰρ καρτερῶν καὶ ὑπομένων τὰς λύπας,
 ὕτος καρτερικὸς ἐστίν. πάλιν ἡ ἀκρασία καὶ ἡ μαλακία ἐκ
 ἐστὶ ταυτόν· ἢ μὲν γὰρ μαλακία ἐστὶ καὶ ὁ μαλακὸς ὁ μὴ
 35 ὑπομένων πόνους, οὐχ ἅπαντας δὲ ἀλλ' οὕς ἀναγκαιῶς ἀν-
 ἄλλος τις ὑπομείνειεν, ὁ δ' ἀκρατὴς ὁ μὴ δυνάμενος ὑπο-
 μένειν ἡδονάς, ἀλλὰ καταμαλακισόμενος καὶ ὑπὸ τούτων
 ἀγόμενος. ἐστὶν αὖ πάλιν τις καλούμενος ἀκόλαστος· πό-
 1203a 5) τερον οὖν ὁ ἀκόλαστος ἀκρατὴς, καὶ ὁ ἀκρατὴς ὁ αὐτός, ἢ
 οὐ; ὁ μὲν γὰρ ἀκόλαστος τοιοῦτός τις ὅς οἶσθαι, ἃ πράτ-
 τει, ταῦτα καὶ βέλτιστα εἶναι αὐτῷ καὶ συμφερώτατα, καὶ
 λόγον οὐδένα ἔχειν ἐναντιούμενον τοῖς αὐτῷ φαινόμενοις
 5 ἡδέσι· ὁ δὲ ἀκρατὴς λόγον ἔχει ὅς ἐναντιοῦται αὐτῷ, ἐφ'
 ἃ ἡ ἐπιθυμία ἀγει. πότερος δὲ εὐίατότερος, ὁ ἀκόλαστος ἢ
 ὁ ἀκρατὴς; οὕτω μὲν οὖν δόξειεν ἂν ἴσως οὐχ ὁ ἀκρατὴς·
 ὁ γὰρ ἀκόλαστος εὐίατότερος· εἰ γὰρ αὐτῷ λόγος ἐγγένοιτο

placer; por eso es más censurada, pues la incontinencia por placer parece estar acompañada de insolencia.

1202b 30

Ahora bien, ¿son lo mismo la continencia y la resistencia o no? La continencia, en efecto, se refiere a los placeres y el continente es el que domina los placeres; en cambio la resistencia se refiere a los dolores, pues el que resiste y soporta los dolores, ése es resistente.

35

A su vez, no son lo mismo la incontinencia y la blandura. En efecto, la blandura y el hombre blando consisten en no soportar las penas, pero no todas, sino las que forzosamente algún otro soportaría, mientras que el incontinente es el que no puede soportar los placeres, sino que es ablandado completamente y arrastrado por estos.

1203a

De nuevo, a su vez, hay uno llamado intemperante. Por tanto, ¿el intemperante es incontinente y el incontinente es el mismo, o no? El intemperante, en efecto, es tal que cree que las cosas que hace son las mejores y las más convenientes para sí mismo, y que no posee ninguna razón contraria a los placeres que se le manifiestan a sí mismo. En cambio, el incontinente posee una razón que es contraria en él a las cosas a las que le conduce el deseo.

5

Pero, ¿cual de los dos es de más fácil curación, el intemperante o el incontinente? Pues bien, así parecería quizá, que no es el incontinente. Pues el intemperante parecería de más fácil curación; pues si en él se engendrara la

ὁ διδάξων ὅτι φαῦλα, οὐκέτι πράξει· τῷ δὲ γε ἀκρατεῖ
 1203a 10 ὑπάρχει ὁ λόγος, καὶ ὅμως πράττει, ὥστ' αὖν ὁ τοιοῦτος
 δοξεῖεν ἀνάτος εἶναι. ἀλλὰ πότερος διάκειται χειρόν, ἢ
 μηδὲν ἀγαθόν τι ὑπάρχει, καὶ τὰ κατὰ ταῦτα; ἢ δῆλον
 ὅτι ἐκεῖνος, καὶ ὅσω γε ὁ τιμιώτερον, κακῶς διάκειται. ἔστι
 τοίνυν ὁ μὲν ἀκρατὴς ἀγαθὸν ἔχων τὸν λόγον ὀρθὸν ὄντα, ὁ
 15 δ' ἀκόλαστος οὐκ ἔχει. ἔτι ἔστιν ὁ λόγος ἐκάστω ἀρχή· τοῦ
 μὲν οὖν ἀκρατοῦς ἡ ἀρχὴ τιμιώτατον ἐν εὔ διάκειται, τοῦ
 δὲ ἀκόλαστου κακῶς, ὥστε χειρόν αὖν εἶναι ὁ ἀκόλαστος τοῦ
 ἀκρατοῦς. ἔτι ὥσπερ ἐπὶ τῆς θηριότητος ἢς ἐλέγομεν κακίας,
 οὐκ ἔστιν ἰδεῖν ἐν θηρίῳ ἕσαν ἀλλ' ἐν ἀνθρώπῳ· ἢ γὰρ θη-
 20 ριότης ἑνομά ἐστι τῆ ὑπερβαλλύστη κακίᾳ. διὰ τί; δι' ἕδεν
 ἢ ὅτι ἀρχὴ φαύλη ἐν θηρίῳ οὐκ ἔστιν· ἔστι δὲ ἡ ἀρχὴ ὁ
 λόγος. ἐπεὶ πότερος αὖν πλείω κακὰ ποιήσειεν, λέων ἢ Διο-
 νύσιος ἢ Φάλαρις ἢ Κλέαρρος ἢ τις τῶν τῶν μοχθηρῶν;
 ἢ δῆλον ὅτι οὗτοι; ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐνοῦσα φαύλη μεγάλη
 25 συμβάλλεται, ἐν δὲ θηρίῳ ὅλως οὐκ ἔστιν ἀρχή. ἐν μὲν ἔν

razón que enseña las cosas malas, ya no actuará. Pero en el incontinente, ciertamente, existe la razón, y sin embargo actúa, de manera que ese tal parecería ser incurable.

Pero, ¿cuál de los dos yace en peor condición, aquél para quien nada bueno existe y existen estos vicios? ¿No es evidente que él, al menos en cuanto yace en mala disposición lo que es más honorable? El incontinente es, entonces, el que posee bien su razón, siendo correcta, mientras que el intemperante, no posee.

15 Además la razón es principio de cada uno. Pues bien, el principio del incontinente, siendo lo más honorable, yace en buen estado, pero del intemperante, en mal estado, de manera que el intemperante será peor que el incontinente.

Además, es tal como en el caso del bestialismo, vicio del que decíamos que no es posible ver que esté en una bestia sino en un hombre; pues el bestialismo se aplica por el nombre al vicio excesivo. ¿Por qué? Por ninguna otra causa que porque en una bestia no hay principio malo. Ahora bien, el principio es la razón. Puesto que, ¿cuál de los dos haría mayores males, un león o Dionisio o Fálaris o Clearco o cualquiera de estos perversos?, ¿no es evidente que éstos? Pues el principio, estando dentro, contribuye con grandes males; sin embargo, en una bestia en general no hay principio. Pues bien, dentro del intemperante hay un

20

25

τῷ ἀκολάσῳ ἔνεσιν ἀρχὴ φαῦλη· ἧ γὰρ πράττει φαῦλα
 ὄντα καὶ ὁ λόγος σύμφησι ταῦτα καὶ δοκεῖ αὐτῷ ταῦτα
 δεῖν πράττειν, ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχὴ ἔνεσιν ἔχ' ὑγιᾶς· διὸ βελ-
 τίων ἂν δόξειεν εἶναι ὁ ἀκρατὴς τοῦ ἀκολάστου. ἔστι δὲ καὶ
 1203a 30 τῆς ἀκρασίας δύο εἶδη, ἡ μὲν προτρεπτικὴ τις καὶ ἀπρονοή-
 τος καὶ ἐξαίφνης γινομένη, οἷον, ὅταν ἰδῶμεν καλὴν γυ-
 ναῖκα, εὐθέως τι ἐπάθωμεν καὶ ἀπὸ τοῦ πάθους ὁρμὴ ἐγγέ-
 νητο πρὸς τὸ πράξαι τι ὧν ἴσως οὐ δεῖ· ἡ δ' ἑτέρα οἷον
 ἀσθενικὴ τις, ἡ μετὰ τοῦ λόγου οὔσα τοῦ ἀποτρέποντος.
 35 ἐκείνη μὲν οὖν οὐδ' ἂν λίαν δόξειεν εἶναι ψεκτὴ· καὶ γὰρ
 ἐν τοῖς σπουδαίοις ἡ τοιαυτὴ ἐγγίνεται, ἐν τοῖς θερμοῖς καὶ
 1203b εὐφυέσι· ἡ δὲ ἐν τοῖς ψυχροῖς καὶ μελαγχολικοῖς, οἱ δὲ
 τοιοῦτοι ψεκτοί. ἔτι τε ἔστι τῷ λόγῳ προλαβόντα μηθὲν
 παθεῖν, ὅτι ἤξει γυνὴ εὐπρόσωτος, δεῖ ἔν κατασχεῖν αὐτόν.
 τῷ δὲ τοιοῦτῳ λόγῳ προκαταλαβὼν ὁ ἐκ τῆς προσφάτου
 5 φαντασίας ἀκρατὴς ὑδὲ πείτεται ὑδὲ πράξει οὐδὲν αἰσχροῦ.
 ὁ δὲ τῷ λόγῳ μὲν εἰδὼς ὅτι οὐ δεῖ, πρὸς δὲ τὴν ἄδουλήν ἐν-
 διδούς καὶ καταμαλακίζόμενος, ὁ τοιοῦτος ψεκτότερος. ἔτε

1203a 30 τῆς ἀκρασίας δύο εἶδη, ἡ μὲν προτρεπτικὴ τις καὶ ἀπρονοή-
 τος καὶ ἐξαίφνης γινομένη, οἷον, ὅταν ἰδῶμεν καλὴν γυ-
 ναῖκα, εὐθέως τι ἐπάθωμεν καὶ ἀπὸ τοῦ πάθους ὁρμὴ ἐγγέ-
 νητο πρὸς τὸ πράξαι τι ὧν ἴσως οὐ δεῖ· ἡ δ' ἑτέρα οἷον ἀσθενικὴ
 τις, ἡ μετὰ τοῦ λόγου οὔσα τοῦ ἀποτρέποντος. 35 ἐκείνη μὲν οὖν
 οὐδ' ἂν λίαν δόξειεν εἶναι ψεκτὴ· καὶ γὰρ ἐν τοῖς σπουδαίοις ἡ
 τοιαυτὴ ἐγγίνεται, ἐν τοῖς θερμοῖς καὶ εὐφυέσι· ἡ δὲ ἐν τοῖς
 ψυχροῖς καὶ μελαγχολικοῖς, οἱ δὲ τοιοῦτοι ψεκτοί. ἔτι τε ἔστι τῷ
 λόγῳ προλαβόντα μηθὲν παθεῖν, ὅτι ἤξει γυνὴ εὐπρόσωτος,
 δεῖ ἔν κατασχεῖν αὐτόν. τῷ δὲ τοιοῦτῳ λόγῳ προκαταλαβὼν ὁ
 ἐκ τῆς προσφάτου φαντασίας ἀκρατὴς ὑδὲ πείτεται ὑδὲ πράξει
 οὐδὲν αἰσχροῦ. ὁ δὲ τῷ λόγῳ μὲν εἰδὼς ὅτι οὐ δεῖ, πρὸς δὲ τὴν
 ἄδουλήν ἐνδιδούς καὶ καταμαλακίζόμενος, ὁ τοιοῦτος ψεκτότερος.
 ἔτε

principio malo: pues en cuanto hace las cosas que son malas y la razón las confirma y le parece que conviene hacer estas cosas, el principio que está dentro de él no está sano; por eso parecería ser mejor el incontinente que el intemperante.

- 1203a 30 Por otra parte, hay también dos especies de incontinencia, una es como cierta incontinencia exhortativa⁸ e impremeditada y se produce repentinamente, por ejemplo, cuando vemos a una mujer bella, de inmediato padecemos algo y desde la pasión se producía el impulso de hacer algo de lo que quizá no conviene; la otra es como cierta incontinencia debilitante, la que se acompaña de la razón que disuade. Pues bien, aquella no parecería ser muy censurada. 35
- 1203b Pues la de tal clase también se engendra en los excelentes, en los calientes y en los de buena disposición natural. La otra, en cambio, se produce en los fríos y melancólicos, y tales hombres son censurados. Además, es posible también que, anticipándose con la razón, no padezca nada porque haya de llegar una mujer hermosa; por tanto, conviene que se someta a sí mismo. Anticipándose, pues, 5
- con tal clase de razón, el incontinente no creará ni hará nada vergonzoso a partir de su reciente fantasía. Ahora bien, el que sabe con su razón que no conviene, pero cede ante el placer y es por completo debilitado, ese tal es más

⁸ De conformidad con *Loeh...*, no es *πρωφαντικὴ* es decir, exhortativa, persuasiva, sino *πρωμικτὴ*, o sea, precipitada (*Op. cit.*, p. 606), tal como en *Et. nic.*, 1150b 20 y 25.

- γὰρ ὁ σπουδαῖος εὐδέποτε οὕτω γένοιτ' ἂν ἀκρατής, ὃ τε
 λόγος προκαταλαβὼν οὐκ ἂν ἰάσαιτο· ἡγεμιῶν γὰρ οὗτος
 1203b 10 ἐν αὐτῷ ὑπάρχει, ᾧ οὔτε πειθαρχεῖ, ἀλλὰ τῇ ἡδονῇ ἐνδί-
 δωσι, καὶ καταμαλακίζεται καὶ ἔξασθενεῖ πως. πότερον
 δ' ὁ σώφρων ἐγκρατής ἐστιν, ἠπερήθη μὲν ἐν τοῖς ἐπάνω,
 νῦν δὲ λέγωμεν. ἔστι γὰρ ὁ σώφρων καὶ ἐγκρατής· ὁ γὰρ
 ἐγκρατής ἐστιν οὐ μόνον ὁ ἐπιθυμιῶν ἐνουσῶν ταύτας κατέ-
 15 χων διὰ τὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ ὁ τοιοῦτος ἂν εἴς τις καὶ μὴ
 ἐνουσῶν ἐπιθυμιῶν τοιοῦτος εἶναι εἴς τις εἰ ἐγγενέσθαι κατέχειν.
 ἔστι δὲ σώφρων ὁ μὴ ἔχων ἐπιθυμίας φαύλας τὸν τε λόγον
 τὸν περὶ ταῦτα ἑρβόν, ὁ δ' ἐγκρατής ὁ ἐπιθυμίας ἔχων
 φαύλας, τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ ταῦτα ἑρβόν, ὡς' ἀκόλα-
 20 θῆσει τῷ σώφρονι ὁ ἐγκρατής, καὶ ἔσται σώφρων· ὁ μὲν
 γὰρ σώφρων ἔχει πάσχων, ὁ δ' ἐγκρατής ὁ πάσχων καὶ
 ταύτων κρατῶν ἢ εἴς τις ἂν πάσχειν. εὐδέτερον δὲ τοῦτων
 τῷ σώφρονι ὑπάρχει· διὸ οὐκ ἔστιν ὁ ἐγκρατής σώφρων.
 πότερον δὲ ὁ ἀκόλαστος ἀκρατής ἐστιν, ἢ ὁ ἀκρατής ἀκόλα-
 25 στος; ἢ εὐδέτερον; ἕτερος ἀκίλευβος; ὁ μὲν γὰρ ἀκρατής ἐστιν
 οὗ ὁ λόγος τοῖς πάθει μάχεται, ὁ δ' ἀκόλαστος ἐ τοιούτος,
 ἀλλ' ὁ τῷ πράττειν τὰ φαύλα ἅμα τὸν λόγον σύμφηρον
 ἔχων. οὔτε δὴ ὁ ἀκόλαστος εἴς τις ὁ ἀκρατής, οὐδ' ὁ ἀκρατής

censurado. Pues el hombre excelente nunca podría llegar a ser incontinente de esta manera, y no podría ser curado aunque la razón le hubiera anticipado.

1203b 10 Pues dentro de él existe aquella que lo conduce, y a la que no obedece, antes bien cede al placer, y en cierto modo se ablanda y debilita por completo.

Se planteaba como aporía líneas arriba si el templado es continente; pues bien, digámoslo ahora. En efecto, el templado es también continente, pues el continente no sólo es el que teniendo deseos dentro de él los domina a causa de la razón, sino también el de tal clase que aun no teniendo deseos dentro de él es tal que si llegaran a engendrarse los dominaría. Pero es templado el que no posee deseos malos y su razón es recta con respecto a éstos; el continente, en cambio, es el que posee deseos malos y su razón recta con respecto a éstos, de manera que el continente acompañará al templado y será templado. El templado, en efecto, es el que no padece, y el continente el que padece y los domina o el que puede padecerlos. Sin embargo, ninguna de estas dos cosas existen en el templado; por eso, el continente no es templado.

Ahora bien, ¿el intemperante es incontinente o el incontinente, intemperante? 25 ¿o no se acompañan el uno al otro? El incontinente, en efecto, es aquél cuya razón lucha contra sus pasiones, pero el intemperante no es de tal clase; sino el que posee su razón concordando al mismo tiempo con la realización de las cosas malas. Por tanto, ni el intemperante es como el incontinente ni el

- οἷος ὁ ἀκόλαστος. ἔτι δὲ καὶ φαυλότερος ὁ ἀκόλαστος τοῦ
 1203b 30 ἀκρατοῦς. δυσιατότερα γὰρ τὰ φυσικὰ τῶν ἐξ ἔθους γινο-
 μένων· καὶ γὰρ τὸ ἔθος διὰ τοῦτο δοκεῖ ἰσχυρὸν εἶναι, ὅτι
 εἰς φύσιν καθίστησιν. ὁ μὲν οὖν ἀκόλαστος αὐτὸς τοιοῦτός
 ἐστὶν οἷος φαῦλος τις τῇ φύσει εἶναι· διὰ τοῦτο καὶ ἀπὸ
 35 τοῦτου ὁ λόγος φαῦλος ἐν αὐτῷ ἐστίν. ἀλλ' ἢ καὶ ὁ ἀκρατὴς
 οὕτως· οὐ γὰρ ἔτι αὐτὸς τοιοῦτός ἐστιν, ὁ λόγος οὐ σπου-
 1204a 40 τοιούτος ἦν οἷος ὁ φαῦλος. ὁ μὲν ἄρα ἀκρατὴς ἔθει ἔοικε
 φαῦλος εἶναι, ὁ δὲ ἀκόλαστος φύσει. δυσιατότερος δ' ὁ
 ἀκόλαστος· τὸ μὲν γὰρ ἔθος ἄλλω ἔθει ἐγκράτεια, ἡ δὲ φύ-
 5 σις ὕδενι ἐγκράτεια. πότερον δ' ἐπεὶ περ ἐστὶν ὁ ἀκρατὴς τοιοῦ-
 5 τος οἷος εἰδέναι καὶ μὴ διεψεῦσθαι τῷ λόγῳ, ἐστὶ δὲ καὶ ὁ
 φρόνιμος τοιοῦτος ὁ τῷ λόγῳ τῷ ἔρθῳ ἔκαστα θεωρῶν, πότε-
 ρον ἐνδέχεται τὸν φρόνιμον ἀκρατῆ εἶναι, ἢ ὅτι ἀπερῆσαι γὰρ
 αἱ τις τὰ εἰρημένα· ἐὰν δὲ παρακολυθήσῃμεν τοῖς ἐμπροσθεν
 εἰρημένοις, ἢ καὶ εἶναι ὁ φρόνιμος ἀκρατὴς. ἔφαμεν γὰρ τὸν
 10 φρόνιμον εἶναι ὕψι ἢ ὁ ἔρθος λόγος μόνον ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι
 καὶ τὸ πράττειν τὰ κατὰ τὸν λόγον φαινόμενα βέλτεστα. εἰ

1203b 30 incontinente como el intemperante. Pero, además, el intemperante es incluso peor que el incontinente, pues son más difíciles de curar las cosas naturales que las que se producen por costumbre; pues también por esta razón la costumbre parece ser vigorosa, porque se constituye en naturaleza. Pues bien, el intemperante mismo es tal como ser cierto malo por naturaleza. Por esto y a partir de esto la razón dentro de él es mala. Sin embargo, el incontinente no es

35 así; pues no porque él mismo sea de tal clase, su razón no es excelente; pues sería necesario que ella misma fuera mala si el por naturaleza fuera tal cual es el

1204a hombre malo. Por consiguiente, mientras que el incontinente parece ser malo por costumbre, el intemperante lo es por naturaleza. Ahora bien, el intemperante es de más difícil curación; la costumbre, en efecto, se aniquila con otra costumbre, en cambio la naturaleza con nada se aniquila.

Pero, puesto que en verdad el incontinente es de tal condición que sabe y no se

5 engaña por completo con su razón, y tal también es el prudente, el que contempla cada cosa con su recta razón, ¿se admite que el prudente sea incontinente o no? Pues alguien podría plantear las aporías dichas. Pues bien, si hemos de ser consecuentes con las cosas anteriormente dichas, el prudente no será incontinente. Pues afirmábamos que el prudente es no aquel en quien tan

10 sólo existe la recta razón, sino aquel en quien también existe el realizar las cosas que se manifiestan las mejores según su razón. Ahora bien, si el prudente hace

δὲ πράττει τὰ βέλτιστα ὁ φρόνιμος, ἔθ' ἂν ἀκρατὴς εἴη ὁ φρόνιμος, ἀλλ' ὁ ταιεῦτος δεινὸς μὲν ἐστίν. διηρημέβα γὰρ ἐν τοῖς ἐπάνω τὸν τε δεινὸν καὶ τὸν φρόνιμον ὡς ἐτέρων ἄν-
 1204a 19των· περὶ μὲν γὰρ ταῦτά, ἀλλ' ὁ μὲν πρακτικὸς περὶ ἃ δεῖ, ὁ δ' οὐ πρακτικὸς. τὸν οὖν δεινὸν ἀκρατῆ ἐνδέχεται εἶναι (οὐ γὰρ πρακτικὸς περὶ ἃ καὶ δεινός), τὸν φρόνιμον δ' οὐκ ἐνδέχεται ἀκρατῆ εἶναι.

Μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον ἂν εἴη περὶ ἡδονῆς, ἐπειδὴ περ 7.
 20 ὑπὲρ εὐδαιμονίας ἐστὶν ὁ λόγος, τὴν δ' εὐδαιμονίαν οἰονται πάντες ἧτοι ἡδονὴν εἶναι καὶ τὸ ἡδέως ζῆν, ἢ οὐκ ἄνευ γε ἡδονῆς. οἱ δὲ καὶ τῇ ἡδονῇ δυσχεραίνοντες καὶ οὐκ οἰόμενοι δεῖν τὴν ἡδονὴν ἐναριθμῆσθαι τοῖς ἀγαθοῖς, ἀλλὰ τό γε ἄλυπον προσθέασιν· ἐγγὺς οὖν τὸ ἀλύπως τῆς ἡδονῆς ἐστίν.
 25 διόπερ λεκτέον ὑπὲρ ἡδονῆς, οὐ μόνον δὲ διότι καὶ εἰ ἄλλοι οἰονται δεῖν, ἀλλὰ δὴ ἀναγκαῖον ἡμῶν ἐστὶ λέγειν ὑπὲρ ἡδονῆς· ἐπειδὴ γὰρ ὑπὲρ εὐδαιμονίας ἡμῶν ἐστὶν ὁ λόγος, τὴν δ' εὐδαιμονίαν διαρρίκαμεν καὶ φραμὲν εἶναι ἀρετῆς ἐνέργειαν ἐν βίῳ τελείῳ, ἢ δ' ἀρετῆ ἐστὶ περὶ ἡδονῆν καὶ λύπην,
 30 ὑπὲρ ἡδονῆς ἂν εἴη ἀναγκαῖον εἰπεῖν, ἐπειδὴ περ οὐκ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ἄνευ ἡδονῆς.

las cosas mejores, el prudente no será incontinente, pero el de tal condición sí es astuto, pues hemos definido líneas arriba tanto al astuto como al prudente, en la idea de que son diferentes: se refieren, en efecto, a las mismas cosas, pero uno es activo en las cosas que conviene, el otro, en cambio, no es activo. Por tanto, se admite que el astuto sea incontinente (pues no es activo con respecto a las cosas en que es también astuto), en cambio no se admite que el prudente sea incontinente.

7. En seguida, habría que hablar acerca del placer, puesto que en verdad nuestro estudio se refiere a la felicidad, y todos creen que la felicidad o es placer y vivir placenteramente, o al menos vivir no sin placer: incluso los que sienten desagrado con el placer, y no creen que al placer deba contársele entre los bienes, sino que proponen el carecer de dolor. El carecer de dolor, por tanto, está cerca del placer.

Por eso en verdad hay que hablar acerca del placer, pero no sólo porque los demás también creen que es preciso, sino que es necesario que hablemos acerca del placer. En efecto, puesto que nuestro estudio se refiere a la felicidad, y tenemos definida la felicidad y afirmamos que es una actividad de la virtud en una vida perfecta, y la virtud se refiere al placer y al dolor, será necesario hablar acerca del placer, puesto que en verdad la felicidad no existe sin placer.

πρῶτον μὲν εὖν εἴπωμεν ἄ τινες
 λέγοντες οὐκ εἶονται δεῖν τὴν ἡδονὴν ὡς ἐν ἀγαθοῦ μέρει
 λαμβάνειν. πρῶτον μὲν γὰρ φασιν εἶναι τὴν ἡδονὴν γένε-
 σιν, τὴν δὲ γένεσιν ἀτελές τι, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδέποτε τὴν
 1204a 35 τῷ ἀτελοῦς χώραν ἔχειν. δεύτερον δ' ὅτι εἰσὶ τινες φαῦλαι
 ἡδοναί, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐδέποτ' ἐν φαυλότητι εἶναι. πάλιν
 ὅτι ἐν πᾶσιν ἐγγίνεται· καὶ γὰρ ἐν τῷ φαύλῳ καὶ ἐν τῷ
 1204b ἀμιγῆς ἐστι τοῖς φαύλοισ καὶ οὐ πολύκοινον. καὶ ἔτι οὐ
 κράτιστον ἡδονή, τὸ δ' ἀγαθὸν κράτιστον. καὶ ὅτι ἐμπόδιον
 τοῦ πράττειν τὰ καλὰ, τὸ δὲ κωλυτικὸν τῶν καλῶν ἐκ ἀν-
 εἴη ἀγαθόν. πρῶτον μὲν ἔν πρὸς τὸ πρῶτον ἀν εἴη λεκτέον,
 5 πρὸς τὴν γένεσιν, καὶ πειρατέον τὸν λόγον τοῦτον λύειν διὰ
 τὸ μὴ ἀληθῆ εἶναι. ἐστι γὰρ πρῶτον μὲν οὐ πᾶσα ἡδονὴ
 γένεσις. ἢ γὰρ ἀπὸ τῷ θεωρεῖν ἡδονὴ γνωσμένη οὐκ ἐστὶ γέ-
 νεσις, οὐδ' ἢ ἀπὸ τοῦ ἀκούσθαι καὶ ὁσφρανεῖναι. οὐ γὰρ
 ἐξ ἐνδεΐας γνωσμένκ, ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, εἶον ἐκ τῷ φα-
 10 γεῖν ἢ πιεῖν. αὐται μὲν γὰρ ἐξ ἐνδεΐας καὶ ὑπερβολῆς γί-
 νονται, τῷ ἢ τὴν ἐνδεΐαν ἀναπληροῦσθαι ἢ τῆς ὑπερβολῆς
 ἀφαιρεῖσθαι· διὸ γένεσις δοκεῖ εἶναι. ἢ δ' ἐνδεΐα καὶ ἢ
 ὑπερβολὴ λύπη. λύπη εὖν ἐνταῦθα ἐνθα ἡδονῆς γένεσις.

Pues bien, en primer lugar digamos aquellas cosas por las que algunos dicen que no creen que el placer deba ser considerado como una parte de lo bueno.

1204a 35 En primer lugar, en efecto, afirman que el placer es generación, que la generación es algo imperfecto, y que el bien jamás tiene el lugar de lo imperfecto. En segundo lugar, que algunos placeres son malos, y que el bien jamás existe dentro de la maldad. A su vez, que se engendra en todos, pues tiene lugar tanto en el malo como en el excelente, tanto en una bestia como en un
1204b animal doméstico; y el bien no se mezcla con los malos y no es común a muchos. También, que el placer no es lo más poderoso, mientras que el bien es lo más poderoso. También, que es impedimento para realizar las cosas bellas, y lo que obtaculiza las cosas bellas no será un bien.

Pues bien, en primer lugar, será preciso hablar en relación con lo primero, en
5 relación con la generación, e intentar resolver este razonamiento por no ser verdadero. Pues, en primer lugar, no todo placer es generación, pues el placer que se produce a partir de la contemplación no es generación, ni el que procede de la audición ni el de la percepción olfativa. Pues no se produce a partir de una deficiencia, tal como en los demás casos, como sucede por comer o beber. Estos
10 placeres, en efecto, se producen por deficiencia o por exceso; ya sea por satisfacer la deficiencia o por separarse del exceso; por eso parece ser generación. Ahora bien, la deficiencia y el exceso son dolor. Por tanto, aquí hay

ἐπὶ δέ γε τοῦ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι καὶ ἐσφραγῆναι οὐκ ἔστι
 1204b15 προλυπηθῆναι· οὐδεὶς γὰρ ἠδόμενος τῷ ἔραν ἢ τῷ ἐσφρα-
 γεσθαι προελυπήθη. ἐμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς διανοίας ἔστι
 θεωροῦντά τι ἡδεσθαι ἀνευ τοῦ προλυπηθῆναι, ὥστ' εἴη ἂν
 τις ἠδονὴ ἢ ἕκ ἑστὶ γένεσις. εἰ ἔν ἢ μὲν ἠδονή, ὡς ὁ λόγος
 αὐτῶν ἔφη, διὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθὸν ἔστι γένεσις, ἔστι δέ τις
 20 ἠδονὴ ἢ οὐκ ἔστι γένεσις, αὕτη ἂν εἴη ἀγαθόν. τὸ δ' ἔλον
 οὐκ ἔστιν οὐδεμίᾳ ἠδονὴ γένεσις· οὐδὲ γὰρ αὐται αἰ ἀπὸ
 τοῦ φαγεῖν καὶ πιεῖν ἠδοναὶ οὐκ εἰσὶ γένεσις, ἀλλὰ δια-
 μαρτάνουσιν οἱ ταύτας φάσκοντες εἶναι τὰς ἠδονὰς γένεσις.
 εἰσὶν γάρ, ἐπειδὴ τῆς προσφορᾶς γινωσκόμενα γίνεται ἠδονή,
 25 διὰ τοῦτο γένεσιν εἶναι· ἔστι δ' ἔ. ἐπειδὴ γὰρ ἔστι τῆς ψυ-
 χῆς τι μέρος ᾧ ἠδόμεθα ἅμα τῇ προσφορᾷ ὧν ἐπιμέν ἐν-
 δεεῖς, τοῦτο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς ἐνεργεῖ καὶ κινεῖται, ἢ οὐ
 κίνησις αὐτοῦ καὶ ἡ ἐνεργεῖα ἔστιν ἠδονή· διὰ δὲ τὸ ἅμα
 τῇ προσφορᾷ ἐκεῖνο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς ἐνεργεῖν, ἢ διὰ
 30 τὴν αὐτοῦ ἐνεργεῖαν, εἰσὶναι γένεσιν εἶναι τὴν ἠδονὴν τῷ
 τὴν προσφορὰν ὀκλίαν εἶναι, τὸ δὲ τῆς ψυχῆς μέρος ἄδη-
 λον. ὅμοιον οὖν εἰ τις τὸν ἄνθρωπον εἰσεται εἶναι σῶμα, ἔτι
 τοῦτο μὲν αἰσθητόν ἐστιν, ἢ δὲ ψυχὴ αὐ· ἔστι δέ γε καὶ ἡ

dolor, donde hay generación de placer. Sin embargo, en el caso de la visión, de la audición y de la percepción olfativa no hay precedencia de dolor; pues nadie que
1204b 15 haya sentido placer por ver o por oler padece antes dolor. Y de manera semejante también en el caso del pensamiento es posible que el que contempla algo sienta placer sin que haya padece antes dolor, de manera que habrá una especie de placer que no es generación. Por tanto, si el placer, como el razonamiento de ellos afirmaba, por esa razón no es un bien, porque es
20 generación, pero hay cierto placer que no es generación, éste será un bien. Sin embargo, en general ningún placer es generación; pues tampoco estos placeres que proceden del comer o del beber son generaciones, sino que erran los que afirman que estos placeres son generaciones. Pues creen que, puesto que el placer se produce cuando se produce la ingestión, por esa razón es generación;
25 pero no es así. En efecto, puesto que hay una parte del alma con la que sentimos placer simultáneamente a la ingestión de las cosas de las que estamos deficientes, esta parte del alma está en actividad y se mueve, y su movimiento y su actividad es placer. Por tanto, a causa de que esa parte del alma está en actividad de manera simultánea a la ingestión o a causa de su misma actividad,
30 creen que el placer es generación, por ser evidente la ingestión, pero no evidente esa parte del alma. Por tanto, es semejante a que alguien crea que el hombre es cuerpo, porque esto ciertamente es perceptible, mientras que el

- ψυχῆ. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τούτου· ἔστι γὰρ μέρϊόν τι τῆς
 1204b 35 ψυχῆς ᾧ ἡδόμεθα, ὃ ἅμα τῇ προσφορᾷ ἐνεργεῖ· διὸ οὐκ
 ἔστιν οὐδεμία ἡδονὴ γένεσις. καὶ ἀποκατάστασις δὲ, φανόν,
 εἰς φύσιν αἰσθητή. καὶ γὰρ μὴ ἀποκαθισταμένοις εἰς φύσιν
 1205a ἔστιν ἡδονή. τὸ γὰρ ἀποκαθίστασθαι ἔστι τὸ τοῦ ἐνδεοῦς τῆ
 φύσει, τάτι τὴν ἀναπλήρωσιν γενέσθαι· ἔστι δὲ, ὡς φημέν,
 μὴ ὄντα ἐνδεᾶ ἡδεσθαι. ἢ μὲν γὰρ ἐνδεᾶ λύπη, αὐτοῦ δὲ
 λύπης καὶ πρὸ λύπης φημέν ἡδεσθαι, ἀπ' οὐκ ἂν εἴη ἢ
 ἡδονὴ ἀποκατάστασις τῷ ἐνδεᾷ· ἐνδεᾶ γὰρ ἐπὶ τῶν τοιούτων
 5 ἡδονῶν οὐδέν. ὥστε εἰ δέ τι μὲν γένεσις ἢ ἡδονὴ οὐκ ἀγαθὸν
 ἔδδεικται εἶναι, οὐκ ἔστι δὲ οὐδεμία ἡδονὴ γένεσις, ἀγαθὸν ἂν
 εἴη ἢ ἡδονή. ἀλλὰ μετὰ τούτου οὐ πάντα, φησὶν, ἡδονὴ
 ἀγαθόν. συνίθει δ' ἂν τις καὶ ὅτις τούτοις οὕτως. ἐπεὶ γὰρ
 τὰγαθὸν φημεν ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις λέγεσθαι (καὶ
 10 γὰρ ἐν οὐσίᾳ καὶ ἐν τῇ πρὸς τι καὶ ποσῶ καὶ πότῃ καὶ
 ὄλῳ ἐν ἀπάσαις), ἦτοι γ' ἐκεῖνο φημερὸν· κατὰ πάσας
 γὰρ ἀγαθοῦ ἐνεργείας ἡδονὴ τις ἀκολουθεῖ. ὥσ' ἐπειδὴ τὸ
 ἀγαθὸν ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, καὶ ἡδονὴ ἂν εἴη ἀγα-

alma no lo es. Sin embargo, ciertamente el alma también existe. Y de manera semejante también ocurre en este caso; pues hay una parte del alma con la que sentimos placer, la cual está en actividad simultáneamente a la ingestión. Por eso ningún placer es generación.

Pero, afirman, también es una restauración hacia la naturaleza sensible. Pues incluso en los que no se encuentran restaurándose hacia la naturaleza hay placer, pues el restaurarse es el que se produzca la satisfacción de esta deficiencia por naturaleza; pero es posible, como afirmamos, que aun sin que esté en deficiencia sienta placer. La deficiencia, en efecto, es dolor; y afirmamos que se siente placer sin dolor y sin precedencia del dolor, de manera que el placer no será restauración de la deficiencia, pues en tal clase de placeres no hay ninguna deficiencia. De manera que si porque el placer era generación no parecía ser un bien, pero ningún placer es generación, el placer será un bien.

Sin embargo, en seguida, afirma, no todo placer es un bien. Pero uno podría observar también en torno a esto de la siguiente manera: en efecto, puesto que afirmamos que el bien se predica en todas las categorías (en la sustancia, en el "en relación con algo", en el "cuánto", en el "cuándo" y, en general, en todas), aquello sin duda ya resulta manifiesto. Pues a todas las actividades del bien acompaña cierto placer. De manera que, puesto que el bien existe en todas las categorías, también el placer será un bien. De manera que, puesto que en estos

θόν. ὥστ' ἐπειδὴ ἐν τούτοις μὲν τὰγαθὰ καὶ ἡδονή, ἡ δ'
 1205a 15 ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν ἡδονὴ ἡδονή, ἀγαθὸν ἂν εἴη πᾶσα ἡδονή.
 ἅμα δὲ δῆλον ἐκ τούτου ὅτι καὶ διάφοροι τῷ εἶδει αἱ ἡδοναὶ
 εἰσιν· διάφοροι γὰρ καὶ αἱ κατηγορίαι, ἐν αἷς ἐστὶν ἡδονή.
 οὐ γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν ἔχει, οἷον τῆς γραμματι-
 20 ματικῆς ἢ ἄλλης ἡσινουσῶν. εἴαν γὰρ ἔχη Λάμπρος τὴν γραμ-
 ματικὴν, ὁμοίως διακείσεται ὑπὸ τῆς γραμματικῆς ταύτης
 [γραμματικῆς] ἄλλω ὅπως ἔχοντι γραμματικὴν, οὐ δύο
 εἰσὶ διάφοροι αἱ γραμματικαὶ ἢ τ' ἐν Λάμπρῳ καὶ ἐν
 'Ιλεῖ. ἀλλ' ἐπὶ τῆς ἡδονῆς ἔχ' ἕτως· ἡ γὰρ ἀπὸ τῆς μέθης
 ἡδονὴ καὶ ἡ ἀπὸ τοῦ συγγίνεσθαι οὐχ ὁμοίως διατίθεσται,
 25 διὰ διάφοροι τῷ εἶδει δέξαιεν ἂν εἶναι αἱ ἡδοναί. ἀλλὰ δὴ
 καὶ διότι φαῦλαι εἰσιν ἡδοναὶ τινες, καὶ διὰ τούτου ἐκ ἐδόκει
 ἡ ἡδονὴ αὐτοῖς ἀγαθὸν εἶναι. τὸ δὴ τοιοῦτον καὶ ἡ τοιαύτη
 κρίσις οὐκ ἴδιός ἐστιν ἡδονῆς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ φύσεως καὶ
 ἐπιστήμης. ἔτι γὰρ καὶ φύσις φαῦλη, οἷον ἡ τῶν σκυλῆ-
 30 κων καὶ ἡ τῶν κυνθάρων καὶ ὅλων ἡ τῶν ἀπίμων ζώων,
 ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο ἡ φύσις τῶν φαύλων. ὁμοίως δ' εἰσὶ
 καὶ ἐπιστήμαι φαῦλαι, οἷον αἱ βάνανσοι, ἀλλ' ὁμως οὐ
 διὰ τοῦτο φαῦλον ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ἀγαθὸν τῷ γένει καὶ
 ἐπιστήμη καὶ φύσις. ὥσπερ γὰρ ὁδ' ἀνοδριαντοποῖον θεωρεῖν

casos los bienes son también placer, y el placer que procede de los bienes es placer, todo placer será un bien.

1205a 15

Al mismo tiempo, será evidente por la siguiente razón que los placeres son diferentes por su especie, pues las categorías en las cuales hay placer también son diferentes. Pues no sucede como en el caso de las ciencias, como en la

20

gramática o en cualquier otra. Pues, si Lampro posee la gramática, yacerá bajo esta misma gramática de manera semejante a cualquier otro que posea la ciencia gramatical; las ciencias gramaticales, tanto la que existe en Lampro como la que existe en Ileo, no son dos diferentes. Sin embargo, en el caso del placer, no es así; pues el placer que deriva de la embriaguez y el que deriva del

acompañarse no disponen de manera semejante, por eso los placeres parecerían ser diferentes por su especie.

25

Sin embargo, porque algunos placeres son malos, también por esa razón el placer no parecía ser para ellos un bien. Tal cosa y tal juicio, por tanto, no son propios del placer, antes ocurre también en la naturaleza y en la ciencia. Pues

30

hay también naturaleza mala, como la de los gusanos, la de los escarabajos y en general la de los animales viles, pero no por eso la naturaleza es propia de las cosas malas. De manera semejante, hay también ciencias malas, como las mecánicas, sin embargo, no por eso la ciencia es mala, sino que por su género tanto ciencia como naturaleza son un bien. Pues tal como no conviene

- 1205a 35 δεῖ πόλις τις ἐστὶν ἐξ ὧν ἀπέτυχε καὶ κακῶς εἰργάσατο,
 ἀλλ' ἐξ ὧν εὐ, οὕτως οὐδ' ἐπισημὴν οὐδὲ φύσιν ἕδὲ ἄλλο
 ἕδὲν ποτεν τί ἐσιν ἐκ τῶν φαύλων, ἀλλ' ἐκ τῶν σπουδαίων.
- 1205b ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ἡδονὴ τῶν γένει ἀγαθόν ἐστιν, ἐπεὶ ὅτι γ'
 εἰσι φαῦλαι ἡδοναί, οὐδ' ἡμᾶς λανθάνει. ἐπεὶ γὰρ καὶ
 φύσεις τῶν ζῴων εἰσι διάφοροι, οἶον καὶ φαύλη καὶ σπου-
 दाία, οἶον ἢ μὲν ἀνθρώπου σπουδαία ἢ δὲ λύκου ἢ τινος ἄλλου
 5 θηρίου φαύλη, ὁμοίως δ' ἑτέρα φύσις ἵππου καὶ ἀνθρώπου
 καὶ ὄνου καὶ κυνός· ἡ δὲ ἡδονὴ ἐστὶ καταστάσις ἐκ τῆ παρὰ
 φύσιν εἰς φύσιν ἐκάστῳ τῆν αὐτοῦ, ὥστε τῆτ' αὖ εἴη ἡδιστὸν
 τῆ γε φαύλης φύσει, φαύλη ἡδονή. οὐ γὰρ ἐστὶ ταύτῳ
 ἵππῳ καὶ ἀνθρώπῳ, ὁμοίως ἕδὲ τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ἐπεὶ περ
 10 αἱ φύσεις διάφοροι, καὶ αἱ ἡδοναὶ διάφοροι. ἡ γὰρ ἡδονὴ
 ἦν ἀποκατάστασις, καὶ ἡ ἀποκατάστασις, φασίν, εἰς φύσιν
 καθίστη, ὥστε τῆς μὲν φαύλης φύσεως ἡ κατάστασις φαύλη,
 τῆς δὲ σπουδαίας σπουδαία. ἀλλ' οἱ φάσκοντες εἶναι τῆν
 ἡδονὴν ἢ σπουδαίαν, πεπόνθασιν οἶον οἱ μὴ εἰδότες τὸ νέκταρ

1205a 35 contemplar de qué clase sea un escultor por aquellas obras en que erró e hizo mal, sino por las que hizo bien, así tampoco conviene contemplar de qué clase sea la ciencia ni la naturaleza ni ningún otro ser por sus obras malas, sino por las excelentes. Pues bien, de manera semejante también el placer por su género es bueno, puesto que tampoco nos pasa inadvertido que, sin duda, hay placeres malos. En efecto, puesto que también las naturalezas de los animales son diferentes, por ejemplo, tanto la mala como la excelente, la de un hombre, por ejemplo, excelente, y la de un lobo e la de alguna otra bestia, mala; y de manera
 5 semejante es diferente la naturaleza de un caballo, de un hombre, de un asno y de un perro; y el placer es una conversión desde lo que es contra naturaleza hacia la naturaleza, para cada uno hacia su naturaleza propia, de manera que esto será lo más placentero, al menos para la naturaleza mala, un placer malo. Pues no es lo mismo para un caballo y para un hombre, ni, de manera semejante, para los demás, sino que, puesto que en verdad las naturalezas son
 10 diferentes, también los placeres son diferentes. Pues el placer era una restauración, y la restauración, afirman, convierte hacia la naturaleza, de manera que la conversión de la naturaleza mala será mala y la de la excelente, excelente.

Sin embargo, los que afirman que el placer no es excelente, tienen el mismo padecimiento que los que por no conocer el néctar creen que los dioses beben

1205b 15 οἶονταί τούς θεούς οὖν πίνειν καὶ ἐκ εἶναι τοῦτε ἡδίου ὕδεν.
 τοῦτο δὲ πάσχει διὰ τὴν ἀγνοίαν. οἷς ὅμοιον πεπόνθησιν
 οἱ πάσας τὰς ἡδονὰς γενέσεις φράττοντες εἶναι καὶ ἐκ ἀγα-
 θόν· διὰ γὰρ τὸ μὴ εἰδέναι ἄλλως ἡδονὰς ἀλλ' ἢ τὰς σω-
 ματικὰς, ταύτας τε ὄραν γενέσεις τε ἕστας καὶ ὑ σπαδαίας,
 20 ὅλως οὐκ οἶονταί εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν. ἐπεὶ δ' οὖν ἐστὶν
 ἡ ἡδονὴ καὶ καθισταμένης τῆς φύσεως καὶ καθεστηκυίας, οὖν
 καθισταμένης μὲν αἰ ἐξ ἐκείας ἀναπληρώσεις, καθεστηκυίας
 δὲ αἰ ἀπὸ τῆς ὄψεως καὶ τῆς ἀκοῆς καὶ τῶν τοιούτων ἕσαι,
 βελτίως ἂν εἴησαν αἰ καθεστηκυίας τῆς φύσεως ἐνέργεια· αἰ
 25 γὰρ ἡδοναὶ κατ' ἀμφοτέρως λεγόμεναι τὸς τρόπος ἐνέργειαί
 εἰσιν, ὥστε ὁῦλον ὅτι αἰ ἀπὸ τῆς ὄψεως ἡδοναὶ καὶ τῆς
 ἀκοῆς καὶ τοῦ διανοεῖσθαι βελτίως ἂν εἴησαν, ἐπεὶ αἰ γε
 σωματικαὶ ἐξ ἀναπληρώσεως. ἔτι καὶ τοῦτο ἐλέγχετο, ὅτι
 οὐκ ἀγαθόν· τὸ γὰρ ἐν πᾶσιν εἶναι καὶ πᾶσι κοινὸν οὐκ
 30 ἀγαθόν. τὸ δ' ἡ τοιούτων ἐπὶ φιλοσίμω μᾶλλον καὶ φιλοτι-
 μίας εἰκελὴν ἔστι· ὁ γὰρ φιλοσίμω ἔστιν ὁ μόνος βελλόμενος
 ἔχειν καὶ τῶ τοιούτω τῶν ἄλλων ὑπερέχειν. καὶ τὴν ἡδονὴν
 οὖν, εἰ μᾶλλον ἀγαθόν εἶναι, τοιούτων δεῖν εἶναι. ἢ οὐ,
 ἀλλὰ καὶ τὴν κατ' ἐξ ἑαυτοῦ ἀγαθόν εἶναι, ἔτι
 35 πάντα τοῦτου ἐφίεται· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ πάντα πέφυκεν

1205b 15 vino y que no hay nada más placentero que esto. Ahora bien, a causa de su
ignorancia padecen esto. Tienen padecimiento semejante a éstos los que
afirman que todos los placeres son generaciones y no un bien; pues, por no
conocer otros placeres más que los corporales, y ver que éstos son tanto
20 generaciones como no excelentes, en general no creen que el placer sea bueno.
Por tanto, puesto que el placer tiene lugar tanto estando en restauración la
naturaleza como ya restaurada (estando en restauración, por ejemplo, son las
satisfacciones que proceden de una deficiencia y, ya restaurada, son, por
ejemplo, las que proceden de la vista, del oído y de las cosas semejantes), serán
mejores las actividades que se producen habiéndose ya restaurado la
25 naturaleza. Pues los placeres son llamados actividades en ambos sentidos, de
manera que es evidente que los mejores serán los placeres que proceden de la
vista, del oído y del pensamiento, puesto que, sin duda, los corporales proceden
de una satisfacción.
Además, también se decía esto, que no es un bien; pues lo que existe en todos y
30 es común a todos no es un bien. Tal cosa, por tanto, existe más en el ambicioso
y es propia de la ambición, pues el ambicioso es el que anhela poseer él solo y
ser en tal cosa superior a los demás. Y que el placer, por tanto, si está a punto de
ser el bien, debe ser tal cosa. ¿O no es así? sino que incluso por esta razón lo
35 contrario pareciera ser un bien, porque todas las cosas tienden hacia éste; pues

ἐφίεσθαι, ὡς' εἰ τῆς ἡδονῆς πάντ' ἐφίεται, ἀγαθὸν αὖ εἶναι
 τῷ γένει ἡ ἡδονή. πάλιν καὶ ὅτι ἐστὶν ἐμπόδιον ἡ ἡδονή, ἕκ
 1206a ἔφρασαν αὐτῆν ἀγαθὸν εἶναι. τὸ δ' ἐμπόδιον φάσκειν εἶναι
 διὰ τὸ μὴ ὀρθῶς σκοπεῖν φαίνεται αὐτοῖς. οὐ γὰρ ἐστὶν ἐμ-
 πόδιον ἢ ἀπὸ τοῦ πράγματος τοῦ πραττομένου ἡδονῆ. εἰάν
 μέντοι ἄλλη, ἐμπόδιον, εἴη ἢ ἀπὸ τῆς μέσης ἡδονῆ ἐμ-
 9 πόδιον ἐστὶ τοῦ πράττειν. ἀλλ' οὕτω μὲν καὶ ἐπιτήμη ἐπι-
 τήμης ἐμπόδιον ἔσται· οὐ γὰρ ἐστὶν ἅμα ἀμφοτέραις ἐνεργεῖν.
 ἀλλὰ διὰ τί ἐκ ἀγαθὸν ἢ ἐπιτήμη, ἀν' οὐκ εἶναι τὴν ἀπὸ
 τῆς ἐπιτήμης ἡδονῆς καὶ πότερον ἐμπόδιον ἔσται, ἢ ὅ, ἀλλὰ
 μᾶλλον πράττει· ἢ γὰρ ἡδονὴ παρουσῆ πρὸς τὸ μᾶλλον
 10 πράττειν ἀπ' αὐτοῦ ἡμερομένη, ἐπεὶ τὸν σπουδαῖον πείσσει
 πράττειν τὰ κατ' ἀρετὴν, καὶ ἡδονὴς ταῦτα πράττειν· ἄρα
 ἢ πολλὰ μᾶλλον ἐνεργήσεται κατὰ τὴν πρᾶξιν, καὶ εἰάν μὲν
 γε ἡδόμενος πράττει, σπουδαῖος ἔσται, ἀν' οὐ λυπούμενος τὰ
 κατὰ πράττει, ἢ σπουδαῖος. ἢ γὰρ λυπὴ ἐπὶ τοῖς δι' ἀνάγκη-
 11 κην ἐστὶν, ὡς' εἰ λυπεῖται τις τὰ κατὰ πράττων, ἀναγκα-
 ζόμενος πράττει· ὁ δ' ἐξ ἀνάγκης πράττων οὐ σπουδαῖος.
 ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔστι γε μὴ λυπούμενον ἢ ἡδόμενον τὰ κατ'
 ἀρετὴν πράττειν· τὸ δ' ἀνα μέτρον οὐκ ἔστιν. διὰ τίς ὅτι ἢ

todas las cosas por naturaleza parecen tender hacia el bien, de manera que si todas tienden hacia el placer, el placer será por su género un bien.

- De nuevo, también, porque el placer es impedimento, no afirmaban que él fuera un bien. Sin embargo, era manifiesto para ellos el afirmar que era impedimento, por no haber examinado correctamente. Pues el placer que procede de la cosa que se realiza no es impedimento. Sin embargo, si es otra clase de placer, es impedimento; por ejemplo, el placer que procede de la embriaguez es
- 5 impedimento para actuar. Pero, así también la ciencia será impedimento para la ciencia, pues no es posible simultáneamente estar en actividad en ambas.
- Pero, ¿por qué la ciencia no será un bien si produce el placer que procede de la ciencia? ¿y será un impedimento, o no, sino que antes bien actuará? Pues el
- 10 placer estimula a realizar más aquello mismo desde lo cual se produce, puesto que impulsa, al excelente que produce, a realizar las acciones virtuosas y a realizarlas placenteramente; ¿acaso no estará en mucha mayor actividad según su acción? Y, si en verdad actúa sintiendo placer, será excelente, pero si hace las cosas bellas sintiendo dolor, no será excelente. Pues el dolor tiene lugar en las
- 15 cosas hechas por necesidad, de manera que si alguien siente dolor al realizar las cosas bellas, las hace siendo obligado. Ahora bien, el que actúa por necesidad no es excelente. Sin embargo, sin duda no es posible realizar las acciones virtuosas sin sentir dolor o placer, y no es posible sentir a medias. ¿Por qué? Porque la

ἀρετὴ ἐν πάθει, τὸ δὲ πάθος ἐν λύπῃ καὶ ἡδονῇ· ἐν δὲ τῷ
 1206a 20 ἀνά μέσον ἔκ ἔστιν. δῆλον ἔν ὡς καὶ ἡ ἀρετὴ μετὰ λύπης
 καὶ ἡδονῆς. εἰ μὲν οὖν λυπούμενός τις τὰ καλὰ πράττει,
 οὐ σπουδαῖος. ὥστε οὐκ ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ μετὰ λύπης· μετ'
 ἡδονῆς ἄρα. ἢ μόνον ἄρα ἔκ ἐμπόδιόν ἔστιν ἡ ἡδονή, ἀλλὰ
 καὶ προτρεπτικόν πρὸς τὸ πράττειν, καὶ τὸ ἔλκον δὲ οὐκ ἐν-
 25 δέχεται ἀνευ ἡδονῆς εἶναι τῆς ἀπ' αὐτῆς γνωσμένης. ἄλλως
 ἦν λόγος ὅτι εὐθεμίου ποιῶ ἐπιστήμη ἡδονῆν. ἔστι δὲ εὐδὲ
 τοῦτο ἀληθές· οἱ γὰρ δειπνοποιοὶ καὶ σφαιροποιοὶ καὶ μυ-
 ρεῖοι ἡδονῆς εἰσὶ ποιητικοί. ἀλλὰ δὴ ταῖς ἄλλαις ἐπιστή-
 μαις οὐκ ἔστιν ἡ ἡδονὴ ὡς τέλος, ἀλλὰ μετ' ἡδονῆς τε καὶ
 30 οὐκ ἀνευ ἡδονῆς· ἔστιν οὖν καὶ ἐπιστήμη ποιητικῆ ἡδονῆς.
 ἔτι δὲ καὶ ἄλλως ἐλέγεται, ὅτι οὐκ ἀρίστη. ἀλλ' οὕτω μὲν
 καὶ τῷ τοιοῦτῳ λόγῳ ἀναιρήσεις καὶ τὰς καθ' ἑκαστα λε-
 γομένας ἀρετάς· ἡ γὰρ ἀνδρεία οὐκ ἔστιν ἀρίστη· ἀρ' οὖν
 διὰ τοῦτ' οὐκ ἀγαθὴ; ἢ τοῦτ' ἀτοπος; ἐμοίως καὶ ἐπὶ τῶν
 35 ἄλλων. εὐδὲ ἡδονὴ διὰ τοῦτ' οὐκ ἀγαθὴ, ὅτι οὐκ ἀρίστη.
 ἀπορήσεις δ' ἂν τις μεταβάς καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν τὸ τοῖσταν,
 οἶον ἐπειδὴ ὁ λόγος κρατεῖ ποτὲ τῶν παθῶν (φαιμέν γὰρ
 ἐπὶ τοῦ ἐγκρατοῦς), καὶ τὰ πάθη δὲ πάλιν ἀντετραμμένως

1206a 20 virtud tiene lugar en la pasión, y la pasión en el dolor y en el placer; pero no en lo que es a medias. Es evidente, por tanto, que también la virtud se acompaña de dolor y de placer. Pues bien, si alguien realiza las cosas bellas sintiendo dolor, no es excelente. De manera que la virtud no se acompañará de dolor; se acompañará, por consiguiente, de placer. El placer, por consiguiente, no sólo no es impedimento, sino que incluso exhorta a actuar, y en general no se admite que exista sin el placer que se produce desde él mismo.

25 Otro razonamiento era que ninguna ciencia produce placer. Pero esto tampoco es verdadero; pues los cocineros y los que producen coronas y perfumes son productores de placer. Sin embargo, en las demás ciencias el placer no existe como fin, sino que se acompañan de placer y no existen sin placer. Por tanto, existe también una ciencia productora de placer.

30 Pero aún se decía de otra manera, que no es lo mejor. Sin embargo, así, con tal razonamiento, eliminarás también las virtudes mencionadas una por una. Pues la valentía no es lo mejor. Por tanto, ¿caso por esto no es un bien? ¿no será esto absurdo? De manera semejante sucede también en los demás casos.

35 Tampoco por esta razón el placer no es un bien, porque no es lo mejor. Ahora bien, alguien, dirigiéndose hacia las virtudes, podría plantear una aporía como la siguiente: por ejemplo, puesto que a veces la razón domina a las pasiones (pues lo afirmamos en el caso del continente), y las pasiones, a su vez,

τοῦ λόγου κρατεῖ, οἷον ἐπὶ τῶν ἀκρατῶν συμβαίνει. ἐπεὶ
 1206b ἐν τῷ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς ἔχον τὴν κακίαν κρατεῖ τῷ
 λόγῳ εὖ διακειμένῳ (ὁ γὰρ ἀκρατὴς τοιοῦτος), καὶ ὁ λόγος
 ἐμοίως φαύλος· διὸ κακῶς κρατῆται τῶν παθῶν εὖ δια-
 5 κειμένων καὶ ἔχόντων τὴν οἰκείαν ἀρετὴν. εἰ δὲ τοῦτ' ἔσται,
 συμβήσεται τῇ ἀρετῇ κακῶς χρῆσθαι· ὁ γὰρ λόγῳ φαύλῳ
 διακειμένος καὶ χρωόμενος τῇ ἀρετῇ κακῶς αὐτῇ χρήσεται.
 τὸ δὲ τοιοῦτον ἀποπειρᾶν ἀν συμβαίνειν δοῦσιεν. πρὸς δὲ τὴν
 τοιαύτην ἀπειρίαν βῆθδιον ἀντιπεῖν καὶ λῦσθαι ἐκ τῶν ἔμπρο-
 10 ἀρετῆν, ἔταν ὁ λόγος εὖ διακειμένος τοὺς πάθειεν ἔχουσι τὴν
 οἰκείαν ἀρετὴν σύμφωνας ἤ, καὶ τὰ πάντα τῷ λόγῳ. οὕτω
 γὰρ διακειμένα τιμωριζήσονται πρὸς ἀλλήλαια, ὥστε τὸν μὲν
 λόγον προσάπτειν αἰετὸ βῆθτισον, τὰ δὲ πάντα βῆθίως εὖ
 15 διακειμένα ποιῶν ὃ ἀν ὁ λόγος προσάπτῃ. αἰετὸν ὁ λόγος
 φαύλως ἢ διακειμένος, τὰ δὲ πάντα εὖ, οὐκ ἔσται ἀρετῇ
 ἐκλειπόμενος τοῦ λόγου· ἐξ ἀμφότερων γὰρ ἡ ἀρετῇ. ἀστ'
 οὐδὲ κακῶς χρῆσθαι ἐνδέχεται ἀρετῇ. ἀπλῶς δ' οὐχ, ὡς
 εἰσιναι οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμῶν ἐσιν ὁ λό-
 γος, ἀλλὰ μάλλον τὰ πάντα. δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὄρ-
 20 μὴν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίεσθαι (ὃ καὶ γίνεται), εἴθ'

conversamente dominan a la razón, sucede, por ejemplo, en los incontinentes.

1206b Por tanto, puesto que la parte irracional del alma que posee el vicio domina a la razón, que yace en buen estado (pues tal es el incontinente), también la razón de manera semejante es mala; por eso ella dominará a las pasiones, que yacen en buen estado y poseen su virtud propia. Pues bien, si habrá de ocurrir
5 esto, sucederá el usar mal la virtud; pues el que yace con su razón mala y usa la virtud, la usará mal. Tal cosa, pues, parecería absurdo que sucediera. Es fácil, pues, contradecir y desatar tal aporía desde los argumentos que antes hemos dicho sobre la virtud. Pues cuando la razón, que yace en buen estado, es
10 proporcionada a las pasiones, que poseen su virtud propia, y las pasiones son proporcionadas a la razón, entonces afirmamos que hay virtud. Pues si yacen así, estarán en consonancia reciprocamente, de manera que mientras que la razón ordena siempre lo mejor, las pasiones, que yacen en buen estado, hacen fácilmente lo que la razón ordena. Por tanto, si la razón yace en mal estado,
15 pero las pasiones bien, no habrá virtud, estando eclipsada la razón; pues la virtud procede de ambas cosas. De manera que tampoco se admite el que se use mal la virtud. Sin embargo, simplemente la razón no es principio ni conductor de la virtud, como creen los demás, sino más bien son las pasiones. Pues conviene que se engendre en primer lugar cierto impulso irracional hacia lo
20 bello (lo cual también se produce), luego, de esta manera, que la razón emita

- ἕτως τὸν λόγον ὑπερὸν ἐπιψηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα· ἴδοι δ' ἂν τις τοῦτο ἐκ τῶν παιδίων καὶ τῶν ἀνευ λόγου ζώοντων· ἐν γὰρ τούτοις ἀνευ τοῦ λόγου ἐγγίνονται ὄρματι παθῶν πρὸς τὸ καλὸν πρότερον, ὃ δὲ λόγος ὑπερὸς ἐπιγιγ-
 1206b 25 νόμενος καὶ σύμφητος ἂν ποιεῖ πράττειν τὰ καλὰ. ἀλλ' οὐκ ἂν ἀπὸ τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν λάβῃ πρὸς τὰ καλὰ, ἕκ ἀκολουθεῖ τὰ πάθη ὁμοιωματοῦντα, ἀλλὰ πολλακίς ἐναντιοῦται· διὸ μᾶλλον ἀρχὴ ἔσκει πρὸς τὴν ἀρετὴν τὸ πάθος εὖ διακειμένον ἢ ὁ λόγος.
- 30 Ἐχόμενον δ' ἂν εἴη τούτων εἰπεῖν, ἐπειδὴ περὶ εὐδαιμονίας ἐστὶν ὁ λόγος, περὶ εὐτυχίας. εἰσὶν γὰρ οἱ πολλοὶ τὸν εὐδαιμόνα βίον τὴν εὐτυχίην εἶναι· ἢ οὐκ ἀνευ γε εὐτυχίας, καὶ ὀρθῶς ἴσως· ἀνευ γὰρ τῶν ἐπὶ τὸς ἀγαθῶν, ἂν ἡ τύχη ἐστὶ κυρία, οὐκ ἐνδέχεται εὐδαιμόνα εἶναι. διὸ ρητέον
 35 ἐστὶν ὑπὲρ εὐτυχίας, καὶ ἀπλῶς ὁ εὐτυχὴς τίς ἐστὶ καὶ ἐν τίσει καὶ περὶ τί. πρῶτον μὲν οὖν ἐπὶ ταῦτ' ἂν τις ἐλάβῃ καὶ ἐπιβλέψας ἀπορήσειεν. οὔτε γὰρ ἂν εἴποι τις τὴν τύχην ὡς ἐστὶ φύσις· ἢ γὰρ φύσις αἰεὶ εὖ ἐστὶν αἰτία, τοῦτε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ ὑσάστως ποικιλικὴ ἔστιν, ἢ δὲ γε τύχη εὐδέποτε, ἀλλ' ἀτάκτως καὶ ὡς ἔτυχεν· διὸ ἡ τύχη ἐν τοῖς
- 1207a

posteriormente sus decretos y juzgue. Y uno podría ver esto en los niños y en los vivientes privados de razón; pues en éstos se engendran antes, desprovistos de razón, impulsos pasionales hacia lo bello, y sobreviniendo después la razón y estando en consonancia, produce el realizar las cosas bellas.

1206b 25

Sin embargo, si para las cosas bellas uno toma el principio a partir de la razón, las pasiones no le acompañan dando su consentimiento, antes bien muchas veces le contrarían; por eso la pasión, que yace en buen estado, parece un principio para la virtud, más que la razón.

30

8. Próximo a estas cosas, puesto que este estudio se refiere a la felicidad, seguirá el hablar acerca de la buena suerte. Pues la mayoría de los hombres cree que la vida feliz es la vida afortunada o que al menos no es posible sin buena suerte, y con razón, quizá; pues sin los bienes externos, de los que la suerte es soberana, no se admite que la vida sea feliz. Por eso hay que hablar de la buena suerte y decir, simplemente, quien es el afortunado, en qué circunstancias y en torno a qué.

35

Pues bien, en primer lugar, alguien podría plantear una aporía al examinar y dirigirse a estas cosas. Pues ni siquiera alguien podría decir que la suerte es como es la naturaleza. Pues la naturaleza siempre es causa de aquello que la mayoría de las veces o siempre es de la misma manera productora; sin embargo, la suerte ciertamente jamás; sino que existe desordenadamente y por azar; por

1207a

τοιούτοις λέγεται. ὅτε δὴ νοῦν γέ τινα ἢ λόγον ἐρθόν· καὶ
 γὰρ ἐνταῦθα ἔχῃ ἥττον· ἐστὶ τὸ τεταγμένον καὶ τὸ ἀεὶ ὠσαύ-
 τως, ἢ δὲ τύχη ἔ. διὸ καὶ ἔπλεῖτος νοῦς καὶ λόγος, ἐνταῦθα
 1207a 5 ἐλάχις τύχη, ἔ δὲ πλείη τύχη, ἐνταῦθ' ἐλάχις νοῦς.
 ἀλλ' ἄρα γε ἡ εὐτυχία ἐστὶν ὡς ἐπιμελεία τις θεῶν; ἢ τῶτ'
 ἢκ' ἂν δόξειεν; τὸν γὰρ θεὸν ἀξιόμενον κύριον ὄντα τῶν τοιού-
 των τοῖς ἀξίοις ἀπονέμειν καὶ τὰγαθὰ καὶ τὰ κακὰ, ἢ δὲ
 τύχη καὶ τὰ ἀπὸ τῆς τύχης ὡς ἀληθῶς ὡς ἂν τύχη γίνε-
 10 ται. εἰ δὲ γε τῶ θεῶ τὸ τοιούτον ἀπονέμομεν, φραῦλον αὐτὸν
 κριτὴν ποιήσομεν ἢ ἔ δίκαιον· τῶτο δ' ἔ προσῆκόν ἐστι θεῶ.
 ἀλλὰ μὴν ἔξω γε τῶτων εἰς οὐδὲν ἄλλο τὴν τύχην ἂν τις
 τάξειεν, ὥστε δῆλον ὅτι τῶτων ἂν τι εἴη. νοῦς μὲν δὲ καὶ
 λόγος καὶ ἐπιστήμη παντελῶς ἀλλοτρίον τι εἶπεν εἶναι.
 15 ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ἐπιμελεία καὶ ἡ εὐνοία ἢ παρὰ τῷ θεοῦ
 δόξειεν ἂν εἶναι εὐτυχία διὰ τὸ καὶ ἐν τοῖς φραύλοις ἐγγίνε-
 σθαι· τὸν δὲ θεὸν τῶν φραύλων ἢκ' εἰκὸς ἐπιμελεῖσθαι. λοιπὸν
 τοῖνον καὶ οἰκειότατον τῆς εὐτυχίας ἐστὶν ἡ φύσις, ἐστὶ δ' ἡ
 εὐτυχία καὶ ἡ τύχη ἐν τοῖς μὴ ἐφ' ἡμῖν οὖσι, μὴδ' ὦν
 20 αὐτοὶ κύριοι ἐσμεν καὶ δυνατοὶ πράξαι. διὸ τὸν δίκαιον, ἢ
 δίκαιος, ἢθεὶς λέγει εὐτυχῆ, ἢδὲ τὸν ἀνδρεῖον, ἢδ' ὄλως τῶν

eso la suerte se predica en tales casos. Ni ciertamente es, por tanto, cierto intelecto o recta razón, pues allí tiene lugar no menos lo ordenado que lo que siempre es de la misma manera, en cambio la suerte no. Por eso en aquello que participa de muchísimo intelecto y razón hay poquísima suerte, y en aquello que participa de muchísima suerte, poquísimo intelecto.

1207a 5

- Pero, ¿la buena suerte es como cierta preocupación de los dioses? ¿o esto no parecería? Pues juzgamos que dios es soberano para distribuir, a quienes merecen, tanto los bienes como los males, en cambio la suerte y lo que procede de la suerte en verdad se produce como por azar. Sin embargo, si distribuimos tal facultad al dios, lo haremos un juez malo o no justo; y esto no es adecuado para un dios. Sin embargo, fuera de estos, en ningún otro orden podría uno colocar la suerte, de manera que es evidente que será uno de éstos. Pues bien, intelecto, razón y ciencia parecen serle algo completamente ajeno. Sin embargo, la preocupación y la benevolencia de parte del dios tampoco parecerían ser buena suerte, porque se engendra también en los malos, y es razonable que el dios no se preocupe de los malos. Resta, entonces, que lo más propio de la buena suerte sea la naturaleza; pero la buena suerte y la suerte tienen lugar en las cosas que no están en nosotros, y en aquellas de las que no somos soberanos ni somos capaces de realizar. Por eso nadie llama al hombre justo, en cuanto justo, afortunado, ni tampoco al valiente, ni en general a ninguno de los que lo

20

κατ' ἀπερὴν ὁδὸν. ἐφ' ἡμῶν γὰρ ἐστὶ ταύτη καὶ ἔχειν καὶ
κἂν ἔχειν. ἀλλ' ἢ ἐπὶ τοῖς λοιποῖς οἰκιστέροις τῆν εὐτο-
χίαν ἐποιήεν. τὸν γὰρ εὐχρῆν εὐτοχίην λέγοιεν, καὶ ὁ δῶς
ἐστὶν. ἀλλ' ὁκίος ὅτι ἐπιτύχῃ κερδοῦς αὖ ἢ εὐτοχίαν λέγοιτο.
ἐπὶ δὲ πάλαιος ὁ εὐτοχῆς κερδομέων, καὶ γὰρ ὅτι παρὰ
τὸν λαογίον τὸν αὐτὸν οὐκ ἐπὶ τῷ ἀγαθῷ πρᾶξι, εὐτοχίην
φασίην, καὶ ὅτι κατὰ λόγων ἡμετέων καὶ κωμῶν, τὸν λοιπὸν
κερδοκίαν εὐτοχίην φασίην. ἐστὶν ἢ ἢ εὐτοχίαν τῷ ἀγαθῷ
τὶ ὑπερβαῖν παρὰ λόγων καὶ ἐπὶ τῷ κωμῶν τῆν κωμῶν ἐξά-
γον. ἀλλὰ ταύτην καὶ οἰκιστέροις ἢ εὐτοχίαν αὖ ὁκίος
ἐστὶν ἐν τῷ ἀγαθῷ κωμῶν. τὸ ἢ ἢ γὰρ ἀγαθῶν κωμῶν
καὶ αὐτὰ ὁκίος αὖ εὐτοχίαν ἐστὶν, τὸ δὲ κωμῶν τῆν κω-
μῶν κατὰ οὐκ ἐπιτύχῃ εὐτοχίαν. ἐστὶν ἢ ἢ εὐτοχίαν ἀξί-
ως φασίην. ὁ γὰρ εὐτοχῆς ἐστὶν ὁ αἰνεῖν λέγειν ὁκίος
πρὸς τὰ γὰρ καὶ τῶν ἐπιτύχῃ εὐτοχίαν, τὸ ὅτι φασίην
ἐν γὰρ τῇ φασίην ἐστὶ τῇ φασίην τοῖς λοιποῖς ὅτι φασίην ἀξί-
ως πρὸς ἀξίαν καὶ τῶν ἐπιτύχῃ εὐτοχίαν, τὸ ὅτι φασίην
ἔχουσα, οἷα τὶ τοῖς ἀπερὴν οἰοῦται πρᾶξι, ἢ οἷα
φασίην, ἀλλ' ἀπερὴν καὶ οἰκιστέροις τοῖς ἐπιτύχῃ εὐτοχίαν.

1207B

15

30

1207A

son por virtud; pues en nosotros está tanto poseer como no poseer estas cosas. Sin embargo, tan sólo en tales condiciones llamaremos a la buena suerte con mayor propiedad; pues llamamos afortunado al bien nacido y, en general, a

1207a 25 áquel en quien existe tal clase de bienes de los que el mismo no es soberano. Sin embargo, tampoco allí la buena suerte se predicaría con soberanía.

Peró, el afortunado es llamado en varios sentidos, pues aquel a quien, contra su cálculo, le había resultado hacer un bien, le decimos afortunado y también a

30 aquel que, según su razón, había considerado una pérdida, siendo tal cosa ganancia, le decimos afortunado. Por tanto, la buena suerte está en que exista algún bien contra la razón y en que no se tome un mal que es razonable. Sin embargo, más y con mayor propiedad la buena suerte parecería estar en tomar un bien. En efecto, el tomar un bien parecería por sí mismo ser un hecho

35 afortunado. Por tanto, la buena suerte es naturaleza irracional; pues el afortunado es el que posee un impulso irracional hacia los bienes y el que los alcanza por suerte; y esto es propio de la naturaleza; pues dentro del alma existe por naturaleza tal cosa con la que nos impulsamos irracionalmente hacia

1207b aquello hacia lo que tendríamos buena disposición. Y si alguien preguntara al que se encuentra así: ¿por qué te agrada hacer esto así? "No sé, afirma, pero me place", sintiendo de manera semejante a los poseídos por inspiración divina;

- 1207b 5 καὶ γὰρ οἱ ἐπιθυμῶντες ἄνευ λόγου ὁρμὴν ἔχουσι πρὸς τὸ
 πράττειν τι. τὴν δ' εὐτυχίαν οὐκ ἔχομεν οἰκείῳ καὶ ἰδίῳ
 ὀνόματι προσαγορεύειν, ἀλλ' αἰτίαν πολλακίς φημὲν εἶναι
 αὐτήν· ἢ δ' αἰτία ἀλλότριον τῷ ὀνόματος. ἢ γὰρ αἰτία καὶ
 ἔστιν αἰτία ἄλλο ἐστίν, καὶ ἄνευ ὁρμῆς τῆς ἐπιτυχανούσης
 τῶν ἀγαθῶν αἰτία λεγομένη, οἷον ἢ τῷ κακῶν μὴ λαβεῖν
 10 ἢ πάλιν τῷ μὴ οἰόμενον ἀγαθὸν λήψεσθαι ἀγαθὸν λαβεῖν.
 ἔστιν οὖν ἡ τοιαύτη εὐτυχία διάφορος ἐκείνης, καὶ ἔσικεν
 αὐτὴ ἐκ τῶν πραγμάτων τῆς μεταπτώσεως γίνεσθαι, καὶ
 κατὰ συμβεβηκὸς εὐτυχία. ὥστ' εἰ καὶ ἡ τοιαύτη ἐστὶν
 εὐτυχία, ἀλλ' οὖν πρὸς γε τὴν εὐδαιμονίαν ἢ τοιαύτη ἂν
 15 εἴη εὐτυχία οἰκειότερα, ἥς ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχὴ τῆς ὁρμῆς τῶν
 ἀγαθῶν ἐστὶ τῆς ἐπιτελέξεως. ἐπεὶ ἔν ἐστιν ἢ εὐδαιμονία ἢκ
 ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, ταῦτα δὲ γίνεται ἀπὸ τῆς εὐτυ-
 χίας, οἷον ἀρτίως ἔφραμεν, συνεργὸς ἂν εἴη τῇ εὐδαιμονίᾳ.
 περὶ μὲν ἔν εὐτυχίας τσαῦτα.
- 20 Ἐπειδὴ δὲ ὑπὲρ ἐκάστης τῶν ἀρετῶν κατὰ μέρος εἰρή- 9.
 καμεν, λοιπὸν ἂν εἴη καὶ καθόλου συνθέτας τὰ καθ' ἕκαστα
 κεφαλαιωσθεμένους εἰπεῖν. ἐστὶ μὲν ἔν ἡ κακῶς λεγόμενον
 τὸνομα ἐπὶ τοῦ τελείως σπουδαίῳ, ἢ καλοκάγαθία. καλὸς

pues incluso los poseídos por inspiración divina tienen un impulso irracional por realizar algo.

- 1207b 5 Ahora bien, no poseemos el denominar a la buena suerte con un nombre propio y particular, sino que muchas veces afirmamos que la causa es ella. Sin embargo, la causa le es ajena a su nombre. Pues la causa y aquello de lo que es causa son cosa diferente, y es llamada causa al margen del impulso por el que cae en suerte alcanzar los bienes: por ejemplo, la causa de no tomar un mal o, de
10 nuevo, de tomar un bien no creyendo que se ha de tomar un bien. Tal buena suerte, por tanto, es diferente de aquella, y parece ella misma producirse desde la mudanza de los hechos, y ser, por accidente, buena suerte. De manera que, aunque la de tal clase es buena suerte, sin embargo, al menos para la felicidad
15 será, con mayor propiedad, buena suerte, aquella cuyo principio del impulso hacia los bienes es, en uno mismo, el de su obtención. Por tanto, puesto que la felicidad existe no sin los bienes externos, y éstos se producen, tal como recientemente afirmábamos, a partir de la buena suerte, ésta cooperará con la felicidad. Pues bien, acerca de la buena suerte, hasta este punto.

- 20 9. Puesto que ya hemos hablado sobre cada una de las virtudes por separado, restaría hablar de manera sumaria, colocando a cada una dentro de lo general. Pues bien, no está mal dicha, como nombre, en quien es perfectamente excelente, la belleza y la bondad. Pues es bello y bueno, afirma,

- κάγαθός γάρ, φησίν, ἔταν τελέως σπυδαίος ἤ· ἐπὶ γὰρ τῆς
 1207b 25 ἀρετῆς τὸν καλὸν κάγαθὸν λέγουσιν, οἷον τὸν δίκαιον καλὸν
 κάγαθόν φησι, τὸν ἀνδρεῖον, τὸν σώφρονα, ὅλους ἐπὶ τῶν
 ἀρετῶν. ἐπειδὴ οὖν εἰς δύο διαιροῦμεν, καὶ τὰ μὲν φάμεν
 εἶναι καλὰ τὰ δὲ καὶ ἀγαθὰ, καὶ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν
 ἀπλῶς ἀγαθὰ τὰ δ' ἄ, καὶ καλὰ μὲν εἶναι τὰς ἀρετὰς καὶ
 30 τὰς ἀπ' ἀρετῆς πράξεις, ἀγαθὰ δὲ εἶναι ἀρχὴν πλεον
 ἔξαν τιμὴν καὶ τὰ τοιαῦτα, ἔστιν ἔν ὃ καλὸς καὶ ἀγαθός
 ᾧ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἔστιν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀπλῶς καλὰ
 καλὰ ἔστιν. ὁ τοιοῦτος γὰρ καλὸς καὶ ἀγαθός· ᾧ δὲ τὰ
 ἀπλῶς ἀγαθὰ μὴ ἔστιν ἀγαθὰ, ἐκ ἔστι καλὸς καὶ ἀγαθός,
 35 ὡς περ οὐδ' ὑγιαιῖναι ἂν δοξείεν ᾧ τὰ ἀπλῶς ὑγιεινὰ μὴ
 ὑγιεινὰ ἔστιν. εἰ γὰρ ὁ πλεόντος καὶ ἡ ἀρχὴ παρατηρούμενά
 τινα βλάπτειεν, ἐκ ἂν αἰρετὰ εἶη, ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα ὅσα
 αὐτὸν μὴ βλάπτει, βελύσσεται αὐτῷ εἶναι. ὁ δὲ τοιοῦτος ὢν
 1208a οἷος ὑποσελλόμενός τι τῶν ἀγαθῶν πρὸς τὸ μὴ εἶναι αὐτῷ,
 οὐκ ἂν δοξείε καλὸς καὶ ἀγαθός εἶναι· ἀλλ' ᾧ τὰγαθὰ
 πάντα ὅσα ἀγαθὰ ἔστι καὶ ὑπὸ τέτων μὴ διαφθείρεται, οἷον
 ὑπὸ πλέτη καὶ ἀρχῆς, ὁ τοιοῦτος καλὸς καὶ ἀγαθός.
- 5 Ἰτὲρ δὲ τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ὀρθῶς πράττειν εἰρηται 10.
 μὲν, ὅχι ἰκανῶς δέ. ἔφαμεν γὰρ τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον

1207b 25 cuando es perfectamente excelente. Pues llaman, dentro de la virtud, al que es bello y bueno; por ejemplo, llaman bello y bueno al justo, al valiente, al templado, en general, en el caso de las virtudes.

Por tanto, puesto que dividimos las cosas en dos y afirmamos que unas son bellas y otras buenas, y de las buenas unas simplemente buenas y otras no; y 30 bellas, por ejemplo, las virtudes y las acciones que proceden de la virtud, pero buenas, por ejemplo, el gobierno, la riqueza, la opinión, la honra y las de tal clase; por tanto, es bello y bueno aquel para quien las cosas simplemente buenas son buenas y las cosas simplemente bellas son bellas. Pues el de tal clase es bello y bueno. Ahora bien, aquel para quien las cosas simplemente buenas no son 35 buenas, no es bello y bueno, tal como tampoco parecería estar sano aquel para quien las cosas simplemente saludables no son saludables. Pues si al sobrevenir la riqueza y el gobierno, dañaran a alguien, no serían elegibles, sino que anhelará que estén dentro de sí mismo las cosas de tal clase que no habrán de 1208a dañarlo. Ahora bien, el que es tal que se sustrae de algo de los bienes para que no exista en él, no parecería ser bello y bueno; sino aquel para quien todas las cosas que son buenas, son buenas, y no es corrompido por éstas, por ejemplo, por la riqueza y el gobierno; tal hombre es bello y bueno.

5 10. Sobre el actuar correctamente según las virtudes se ha hablado, en efecto, pero no suficientemente. Pues afirmábamos que era el actuar según la

πράττειν· ἀλλ' ἴσως ἂν τις αὐτὸ τῆτο ἀγνοῶν ἐρωτήσῃ, τὸ
 κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τί ποτ' ἐστὶ, καὶ πῶς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λό-
 γος; ἔστιν ἔν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν, ὅταν τὸ ἀλο-
 1208a 10 γον μέρος τῆς ψυχῆς μὴ κωλύῃ τὸ λογιστικὸν ἐνεργεῖν τὴν
 αὐτοῦ ἐνέργειαν· τότε γὰρ ἡ πρᾶξις ἔσται κατὰ τὸν ὀρθὸν
 λόγον. ἐπειδὴ γὰρ τι τῆς ψυχῆς τὸ μὲν χεῖρον ἔχομεν τὸ
 δὲ βέλτιον, αἰεὶ δὲ τὸ χεῖρον τῆ βελτιόνος ἕνεκὲν ἐστίν, ὥσ-
 15 περ ἐπὶ σώματος καὶ ψυχῆς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἕνεκεν,
 καὶ τότε ἔρῃμεν ἔχειν τὸ σῶμα καλῶς, ὅταν ἕτως ἔχῃ ὥστε
 μὴ κωλύειν ἀλλὰ καὶ συμβάλλεσθαι καὶ συμπαραρμᾶν
 πρὸς τὴν ψυχὴν ἐπιτελεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον· τὸ γὰρ χεῖ-
 20 ρον τοῦ βελτιόνος ἕνεκεν, πρὸς τὸ συνεργεῖν τῷ βελτίονι.
 ὅταν ἔν τὰ πάθη μὴ κωλύωσι τὸν νῦν τὸ αὐτῆ ἔργον ἐπιτε-
 20 λεῖν, τότε ἔσται τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον γινόμενον. ναί,
 ἀλλ' ἴσως εἴποι τις ἂν, ὅταν πῶς ἔχωσι τὰ πάθη, ἢ κωλύουσιν,
 καὶ τότε ἕτως ἔχουσιν; ἢ γὰρ οἶδα. τὸ δὴ τοιοῦτον ἔκ ἐστιν
 εἰπεῖν βράδιον. ὁδὲ γὰρ ὁ ἰατρός, ἀλλ' ὅταν εἴπῃ τῷ πυρέτ-
 25 τῳ πτισάνῃ προσφέρεσθαι· τῷ δὲ πυρέττει πῶς αἰσθά-
 νομαι; ὅταν, φησὶν, ἱρᾶς ὠχρὸν ἔντα. τὸ δ' ὠχρὸν πῶς
 εἰδήσω; ἐνταῦθα δὴ συνιέτω ὁ ἰατρός· εἰ γὰρ μὴ ἔχῃς
 παρὰ σαυτῷ, φήσῃ, τῶν γε τοιούτων αἰσθήσιν, ἔκ ἐστιν.

- recta razón; pero alguien quizá ignorando esto mismo podría preguntar ¿qué es lo según la recta razón, y dónde está la recta razón? Por tanto, actuar según la recta razón es cuando la parte irracional del alma no impide que la parte racional ponga en obra su propia actividad. Pues entonces la acción será según la recta razón. En efecto, puesto que poseemos una parte del alma peor y otra mejor, y lo peor siempre existe a causa de lo mejor, tal como en el cuerpo y el alma, el cuerpo existe a causa del alma, y diremos que el cuerpo tiene buena disposición, sólo cuando posea tal condición de manera que no impida sino que incluso contribuya y estimule para que el alma cumpla su propia obra. Pues lo peor existe a causa de lo mejor, para cooperar con lo mejor. Por tanto, cuando las pasiones no impidan que el intelecto cumpla su propia obra, entonces ocurrirá lo que se produce según la recta razón.
- 15 Sí. Pero quizá alguien podría preguntar ¿cómo se encuentran las pasiones cuando no impiden, y cuando se encuentran así? Pues no lo sé. No es fácil pues, decir tal cosa, pues tampoco el médico lo hace sino que, cuando dice al que tiene fiebre que ingiera una tisana de cebada, ¿pero como percibo el tener fiebre?
- 20 Cuando veas, afirma, que estás pálido. ¿Y cómo reconoceré lo pálido? Allí, por tanto, llegue el médico a un acuerdo: pues, afirmará, si no tienes junto a ti mismo, al menos sensación de tales cosas, no es posible.

ὡσαύτως ὑπὲρ τῶν ἄλλων κοινός ἐστι τῶν τοιούτων ὁ λόγος.
 ὁμοίως δ' ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν παθῶν τοῦ γνωρίζειν· δεῖ γὰρ
 1208a 30 αὐτὸν συμβεβῆλλεσθαι πρὸς αἰσθησίν τι. ἐπιζητήσεται δ' ἂν
 τις ἴσως καὶ τὸ τοιοῦτον, ἄρα γε ἔργω, εἰδήσας ταῦτα καὶ
 δὴ εὐδαιμόνιον ἔσομαι; οἴονται γάρ. τὸ δ' ἐστὶν ἢ τοιοῦτον·
 ὑδεμία γὰρ ὑδὲ τῶν ἄλλων ἐπισημῶν παραδίδωσι τῶ μαν-
 θάνοντι τὴν χρῆσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, ἀλλὰ τὴν ἔξιν μόνον.
 35 ὥτως ὑδ' ἐνταῦθα παραδίδωσι τὸ εἰδῆσαι ταῦτα τὴν χρῆσιν
 (ἢ γὰρ εὐδαιμονία ἐστὶν ἐνέργεια, ὡς φαμέν') ἀλλὰ τὴν
 ἔξιν, οὐδ' ἐν τῶ εἰδέναί ἐξ ὧν ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία, ἀλλ' ἐκ
 τῆ τέττοις χρῆσασθαι. τὴν δὲ χρῆσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν τῶ-
 των οὐκ ἐστὶ ταύτης τῆς πραγματείας τὸ παραδῆναι· ὑδὲ
 1208b γὰρ ἄλλη ἐπισημὴ ὑδεμία τὴν χρῆσιν παραδίδωσιν, ἀλλὰ
 τὴν ἔξιν.

Ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις ὑπὲρ φιλίας ἀναγκαῖόν ἐστιν 11.
 εἰπεῖν, τί ἐστὶ καὶ ἐν τίσι καὶ περὶ τί· ἐπειδὴ περ ἑρῶμεν
 5 παρὰ πάντα τὸν βίον παρατείνουσιν καὶ ἐν παντὶ καιρῶ,
 καὶ ἔσαν ἀγαθόν, συμπαραληπτέα ἂν εἴη πρὸς τὴν εὐδαι-
 μονίαν. πρῶτον μὲν ἔν ἴσως ἂ ἀπορεῖται καὶ ζητεῖται, βέλ-
 τιον διελεθῆν. πότερον γάρ ἐστιν ἡ φιλία ἐν τοῖς ὁμοίοις, ὥσ-
 περ δοκεῖ καὶ λέγεται; καὶ γὰρ κοινός φησι παρὰ κοινόν
 10 ἰζάνει, καὶ "αἰεὶ τοὶ τὸν ὅμοιον ἀγχι θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον."

Asimismo, este razonamiento es común a los demás casos de la misma especie. Y de manera semejante es también en el caso del conocimiento de las pasiones;

1208a 30 pues conviene que uno mismo contribuya en algo con la sensación.

Ahora bien, alguien quizá podría también investigar lo siguiente: ¿acaso conociendo por obra aquellas cosas también en verdad será feliz? Pues lo creen.

Sin embargo esto no es así; pues ninguna de las demás ciencias tampoco transmite al que aprende su uso y su actividad, sino tan sólo su posesión. Así,

35 tampoco allí el saber estas cosas transmite su uso (pues la felicidad es actividad, como afirmamos) sino su posesión, ni la felicidad consiste en saber aquellas cosas de las que procede, sino que se produce por usarlas. Ahora bien, el

transmitir el uso y la actividad de estas cosas no es propio de este tratado, pues

1208b ninguna otra ciencia transmite tampoco su uso sino su posesión.

11. Entre todas estas cosas, es necesario decir acerca de la amistad qué es, en quiénes tiene lugar y a qué se refiere; puesto que en verdad vemos que se

5 extiende a lo largo de toda la vida y en todo momento oportuno, y que es un bien, habrá de que considerarla juntamente con la felicidad.

Pues bien, en primer lugar es mejor quizá distinguir las aporías que se plantean y se buscan. Pues ¿existe la amistad entre los semejantes, tal como parece y se

dice? Pues "un grajo, afirman, se sienta junto a un grajo", y "siempre, en verdad, 10 dios conduce al semejante como a su semejante". Y afirman también que, en

φασί δὲ καὶ κυνός ποτε αἰεὶ καθευδύσης ἐπὶ τῆς αὐτῆς κε-
 ραμίδος, ἐρωτηθέντα τὸν Ἐμπεδοκλέα διὰ τί ποτε ἢ κυνὸν
 ἐπὶ τῆς αὐτῆς κεραμίδος καθεύδει, εἰπεῖν ὅτι ἔχει τι τῆ κε-
 ραμίδι ὅμοιον ἢ κυνῶν, ὡς διὰ τὸ ὅμοιον τὴν κύνα φοιτῶσαν.
 1208b 15 πάλιν δ' αὖ δοκεῖ ἄλλοις τισὶν ἐν τοῖς ἐναντίοις μᾶλλον
 ἐγγίνεσθαι ἢ φιλία. ἐρᾷ μὲν γὰρ, φησὶν, ἔμβροτον γαῖα,
 ὅταν ξηρὸν πέδον· τὸ δὲ ἐναντίον, φησὶ, τῷ ἐναντίῳ βέλε-
 σθαι φίλον εἶναι. ἐν μὲν γὰρ τοῖς ὁμοίοις οὐδ' ἐνδέχεται
 γίνεσθαι· τὸ γὰρ ὅμοιον, φησὶ, τοῦ ὁμοίου ἕθεν προσδεῖται,
 20 καὶ τὰ τοιαῦτα δὴ. ἔτι πότερον ἔργον ἐστὶ φίλον γενέσθαι
 ἢ ῥάδιον γενέσθαι; εἰ γὰρ κόλακες ταχέως προσεδρεύσαντες
 φίλοι μὲν ἔκ εἰσίν, φαίνονται δὲ φίλοι εἶναι. ἔτι δὲ καὶ τὰ
 τοιαῦτα ἀπορεῖται, πότερον ἔσται ὁ σπουδαῖος τῷ φαύλῳ
 φίλος ἢ ὅ; ἢ μὲν γὰρ φιλία ἐν πίσει καὶ βεβαιότητι, ὁ δὲ
 25 φαῦλος ἤκιστα τοιῦτος. καὶ ὁ φαῦλος τῷ φαύλῳ, ἢ οὐδὲ
 τοῦτο; πρῶτον μὲν εὖν διερριζέον ἂν εἴη ὑπὲρ φιλίας ποίας
 σκοποῦμεν. ἔστι γὰρ, ὡς οἴονται, φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ
 τὰ ἀγαθὰ, οὐκ ὀρθῶς. τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθ' ἀφαιρέμεν
 εἶναι ἔστι ἐπὶ τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἢ δὲ πρὸς τὸν θεὸν φιλία ἔτε

cierta ocasión durmiendo una perra siempre sobre la misma teja, habiendo sido preguntado Empédocles ¿por qué la perra dormía sobre la misma teja? dijo: "porque la perra posee algo semejante a la teja", en la idea de que la perra la frecuentaba a causa de lo semejante. De nuevo, a su vez, les parece a algunos otros que la amistad se engendra más bien en los contrarios. Afirma, "la tierra, en efecto, ama la lluvia, cuando el suelo está seco". Así pues, lo contrario, afirma, anhela ser amigo de lo contrario". Entre los semejantes, en efecto, no se admite que se produzca; "pues lo semejante, afirma, para nada necesita de lo semejante"; y tales cosas en fin. Además, ¿es difícil llegar a ser amigo o fácil llegar a serlo? Por lo menos los aduladores sentándose rápidamente a un lado amigos no son, pero parecen ser amigos.

Y aún se plantean también tales aporías: ¿el excelente será amigo del malo o no? La amistad, en efecto, tiene lugar en la confianza y en la constancia, en cambio el malo en muy poco grado es de tal clase. ¿Y el malo es amigo del malo, o tampoco esto?

Pues bien, en primer lugar habrá que determinar qué clase de amistad examinamos. Pues, según creen, no correctamente, hay amistad también hacia dios y hacia las cosas inanimadas. Pues afirmamos que la amistad existe allí en donde existe el sentimiento recíproco de amistad; y la amistad hacia un dios ni

1209b 30 ἀντιφιλειῖσθαι δέχεται ἕθ' ὅλως τὸ φιλεῖν· ἀποπον γὰρ αὐ-
 εῖη εἴ τις φαιή φιλεῖν τὸν Δία. ὑδὲ δὴ παρὰ τῶν ἀψύχων
 ἐνδέχεται ἀντιφιλειῖσθαι· φιλία μέντοι καὶ πρὸς τὰ ἀψύχᾳ
 ἐστίν, οἷον οἶνον ἢ ἄλλο δὴ τῶν τοιούτων. διὸ δὴ οὔτε τὴν
 πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν ἐπιζητῶμεν ὅτε τὴν πρὸς τὰ ἀψύχᾳ,
 35 ἀλλὰ τὴν πρὸς τὰ ἔμψυχα, καὶ πρὸς ταῦτα ἐν οἷς ἐστὶ τὸ
 ἀντιφιλεῖν. εἰ δὴ τις μετὰ τῆτο ἐπισκέψαιτο τί ἐστὶ τὸ φι-
 λητόν, ἔστιν οὖν ἕκ ἄλλο τι ἢ τὰγαθόν. ἕτερον μὲν ἔν ἐστὶ
 τὸ φιλητόν καὶ τὸ φιλητέον, ὡσπερ καὶ τὸ βυλητόν καὶ τὸ
 βουλητέον. βυλητόν μὲν γὰρ τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, βυλητέον
 1209a δὲ τὸ ἐκάστῳ ἀγαθόν. οὕτω καὶ φιλητόν μὲν τὸ ἀπλῶς
 ἀγαθόν, φιλητέον δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, ὡσεὶ τὸ μὲν φιλη-
 τὸν καὶ φιλητέον, τὸ δὲ φιλητέον ἕκ ἑστὶ φιλητόν. ἐνταῦθα
 μὲν οὖν ἐστὶ καὶ διὰ τὸ τοιούτου ἢ ἀπορία, πότερον ἐστὶν ὁ
 5 σπυδαῖος τῷ φαύλῳ φίλος ἢ ἕ. συνήπται γὰρ πως τὰγαθῶ
 τὸ αὐτῷ ἀγαθόν καὶ τὸ φιλητέον τῷ φιλητῷ, ἔχεται δὲ

1208b 30 admite sentimiento recíproco de amistad ni en general el sentimiento de amistad; pues absurdo sería si alguien afirmara que Zeus siente amistad.

Así pues, tampoco se admite el sentimiento recíproco de amistad de parte de las cosas inanimadas; sin embargo, hay amistad también hacia las cosas inanimadas, por ejemplo, hacia el vino o hacia otra cosa, pues, de las de tal clase. Por eso, ciertamente no buscamos la amistad hacia un dios ni la amistad hacia las cosas inanimadas, sino la amistad hacia los seres animados y hacia aquellos en los que hay sentimiento recíproco de amistad.

Si alguien, pues, examinara en seguida qué es lo digno de amistad, no es, por tanto, otra cosa que el bien. Así pues, lo digno de amistad y aquello hacia lo que conviene sentir amistad son diferentes, tal como son lo anhelable y lo que conviene anhelar. Anhelable es, en efecto, lo que es simplemente bueno; en cambio conviene anhelar lo que es bueno para cada uno. Así, también, es digno de amistad lo que es simplemente bueno; en cambio conviene sentir amistad hacia aquello que es bueno para sí mismo, de manera que lo digno de amistad es también aquello hacia lo que conviene sentir amistad, pero aquello hacia lo que conviene sentir amistad, no es digno de amistad. Pues bien, por tal razón, allí se produce también esta aporía: el excelente es amigo del malo o no. Pues en cierto modo lo que es bueno para sí mismo se encuentra unido a lo bueno, y aquello hacia lo que conviene sentir amistad se encuentra unido a lo digno de

καὶ ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἡδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον.
 ἢ μὲν ἔν τῶν σπυδαίων φιλία ἐξίν, ὅταν ἀντιφιλιῶσιν ἀλ-
 λήλους· φιλοῦσι δὲ ἀλλήλους, ἢ φιλητοί· φιλητοὶ δέ, ἢ
 1209a 10 ἀγαθοί. ἐκὼν ὁ σπυδαῖος, φησί, τῷ φαύλῳ ἐκ ἔσαι φίλος;
 ἔσαι μὲν οὐν. ἐπειδὴ γὰρ τὰγαθῷ ἠκολούθει τὸ συμφέρον
 καὶ τὸ ἡδύ, ἢ ἐστὶ φαῦλος ὢν ἡδύς, ταύτῃ φίλος· πάλιν
 αὖ συμφέρον, ἢ συμφέρων, ταύτῃ φίλος. ἀλλ' οὐκ ἔστι
 γε κατὰ τὸ φιλητὸν ἢ τοιαύτη φιλία. φιλητὸν γὰρ ἔν
 15 τὰγαθόν, ὁ δὲ φαῦλος ἔ φιλητός· οὐ γὰρ ἀλλὰ κατὰ τὸ
 φιλητέον. εἰσὶ γὰρ ἀπὸ τῆς παντελοῦς φιλίας, τῆς ἐν τοῖς
 σπυδαίοις, καὶ αὗται αἱ φιλίαι, ἢ τε κατὰ τὸ ἡδὺ καὶ ἢ
 κατὰ τὸ συμφέρον. ὁ ἔν κατὰ τὸ ἡδὺ φιλιῶν ἔ φιλεῖ τὴν
 κατὰ τὸ ἀγαθόν φιλίαν, ἐδὲ ὁ κατὰ τὸ συμφέρον. εἰσὶ δὲ
 20 καὶ αἱ φιλίαι αὗται, ἢ τε κατὰ τὸ ἀγαθόν καὶ ἢ κατὰ τὸ
 ἡδὺ καὶ ἢ κατὰ τὸ συμφέρον, ἔχῃ αἱ αὗται μὲν, ἔ παντε-
 λῶς δὲ ἐδὲ ἀλλότριαι ἀλλήλων, ἀλλ' ἀπὸ ταύτῃ πως ἠρη-
 μέναι εἰσίν. εἶν φραμὲν ἰατρικὸν τὸ μαχαίριον, ἰατρικὸν τὸν
 ἄνθρωπον, καὶ ἰατρικὴν τὴν ἐπιστήμην· ταῦτ' οὐχ ὁμοίως

amistad; y se admite que al bien acompaña tanto lo que es placentero como conveniente. Pues bien, la amistad entre los excelentes tiene lugar cuando sienten reciprocamente amistad unos con otros; y sienten amistad unos con otros en cuanto son dignos de amistad; pero son dignos de amistad en cuanto son buenos. Por tanto, ¿el excelente, afirma, no será amigo del malo? Pues bien, lo será. Pues, dado que al bien le acompañaba lo conveniente y lo placentero, en cuanto es malo, siendo placentero, en esta medida es amigo; de nuevo, a su vez, siendo alguien conveniente, en cuanto es conveniente, en esta medida es amigo. Sin embargo, tal clase de amistad no lo será ciertamente según lo digno de amistad. Pues digno de amistad era el bien, y el malo no es digno de amistad; pues no lo será sino según aquello hacia lo que conviene sentir amistad. En efecto, estas amistades, tanto la que es según lo placentero como la que es según lo conveniente, proceden de la amistad completa que tiene lugar entre los excelentes. Por tanto, el que siente amistad según lo placentero, no siente amistad por amistad según el bien, ni el que siente según lo conveniente. Ahora bien, estas son las amistades, la que es según el bien, la que es según lo placentero y la que es según lo conveniente, no son las mismas, pero tampoco son totalmente ajenas unas a otras, sino que están en cierto modo ligadas a partir de la misma cosa. Llamamos, por ejemplo, médico al bisturi, médico al hombre y médica a la ciencia; éstos no son llamados de manera semejante, sino

1209a 10

15

20

- 1209a 25 λέγονται, ἀλλὰ τὸ μὲν μαχαίριον τῷ χρήσιμον εἶναι πρὸς
 ἰατρικὴν ἰατρικὸν λέγεται, ὁ δ' ἄνθρωπος τῷ παιητικὸς εἶναι
 ὑγείας, ἢ δ' ἐπισήμη τῷ αἰτία εἶναι καὶ ἀρχή. ὁμοίως δὲ
 καὶ αἱ φιλίαι οὐχ ὡσαύτως, ἢ τε τῶν σπεδαίων ἢ διὰ τὸ
 ἀγαθὸν καὶ ἢ κατὰ τὸ ἡδὺ καὶ ἢ κατὰ τὸ συμφέρον. ὅτε
- 30 δὴ ὁμωνύμως λέγονται, ἀλλ' οὐκ εἰσὶ μὲν αἱ αὐταί, περὶ
 ταῦτα δὲ πως καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν εἰσὶν. εἰ δὴ τις λέγοι "ὁ
 κατὰ τὸ ἡδὺ φιλῶν οὐκ ἔστι φίλος τίτῳ· οὐ γὰρ κατὰ τὸ
 ἀγαθὸν φίλος ἔστιν," βαδίζει ὁ τοιοῦτος ἐπὶ τὴν τῶν σπεδαίων
 φιλίαν, τὴν ἐξ ἀπάντων τίτων ἔσται, καὶ ἐκ τῆ ἀγαθῆ καὶ
- 35 ἐκ τῆ ἡδέος καὶ ἐκ τῆ συμφέροντος, ὥστ' ἀληθῶς οὐκ ἔστιν
 ἐκεῖνη γε τὴν φιλίαν φίλος, ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ ἡδὺ ἢ
 κατὰ τὸ συμφέρον. πότερον οὖν ἔσαι ὁ σπεδαῖος τῷ σπε-
 δαίῳ φίλος ἢ οὐ; ὅθεν γὰρ προσδεῖται, φησὶν, ὁ ὅμοιος τῷ
 ὁμοίῳ. ὁ δὴ τοιοῦτος λόγος ζητεῖ τὴν κατὰ τὸ συμφέρον
- 1209b φιλίαν· ἢ γὰρ προσδεῖται ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρῳ, ταύτῃ ὄντες
 φίλοι ἐν τῇ κατὰ τὸ συμφέρον φιλίᾳ εἰσὶν. ἀλλ' ἕτερα
 διώρισται ἢ κατὰ τὸ συμφέρον φιλία καὶ ἢ κατ' ἀρετὴν καὶ
 ἡδονήν. εἰκὸς δὲ καὶ πολὺ μᾶλλον τούτους· πάντα γὰρ
- 5 αὐτοῖς ὑπάρχει τὰγαθὰ, καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ συμφέρον.
 ἀλλὰ καὶ ὁ σπεδαῖος τῷ φαύλῳ· ἢ γὰρ ἴσως ἡδύς, ταύτῃ

1209a 25 que el bistrúf es llamado médico por ser útil a la medicina, el hombre por ser
productor de salud, y la ciencia por ser causa y principio. De manera semejante
también las amistades no son asimismo, la de los excelentes, que es por causa
del bien, la que es según lo placentero y la que es según lo conveniente. Así pues,
30 tampoco son llamados homónimamente, sin embargo, no son las mismas, pero
en cierto modo se refieren y proceden de las mismas cosas. Así pues, si alguien
dice: "el que siente amistad según lo placentero no es amigo de éste; pues no es
amigo según el bien", ese tal se encamina hacia la amistad de los excelentes, a la
que procede de todas estas cosas, tanto del bien y lo placentero como de lo
35 conveniente, de manera que no es amigo verdaderamente, al menos en cuanto a
aquella especie de amistad, sino en cuanto a la amistad según lo placentero o
según lo conveniente.

Por tanto, ¿el excelente será amigo del excelente, o no? Pues el semejante,
afirma, nada necesita del semejante. Ciertamente tal razonamiento busca la
1209b amistad según lo conveniente; pues en cuanto el uno necesita del otro, siendo
en esta medida amigos, lo son en la amistad según lo conveniente. Sin embargo,
han sido definidas como diferentes la amistad según lo conveniente, la amistad
según la virtud y según el placer. Es probable, por tanto, que aquéllos lo sean en
5 mucho mayor grado; pues en ellos existen todos los bienes, tanto lo placentero
como lo conveniente. Sin embargo, el excelente también lo es del malo; pues

καὶ φίλος. καὶ ὁ φαῦλος γε τῷ φαύλῳ· ἥ γὰρ ἴσως τὸ
αὐτὸ αὐτοῖς συμφέρει, ταύτη φίλοι. ὀρώμεν γὰρ τῆτο γι-
νόμενον, ὅταν τὸ αὐτὸ ἢ τὸ συμφέρον, φίλος τύτως διὰ τὸ
1209b 10 συμφέρον, ὡς' οὐδὲν κωλύσει καὶ φαύλοισι οὔτι ταυτὸν τι
συμφέρον. βεβαιστάτη μὲν ἔν καὶ μονιμωτάτη καὶ καλ-
λίση ἢ ἐν τοῖς σπουδαίοις φιλία, ἢ κατ' ἀρετὴν καὶ τάγα-
θὸν ἔστα, εἰκότως· ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ ἀμετάπτωτον, δι' ἣν ἢ
φιλία, ὥστε εἰκὸς τὴν φιλίαν τὴν τοιαύτην ἀμετάπτωτον
15 εἶναι, τὸ δὲ συμφέρον ἐδέποτε ταυτὸν· διὸ ἢ διὰ τὸ συμ-
φέρων φιλία ἢ βεβαία, ἀλλὰ τῷ συμφέροντι συμμεταπί-
πτει. ὁμοίως καὶ ἢ κατὰ τὴν ἡδονὴν· ἢ μὲν οὖν τῶν βελ-
τίων φιλία ἢ κατ' ἀρετὴν γιγνομένη ἐστίν, ἢ δὲ τῶν πολ-
λῶν ἢ κατὰ τὸ συμφέρον· ἢ δὲ κατὰ τὴν ἡδονὴν ἐν τοῖς
20 φερτικοῖς καὶ τυχεῖσιν. συμβαίνει δὲ καὶ ἀγανακτεῖν, ὅταν
φαύλοισι ἐτύχῃσιν τοῖς φίλοις, καὶ θαυμάζειν. ἐστὶ δὲ ἔδὲν
ἀτοπον· ὅταν γὰρ ἢ φιλία λάβῃ τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν, δι' ἣν
φίλοι εἰπὴ, ἢ τὸ συμφέρον, ἅμα ταυτ' ἀπολείπει καὶ ἢ φι-
λία ἢ διαμένει. πολλάκις δὲ μένει μὲν ἢ φιλία, κακῶς δ'
25 ἐχρόστατο τῷ φίλῳ, διὸ ἀγανακτοῦσιν. ἐστὶ δὲ οὐδὲ τῆτο

quizá en cuanto es agradable, en esta medida es también amigo. Y el malo, sin duda, lo es del malo; pues en cuanto les conviene quizá lo mismo, en esta medida son amigos. Pues vemos que esto se produce cuando lo mismo es lo conveniente, que ellos son amigos a causa de lo conveniente, de manera que nada impedirá que, aun siendo malos, les convenga la misma cosa.

1209b 10

Pues bien, probablemente la más firme, la más estable y la más bella es la amistad que tiene lugar entre los excelentes, la que existe por virtud y por el bien; la virtud, en efecto, por cuya causa existe la amistad, es inalterable, de manera que es probable que tal clase de amistad sea inalterable, mientras que lo conveniente nunca es lo mismo; por eso la amistad por lo conveniente no es firme, sino que cambia simultáneamente con lo conveniente. De manera semejante también la amistad por el placer. Pues bien, la amistad entre los mejores es la que se produce por virtud; la amistad entre los muchos la que se produce por lo conveniente; y la amistad por placer, entre los vulgares y en cualesquiera al azar.

15

20

Ahora bien, sucede que los hombres se irritan, cuando conversan con sus amigos malos, y se admiran. Pero no hay nada absurdo; pues cuando la amistad por la que son amigos toma como principio el placer o lo conveniente, simultáneamente estas cosas desaparecen y la amistad no permanece. Muchas veces permanece la amistad, pero trató mal a su amigo, por eso se irritan. Pero

25

ἄλογον· ἢ γὰρ δι' ἀρετὴν ἢ φιλίαν σοι πρὸς τῶτον ὑπῆρχεν,
 διὸ ἢδ' ἄτοπον μὴδὲν ποιεῖν αὐτὸν τῶν κατ' ἀρετὴν. ἀγα-
 νακτῶσιν ἔν ἕκ ἑρβῶς· δι' ἡδονὴν γὰρ ποιησάμενοι τὴν φι-
 λίαν, τὴν δι' ἀρετὴν οἴονται δεῖν αὐτοῖς ὑπάρχειν. τὸ δ' οὐ
 1209b 30 δυνατόν· οὐ γὰρ ἔστι· ἢ δι' ἡδονὴν καὶ τὸ συμφέρον ἀρετῆς
 ἐρχομένη. κοινωτάμενοι ἔν ἡδονῇ ἀρετὴν ζητῶσιν, ἕκ ἑρβῶς·
 ἢ γὰρ ἀκολουθεῖ τῇ ἡδονῇ καὶ τῷ συμφέροντι ἢ ἀρετῇ, ἀλλὰ
 τῇ ἀρετῇ ἀμφότερα ταῦτ' ἀκολουθεῖ. ἄτοπον γὰρ εἰ μὴ τις
 οἰήσεται τὰς σπουδαίας αὐτὰς αὐτοῖς κείσθαι εἶναι· καὶ γὰρ
 35 εἰ φαῦλοι, ὡς φησὶν Εὐριπίδης, αὐτοῖς ἑαυτοῖς ἡδεῖς εἶναι·
 κακὸς κακῷ γὰρ συντίθηται. οὐ γὰρ ἀκολουθεῖ τῇ ἡδονῇ ἢ
 ἀρετῇ, ἀλλὰ τῇ ἀρετῇ ἢ ἡδονῇ ἀκολουθεῖ. πότερον δὲ καὶ
 δεῖ ἐν τῇ τῶν σπουδαίων φιλίᾳ τὴν ἡδονὴν εἶναι, ἢ οὐ δεῖ;
 ἄτοπον γὰρ τὸ μὴ φάναι δεῖν. εἰ γὰρ ἀφελεῖς αὐτῶν τὸ
 1210a ἡδεῖς εἶναι ἀλλήλοισι, ἄλλους περιεῖνται φίλος εἰς τὸ συζῆν,
 τὰς ἡδεῖς· εἰς γὰρ τὸ συζῆν ἕσεν μετρίον ἔστι τῶ ἡδεῖς εἶναι.
 ἄτοπον ἔν τὸ μὴ οἰεσθαι δεῖν τὰς σπουδαίας μάλις· ἀλλήλοισι
 συζῆν· τῆτο δ' ἕκ ἔστι ἀνευ τῶ ἡδέος· οἷοι ἂν ἄρα, ὡς εἴκοι,
 5 μάλιςα τῆτοισι ὑπάρχειν τὸ ἡδέσθαι εἶναι.

tampoco esto es irracional; pues tu amistad con él no existía por virtud, por eso tampoco es absurdo que él no hiciera ninguna de las acciones que son por virtud. Se irritan, por tanto, no correctamente; pues, habiendo producido su amistad por placer, creen que debía existir entre sí mismos la amistad por virtud. Pero esto no es posible; pues la amistad por placer o por lo conveniente no están cerca de la virtud. Por tanto, habiéndose comunicado por placer, buscan la virtud no correctamente; pues no acompaña al placer y a lo conveniente la virtud, sino que a la virtud ambas cosas le acompañan. Pues absurdo sería si no creyera uno que los excelentes mismos son placenteros consigo mismos; pues aun los malos, como afirma Eurípides, son consigo mismos placenteros; pues un malo se encuentra fundido con un malo. Pues la virtud no acompaña al placer, sino que el placer acompaña a la virtud.

Por otra parte, ¿conviene que en la amistad entre los excelentes exista el placer, o no conviene? Pues es absurdo el no afirmar que conviene. Pues si los privados de

que sean placenteros unos con otros, procurarán a otros amigos para convivir, a los placenteros; pues para convivir nada es mayor que el ser placenteros. Absurdo sería, por tanto, no creer que conviene que los excelentes convivan sobre todo unos con otros; y esto no es posible sin lo placentero; convendrá, por consiguiente, como parece, que exista sobre todo en ellos el ser placenteros.

ἐπεὶ δὲ διχρήνται αἱ

φιλίαί εἰς τρία εἶδη, καὶ ἐν ταύταις ἡπορεῖτο πότερον ἐν ἰσότητι ἢ φιλία ἐγγίνεται ἢ ἐν ἀνισότητι. ἔστιν ἔν κατ' ἀμφοτέρου· ἢ μὲν γὰρ καθ' ὁμοιότητα ἢ τῶν σπαδαίων καὶ ἢ τελεία φιλία, ἢ δὲ κατ' ἀνομοιότητα ἢ κατὰ τὸ συμφέρον. τῷ γὰρ εὐπόρῳ ὁ πένης διὰ τὴν ἔνδειαν ἂν ὁ πλούσιος εὐπορεῖ φίλος εἶναι, καὶ τῷ σπαδαίῳ ὁ φραυλος διὰ ταῦτό· διὰ γὰρ τὴν ἔνδειαν τὴν τῆς ἀρετῆς, παρ' ἧ σίεται αὐτῷ ἔσεσθαι, διὰ τὸτο τέτω φίλος. γίνεταί ἔν ἐν τοῖς ἀνομοίοις φιλία κατὰ τὸ συμφέρον· διὸ καὶ Ἰσχυρίπιδης "ἐρεῖ μὲν ἔμβρον γαῖα, ἔταν ξηρὸν πέδον." ὡς ἐναντίοις αὖτις ταῦτοις ἐγγίνεται φιλία ἢ διὰ τὸ συμφέρον. καὶ γὰρ εἰ θέλει τὰ ἐναντιώτατα ποιῆσαι πῦρ καὶ ὕδωρ, ταῦτα ἀλλήλοισι χρήσιμά ἐστιν. τὸ γὰρ πῦρ φασί, ἐὰν μὴ ἔχη ὕδρον, φβεῖρεσθαι, ὡς τὸτ' αὐτῷ παρασκευάζον ἄσπερ τροφήν τινα, ταύτην δὲ τρωαῦτην ἕως κρατήτειον ἂν· ἂν μὲν γὰρ πλεῖον ποιήσῃ τὸ ὕδρον ἐπικρατήσαν, φβεῖρεσθαι· τὸ πῦρ, ἐὰν δὲ σύμμετρον, συνείσει. δῆλον αὖν ἔτι καὶ ἐν τοῖς ἐναντιωτάτοις φιλία ἐγγίνεται διὰ τὸ συμφέρον. ἀνάγονται δὲ πᾶσαι αἱ φιλίαι, καὶ αἱ ἐν ἰσότητι καὶ αἱ ἐν ἀνισότητι, εἰς τὰς διχρημέας τρεῖς. ἔστι δ' ἐν

Puesto que han sido divididas las amistades en tres especies, y se planteaba como aforía si en ellas la amistad se engendra en igualdad o en desigualdad; existe, por tanto, según ambas condiciones; la que se produce por semejanza, en efecto, es la de los excelentes y la amistad perfecta; la amistad por desemejanza, en cambio, es la que se produce por lo conveniente. Pues el pobre es amigo del opulento por la deficiencia de aquellas cosas en las que el rico es opulento, y el malo por lo mismo lo es del excelente; pues a causa de la deficiencia de virtud, de aquello que cree que habrá para sí mismo, a causa de esto es amigo de él. Por tanto, la amistad por lo conveniente se produce entre los desemejantes. Por eso también afirma Eurípides: "la tierra ama la lluvia, cuando el suelo está seco", en la idea de que, la amistad por lo conveniente se engendra en aquellos que son contrarios. Pues si quieres hacer también del fuego y del agua las cosas más contrarias, son ellas entre sí útiles. Pues afirman que si el fuego no tiene humedad, se destruye, en la idea de que ésta lo provee como cierto alimento pero tanto cuanto pueda fortalecerlo; en efecto, si produces mayor humedad, habiéndolo fortalecido, será destruido el fuego; pero, si es con medida, será conveniente. Es evidente, por tanto, que también en las cosas más contrarias se engendra amistad por causa de lo conveniente.

Ahora bien, todas las amistades, tanto las que se producen en igualdad como las que se producen en desigualdad, se refieren a las tres ya divididas. Y en todas las

1210a 10

15

20

1210a 25 ἀπάσαις ταῖς φιλίαις διαφορὰ γινομένη πρὸς ἀλλήλους,
 ὅταν μὴ ὁμοίως φιλιῶσιν ἢ εὖ ποιῶσιν ἢ ὑπηρετῶσιν ἢ ὅ τι
 ἂν τῶν τοιούτων· ὅταν μὲν γὰρ ὁ μὲν ἐκτενῶς ποιῇ ὁ δ' ἐλ-
 λείπῃ, κατὰ τὴν ἑλλείψιν τὸ ἔγκλημα καὶ ἡ μέμψις. οὐ
 μὴν ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν τοιούτων εἶναι τὸ αὐτὸ ἐστὶ τέλος τῆς
 30 φιλίας, οἷον εἰ ἀμφότεροι κατὰ τὸ συμφέρον ἀλλήλοις φί-
 λοι ἢ κατὰ τὸ ἡδῦ ἢ κατ' ἀρετὴν, εὐδολος ἢ ἑλλείψις ἢ
 παρὰ τοῦ ἑτέρου· εἰάν τις πλείω ἀγαθὰ σοὶ μοι ποιῆς ἢ ἐγὼ
 σοί, ὅδ' ἀμφισβητῶ ἐστὶ μὴ ἢ δεῖν σε μᾶλλον ὑπ' ἐμῆ φι-
 λείσθαι. ἐν ἧ δὲ φιλίᾳ μὴ διὰ ταῦτ' οἷμαι εἶσμέν, μᾶλ-
 35 λον αἱ διαφοραὶ· ἀδολος γὰρ ἢ ἑλλείψις παρ' ἑκατέρου.
 οἷον εἰ ὁ μὲν δι' ἡδονῆν φίλος ἐστίν ὁ δὲ διὰ τὸ συμφέρον,
 ἐνταῦθα ἢ ἀμφισβητήσις· οὔτε γὰρ ὁ τῶν συμφέροντι
 ὑπερέχων ἀξίαν εἶται· τὴν ἡδονῆν ἀντικαταλλάττεσθαι τοῦ
 συμφέροντος, ἕτε ὁ τῆ ἡδονῆ ὑπερέχων ἀξίαν τῆς ἡδονῆς ἐ-
 1210b τῶν συμφέροντι χάρις ἀπολαμβάνειν, διὸ μᾶλλον αἱ δια-
 φοραὶ ἐν ταῖς τοιαύταις φιλίαις γίνονται. οἱ δ' ἐν ἀνι-
 σότητι φίλοι ἔντες, οἱ μὲν ὑπερέχοντες πλουτέρῳ ἢ ἄλλω
 πῶς τοιούτῳ εἶνα εἶναι· δεῖν αὐτοὶ φιλεῖν, ἀλλ' ὑπὸ τῶν
 5 ἐνδεεστέρων εἶναι· δεῖν αὐτοὶ φιλεῖσθαι. ἐστὶ δὲ βέλτιον
 τὸ φιλεῖν ἢ τὸ φιλεῖσθαι· τὸ μὲν γὰρ φιλεῖν ἐνέργεια

- 1210a 25 amistades se produce diferencia entre unos y otros, cuando no sienten amistad de manera semejante o cuando hacen un bien o un servicio o cualquiera de tales cosas; en efecto, cuando el uno lo hace extensamente y el otro es deficiente, por la deficiencia surge la acusación y el reproche. Sin embargo, no es así en el caso de aquellas en las que el fin de la amistad es el mismo; por ejemplo, si ambos
- 30 son amigos entre sí por lo conveniente o por lo placentero o por la virtud, será bien evidente la deficiencia de parte de uno de los dos; por tanto, si tú me haces más bienes que yo a ti, ya no discuto en absoluto que conviene que tú recibas de mí mayor sentimiento de amistad. Por otra parte, en la amistad en que no somos amigos por la misma cosa, las diferencias son
- 35 mayores; pues no es evidente la deficiencia de parte de cada uno. Por ejemplo, si el uno es amigo por placer y el otro por lo conveniente, se produce allí la discusión; pues ni el que supera en lo conveniente cree que es digno el placer que recibe a cambio de lo conveniente, ni el que supera en
- 1210b placer cree digna del placer la gracia que recupera en lo conveniente, por eso las diferencias se producen más en tales amistades.
- Los que son amigos en desigualdad, los que superan en riqueza o en alguna otra cosa de tal clase, no creen que conviene que ellos sientan amistad, sino
- 5 que creen que conviene recibirla de quienes son más deficientes. Ahora bien, es mejor sentir amistad que recibirla; sentir amistad, en efecto, es cierta

τις ἡδονῆς καὶ ἀγαθόν, ἀπὸ δὲ τῷ φιλεῖσθαι οὐδεμία τῶν
 φιλομένων ἐνέργεια γίνεται. ἔτι δὲ βέλτιον τὸ γνωρίζειν ἢ
 τὸ γνωρίζεσθαι· τὸ μὲν γὰρ γνωρίζεσθαι καὶ τὸ φιλεῖσθαι
 1210b 10 καὶ τοῖς ἀψύχοις ὑπάρχει, τὸ δὲ γνωρίζειν καὶ τὸ φιλεῖν
 τοῖς ἐμψύχοις. ἔτι τὸ εὐποιητικὸν εἶναι βέλτιον ἢ τὸ μή·
 ὁ μὲν οὖν φιλοῦν εὐποιητικὸς ἢ φιλεῖ, ὁ δὲ φιλούμενος, ἢ
 φιλεῖται, οὐ. ἀλλ' οἱ ἄνθρωποι διὰ φιλοτιμίαν φιλεῖσθαι
 15 ὑπεροχὴν τινα εἶναι· αἰεὶ γὰρ ὁ φιλούμενος ὑπερέχει ἡδονῆ
 ἢ εὐπορίᾳ ἢ ἀρετῇ, ὁ δὲ φιλούμενος τῆς ὑπεροχῆς ἐρέγε-
 ται. καὶ ἐκ οἴονται δεῖν αὐτοὶ φιλεῖν οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες·
 ἀντιδιδόναι γὰρ ἐν οἷς ὑπερέχουσι τοῖς φιλοῦσιν αὐτοὺς. ἔτι
 δὲ καὶ ἥττους αὐτῶν εἶναι· διὸ ἐκ οἴονται δεῖν φιλεῖν ἀλλὰ
 20 φιλεῖσθαι. ὁ δ' ἐνδεὲς χρημάτων ἢ ἡδονῶν ἢ ἀρετῆς θαυ-
 μάζει τὸν ὑπερέχοντα τούτοις, καὶ φιλεῖ διὰ τὸ τῶν ἢ
 τυγχάνειν ἢ εἶσθαι· τούτῳ εἶσι δὲ καὶ τοιαῦται φι-
 λίαι ἐξ ἰσοισπαθείας, ἐκ τῷ τὰγαθὰ βούλεσθαι τινα εἶναι.
 οὐκ ἔστι δὲ ἡ ἐπὶ τούτων γνωμὴν φιλοῦν πάντα ταῦτα
 25 ἔχουσα· πολλάκις γὰρ ἄλλω μὲν εἶναι βεβλόμεθα τὰγαθὰ,

actividad de placer y un bien, mientras que del hecho de recibir amistad no se produce ninguna actividad para el que la recibe. Además, es mejor conocer que ser conocido; en efecto, el ser conocido y el recibir amistad existen incluso en los inanimados, pero el conocer y el sentir amistad en los seres animados. Además ser benefactor es mejor que no serlo. Pues bien, el que siente amistad en cuanto siente amistad es benefactor, y el que recibe amistad, en cuanto la recibe, no lo es. Sin embargo, los hombres por ambición anhelan recibir amistad más que sentirla, porque en el hecho de recibir amistad hay cierta superioridad; pues el que recibe amistad siempre supera en placer, en abundancia de medios o en virtud, y el ambicioso apetece la superioridad. Y los que están en superioridad no creen que conviene que ellos sientan amistad; pues creen corresponder a los que sienten amistad por ellos en las cosas en que son superiores. Pero además son también inferiores a ellos; por eso no creen que conviene sentir amistad sino recibirla. Ahora bien, el que es deficiente en bienes útiles, en placeres o en virtud admira al que es superior en ellos, y siente amistad porque los alcanza por suerte o porque cree que los alcanzara por suerte. Y tales amistades proceden de una simpatía, de anhelar que los bienes existan en uno. Pero, la amistad que se produce en estos casos no es la que posee todos esos bienes; pues muchas veces anhelamos que los bienes existan en uno,

συζῆν μόντοι μετ' ἄλλῃ. ἀλλὰ ταῦτα πότερον φιλίας δεῖ
 εἶπεν ἢ τῆς τελείας φιλίας τῆς κατ' ἀρετὴν πάθη; ἐν
 ἐκείνῃ γὰρ τῇ φιλίᾳ πάντα ταῦτα ἐνυπάρχει· καὶ γὰρ
 συζῆν μετ' ἕθενός ἄλλῃ ἂν θέλοιμεν (καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ καὶ
 1210b 30 τὸ συμφέρον καὶ ἡ ἀρετὴ τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχει) καὶ
 τάχαθ' αὐτῷ μάλιστα βουλοίμεθ' ἂν, καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ
 εὖ ζῆν οὐκ ἄλλῳ τινὶ ἢ τούτῳ. πότερον δ' ἔστιν αὐτῷ καὶ
 πρὸς αὐτὸν φιλία, ἢ εὖ, εἴην μὲν ἀφείσθαι, ὕστερον δ' ἐρῶ-
 35 μεν. πάντα δὲ βουλόμεθα ἡμῶν αὐτοῖς· καὶ γὰρ συζῆν
 35 μεθ' ἡμῶν αὐτῶν βουλόμεθα (ἴσως δὲ τῷτο καὶ ἀναγκαῖον)
 καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ βέλεσθαι τάχαθ' οὐκ
 ἄλλῳ τινὶ. ἔτι ὁμοιοπαθεῖς ἡμῶν αὐτοῖς μάλιστα ἐσμέν·
 ἂν γὰρ προσπατάωμεν ἢ ἄλλῳ τινὶ περιπέσωμεν τῶν τοιά-
 των, εὐθὺς λυπέμεθα. διὸ δεῖξειεν ἂν ὅπως εἶναι αὐτῷ πρὸς
 1211a αὐτὸν φιλία. τὰ δὲ τοιαῦτα, οἷον τὴν ὁμοιοπάθειαν καὶ
 τὸ εὖ ζῆν καὶ τὰλλα, ἔτι εἰς τὴν πρὸς ἡμᾶς αὐτὸς φι-
 λίαν ἀναφέροντες λέγομεν ἢ εἰς τὴν τελείαν, ἐν ἀμφο-
 5 τέραις δὲ πάντα ταῦτα ὑπάρχει· καὶ γὰρ τὸ συζῆν καὶ
 τὸ εἶναι βέλεσθαι καὶ τὸ εὖ εἶναι καὶ τὰλλα πάντα ἐν
 ταύταις ἐστί. ἔτι δ' ἴσως ἂν δεῖξειεν, ἐν οἷς ἐστὶ δίκαιον,
 ἐν τούτοις καὶ φιλίαν εἶναι· διὸ καὶ ὅσα περ δικαίων εἶδη,

convivir, sin embargo, con otro. Pero, ¿conviene llamar a estas pasiones propias de la amistad o de la amistad perfecta, que es por virtud? Pues dentro de aquella amistad existen todas estas cosas; pues incluso no querríamos convivir con ningún otro (pues tanto lo placentero como lo conveniente y la virtud, existen en el excelente) y anhelaríamos los bienes sobre todo para él, y vivir y vivir bien con ningún otro más que con él.

Por otra parte, si también hay amistad en el consigo mismo, o no, dejémoslo por ahora, después lo diremos. Sin embargo, anhelamos todas las cosas para

35 nosotros mismos, pues también anhelamos convivir con nosotros mismos (y esto es quizá también necesario), tanto vivir bien como vivir, y anhelar el bien, no para algún otro. Además, sentimos simpatía sobre todo con nosotros mismos; pues si tropezamos o caemos en alguna otra cosa de tal clase, de inmediato sentimos dolor. Por eso, parecería, así, haber amistad en él consigo mismo.

1211a Tales condiciones, pues, como la simpatía, el vivir bien y las demás, las decimos ya sea refiriéndolas a la amistad con nosotros mismos o a la amistad perfecta, y todas ellas existen en ambas; pues convivir, anhelar ser, 5 estar bien y todas las demás condiciones tienen lugar en estas amistades.

Además, quizá parecería que hay también amistad en aquellos en los que tiene lugar lo justo; por eso también cuantas especies de cosas justas en

τσοαῦτα καὶ φιλιῶν. τὸ δὲ δίκαιόν ἐστι καὶ ξένῳ πρὸς
 πολίτην καὶ δούλῳ πρὸς δεσπότην καὶ πολίτῃ πρὸς πολί-
 1211a 10 τῆν καὶ υἱῷ πρὸς πατέρα καὶ γυναικὶ πρὸς ἄνδρα, καὶ
 ὅσαι ἀπλῶς ἄλλαι κοινωναίαι καὶ φίλαι ἐνεῖσιν ἐν ἐκάστοις
 τάτων. βεβαιοτάτη δ' ἂν δοξείεν εἶναι τῶν φιλιῶν ἡ ξενική·
 ἢ γὰρ ἐστὶν ὕδεν αὐτοῖς τέλος κοινὸν ὑπὲρ ἧ ἀμφισβητήσιν,
 οἷον ἐν τοῖς πολίταις· διαμφισβητούντες γὰρ πρὸς ἀλλήλους
 15 κατὰ τὴν ὑπεροχὴν ἢ μένους φίλοι ὄντες. ἐχόμενον δ' ἂν
 εἴη νῦν τοῦτ' εἰπεῖν, πότερόν ἐστι πρὸς αὐτὸν φίλια ἢ αὐ-
 τῶν δ' ἂν ὀρώμεν, ὥσπερ καὶ μικρὸν ἐπάνω ἐλέγχμεν, ὅτι
 ἐκ μὲν τῶν καθ' ἕκαστα τὸ φιλεῖν γνωρίζεται, τὰ δὲ καθ'
 ἕκαστα αὐτοῖς αὐτοῖς ἂν μάχιστα βουλοίμεθα (καὶ γὰρ
 20 τὰ γὰρ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶ εἶναι), ἐμειοπαθέστατοι δ'
 αὐτοῖς ἡμῶν ἐσμέν, καὶ συζῆν γε μεθ' ἑαυτῶν μάχιστα βου-
 λοίμεθα· ἅς' εἰ μὲν ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γνωρίζεται ἡ φι-
 λία, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἡμῶν αὐτοῖς ἂν βουλοίμεθα ὑπάρ-
 χειν, δῆλόν ἐστιν ὡς ἐστὶ πρὸς αὐτὰς φίλια, ὥσπερ καὶ τὴν
 25 ἀδικίαν ἔφαμεν πρὸς αὐτὸν εἶναι. ἐπειδὴ γὰρ ἕτερος μὲν

verdad hay, tantas hay también de amistades. Así pues, lo justo existe en un extranjero en relación con un ciudadano, en un esclavo en relación con un amo, en un ciudadano con un ciudadano, en un hijo con un padre, en una mujer con un varón, y simplemente, cuantas otras comunidades y amistades hay dentro de cada una de estas relaciones. Ahora bien, la más firme entre las amistades parecería ser la extranjera; pues no hay ningún fin común entre ellos por el que disputen, tal como entre los ciudadanos; pues por discutir unos con otros según la superioridad, no permanecen siendo amigos.

Seguiría inmediatamente ahora decir esto: si hay amistad en relación consigo mismo o no. Por tanto, puesto que vemos, tal como decíamos un poco más arriba, que el sentimiento de amistad se conoce por las cosas particulares, y anhelaríamos sobre todo para nosotros mismos las condiciones particulares (pues anhelamos tanto los bienes y el ser como el estar bien), y sentimos la más grande simpatía por nosotros mismos y anhelamos sin duda convivir sobre todo con nosotros mismos, de manera que, si la amistad se conoce por las cosas particulares, y anhelaríamos que las cosas particulares existieran en nosotros mismos, es evidente que hay amistad con nosotros mismos, tal como afirmábamos también que la injusticia consigo mismo. En efecto, puesto que el que comete injusticia es

ὁ ἀδικῶν ἕτερος δὲ ὁ ἀδικώμενος, ὁ αὐτὸς δ' εἰς ἐστὶν ἕκα-
 ρος, διὰ τὸ τοιούτων ἢ ἐδόκει εἶναι πρὸς αὐτὸν ἀδικία. ἐστὶ
 μέντοι, ὡς ἔφραμεν σκοπῶντες ἐπὶ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν,
 ἐπειδὴ ἐστὶ πλείω, ὅταν ταῦτα μὴ ὁμονοῶσι, τότε εἶναι
 1211a 30 πρὸς αὐτὸν τὴν ἀδικίαν. ὁμοίως ἔν τῷ καὶ ἡ φιλία δό-
 ξειεν ἂν εἶναι πρὸς αὐτόν. ἐπειδὴ γὰρ ὁ φίλος ἐστίν, ὡς
 φημὲν, ὅταν βηλώμεθα σφόδρα φίλου εἰπεῖν, μία φημὲν
 ψυχὴ ἢ ἐμὴ καὶ ἢ τῆς· ἐπεὶ οὖν ἐστὶ τῆς ψυχῆς πλείω
 μέρη, τότε ἔσαι μία ψυχὴ, ὅταν συμφωνῶσι πρὸς ἀλλήλα
 35 ὁ τε λόγος καὶ τὰ πάθη· ὅταν γὰρ μία ἔσαι, ὡς μιᾶς
 γενομένης ἔσται πρὸς αὐτὸν φιλία. αὕτη δ' ἔσται ἡ πρὸς
 αὐτὸν φιλία ἐν τῷ σπουδαίῳ· τοῦτω γὰρ μόνῳ τὰ τῆς
 ψυχῆς εὖ ἔχουσι μέρη πρὸς ἀλλήλα τῷ μὴ διαφέρεισθαι,
 ἐπεὶ ὁ γε φραῦλος ἐδέσπετ' ἐστὶν αὐτὸς αὐτῷ φίλος· μάχε-
 40 ται γὰρ ἀεὶ ἑαυτῷ. ὁ γὰρ ἀκρατὴς ὅταν πράξῃ τι τῶν
 1211b καθ' ἡδονήν, μετ' ἢ πολλῷ μεταμελεῖται καὶ κακίζει αὐτὸς
 αὐτόν. ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἄλλων κακῶν ὁ φραῦλος ἔχει·
 διατελεῖ γὰρ αὐτὸς αὐτῷ μαχόμενος καὶ ἐναντιούμενος.
 ἐστὶ δὲ φιλία καὶ ἐν ἰσότητι, αἶον ἢ μὲν τῶν ἐταίρων ἐν
 5 ἰσότητι ἀριθμῶ καὶ δυναίμει ἀγαθῷ. οὐδέτερος γὰρ αὐτῶν

uno y el que la recibe es otro, pero cada uno son el mismo uno, por tal razón no parecía que hubiera injusticia consigo mismo. Hay, sin embargo, como afirmábamos al examinar en el caso de las partes del alma; puesto que hay varias, cuando éstas no concuerdan, entonces la injusticia es consigo mismo. Por tanto, de manera semejante a éste, también parecería que la amistad es consigo mismo. En efecto, puesto que el amigo es, como afirmamos cuando anhelamos llamar a un gran amigo, afirmamos un alma, la mía y la de él; por tanto, puesto que son varias partes del alma, será entonces una sola alma cuando estén en armonía entre sí tanto la razón como las pasiones; pues así será una sola. De manera que, habiendo llegado a ser una, habrá amistad consigo mismo. Y ésta será la amistad consigo mismo en el excelente; pues tan solo en él las partes del alma tienen buena disposición entre sí por el hecho de que no difieren, puesto que, por lo menos el malo jamás es amigo el consigo mismo; pues lucha siempre consigo mismo. Por tanto, al menos el incontinente cuando practica alguna de las cosas que son por placer, después de no mucho se arrepiente y reprocha a sí mismo. De manera semejante el malo tiene su disposición en los demás vicios; pues él continúa luchando consigo mismo y contrariándose.

Por otra parte, hay amistad también en igualdad; por ejemplo, la de los compañeros está en igualdad por número y por potencia del bien. Pues ninguno

1211a 30

35

40

1211b

5

ἐσὶν ἄξιος θατέρου πλέον ἔχειν οὔτε κατ' ἀριθμὸν ἀγαθῶν
 ἢτε κατὰ δύναμιν ἢτε κατὰ μέγεθος, ἀλλὰ τὸ ἴσον· ἴσοι
 γὰρ τινες ἐθέλουσιν εἶναι οἱ ἑταῖροι. ἐν ἀνισότητι δὲ ἡ πα-
 τὴρ πρὸς υἱὸν καὶ ἀρχομένῃ πρὸς ἀρχοντα, καὶ κρείττους
 1211b 10 καὶ χεῖρονος, καὶ γυναικὸς καὶ ἀνδρός, καὶ ἀπλῶς ἐν οἷς
 ἐστὶν ὁ τὴν τοῦ χεῖρονος καὶ κρείττους τάξιν ἔχων ἐν τῇ
 φιλίᾳ. αὕτη γὰρ ἐστὶν ἢ ἐν ἀνισότητι φιλία κατὰ λόγον.
 ὁδέποτε γὰρ ἐπ' ἀγαθῷ δύσκει ἑσείς ἂν ἴσων δοίη τῷ θελο-
 τίῳ καὶ τῷ χεῖρονι, ἀλλὰ μείζον τῷ καθ' ὑπεροχὴν ὄντι·
 15 ἀεὶ τοῦτο δ' ἴσον ἐστὶ τῷ λόγῳ· ἴσον γὰρ πῶς ἐστὶν ὁ
 ἑλαττον ἔχων ἀγαθὸν χεῖρων ὢν τῷ μείζονι ἔχοντι κρείτ-
 τονι ὄντι.

Τῶν δὲ φιλῶν ἀπατῶν τῶν εἰρημένων τέτων μάλιστα 12.
 πως ἐγγίγνεται τὸ φιλεῖν ἐν τῇ συγγενικῇ, καὶ ταῦτα ἐν
 20 τῇ πατρὶ πρὸς υἱόν. καὶ διὰ τί ποτε ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν
 μᾶλλον φιλεῖ ἢ ὁ υἱὸς τὸν πατέρα; πότερον ἔν, ὡς ἐπι-
 λέγοντες ὀρθῶς πρὸς γε τὸς πολλούς, ἔτι ὁ μὲν πατὴρ εὐερ-
 γητικῆ πως τὸν υἱόν, ὁ δ' υἱὸς χάριν ὀφείλει τῆς εὐεργε-
 σίας; αὕτη μὲν ἔν ἡ αἰτία ἐν τῇ κατὰ τὸ συμφέρον φι-
 25 λία δόξειεν ἂν ὑπάρχειν. ὥσπερ δὲ καὶ κατὰ τὰς ἐπιστή-
 μας ὁρῶμεν ἔχον, ἔτω πως ἔχει καὶ ἐνταῦθα. λέγω δ'
 οἶόν ἐστιν. ἐστὶ μὲν ἔν τὸ αὐτὸ τέλος τε καὶ ἐνέργεια, καὶ
 ἕκ ἄλλο τι παρὰ τὴν ἐνέργειαν τέλος, οἷον τῷ αὐλητικῇ ἢ

de ellos es digno de tener más que el otro ni según el número de bienes, ni según potencia ni según magnitud, sino lo igual; pues los compañeros quieren ser una especie de iguales. En cambio, amistad en desigualdad es la de padre con hijo y de gobernado con gobernante, de superior y de inferior y de mujer y varón, y simplemente en aquellos en los que existe el que tiene orden de inferior y de superior en la amistad. Pues ésta es la amistad en desigualdad según la razón; pues en una dádiva del bien nadie daría jamás igual al mejor y al peor, sino siempre lo mayor al que es amigo por superioridad; y esto es igual por la razón; pues en cierto modo el que tiene un bien menor, siendo inferior, es igual al que tiene un bien mayor, siendo mejor.

12. De entre todas aquellas amistades dichas, el sentimiento de amistad en cierto modo se engendra sobre todo en la congenita, y estas cosas tienen lugar en la de padre con hijo. ¿Y por qué el padre siente más amistad hacia el hijo que el hijo hacia el padre? ¿Acaso es, por tanto, como algunos que dicen correctamente al menos para la multitud, es porque el padre ha hecho bien en cierto modo al hijo, mientras que el hijo debe gracias al beneficio? Pues bien, esta causa parecería existir en la amistad por lo conveniente. Y tal como vemos que ocurre, según las ciencias, así también en cierto modo aquí. Quiero decir, es posible. Pues bien, la misma cosa es tanto fin como actividad, y no hay algún otro fin a lo largo de la actividad, por ejemplo, para el flautista la misma

αὐτῇ ἐνέργεια καὶ τέλος· τὸ γὰρ αὐλεῖν καὶ τέλος αὐτῷ
 1211b 30 ἐστὶ καὶ ἐνέργεια· ἀλλ' οὐ τῇ οἰκοδομικῇ· καὶ γὰρ ἕτερον
 τέλος παρὰ τὴν ἐνέργειαν. ἔστιν ἔν ἡ φιλία ἐνέργειά τις,
 οὐδὲν δ' ἐστὶν ἄλλο τέλος παρὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ φιλεῖν,
 ἀλλὰ τῆτο αὐτό. ὁ μὲν ἔν πατὴρ ἐνεργεῖ πως αἰεὶ μᾶλ-
 λον παρὰ τὸ αὐτῷ τι εἶναι ποίημα τὸν υἱόν. τῆτο δ' ὀρῶ-
 35 μεν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔν· πάντες γὰρ πρὸς ὃ ἂν αὐτοὶ
 ποιήσωσι, πρὸς τοῦτό πως καὶ εὐνοοί εἰσιν. ὁ οὖν πατὴρ
 εὐνοεῖ πως πρὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἔντα ποίημα, τῇ μνήμῃ
 καὶ τῇ ἐλπιδὶ ἀγόμενος· διὸ μᾶλλον φιλεῖ ὁ πατὴρ τὸν
 υἱὸν ἢ ὁ υἱὸς τὸν πατέρα. δεῖ δὲ καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων
 40 φιλιῶν τῶν λεγομένων καὶ δοκῶν ἐπισκεύασθαι εἰ εἰσὶ
 1212a φιλίαι, οἷον ἡ εὐνοια φιλία δοκεῖ. ἀπλῶς μὲν οὖν ἔν ἂν
 δόξειεν ἡ εὐνοια εἶναι φιλία· πολλοῖς γὰρ πολλακίς ἢ
 ἀπὸ τῷ ἰδεῖν ἢ ἀπὸ τῷ ἀκῶσαι τι ὑπὲρ τινος ἀγαθόν εὐνοια
 γινόμεθα· ἄρ' ἔν ἤδη καὶ φίλοι, ἢ ἔ; ἔ γὰρ εἴ τις ἦν Δα-
 5 ρεῖω εὐνοος ἐν Πέρσαις ὄντι, ὥσπερ ἴσως ἦν, εὐθὺς καὶ
 φιλία ἦν αὐτῷ πρὸς Δαρεῖον. ἀλλ' ἀρχὴ μὲν ἂν πετε ἡ
 εὐνοια φιλίας δόξειεν εἶναι, γένοιτο δ' ἂν ἡ εὐνοια φιλία,

- actividad también es fin; pues tocar la flauta es para él tanto fin como actividad;
 1211b 30 sin embargo, para la arquitectura no; pues también hay otro fin a lo largo de la
 actividad. Por tanto, la amistad es cierta actividad, y a lo largo de la actividad
 del sentimiento de amistad no hay ningún otro fin, sino que éste es el mismo.
 Pues bien, en cierto modo el padre siempre está más en actividad a lo largo del
 producto que es algo de sí mismo, su hijo. Y vemos que esto es también en los
 35 demás casos; pues en relación con lo que ellos producen, en relación con eso
 todos, en cierto modo, son también benevolentes. Por tanto, el padre en cierto
 modo es benevolente con su hijo, que es su producto de sí mismo, siendo
 conducido por la memoria y la esperanza. Por eso el padre siente hacia el hijo
 más amistad que el hijo hacia el padre.
- 40 Ahora bien, sobre las otras amistades dichas y que parecen serlo, conviene
 examinar también si son amistades; por ejemplo, la benevolencia parece
 1212a amistad. Pues bien, la benevolencia no parecería ser simplemente amistad; pues
 con muchos llegamos a ser muchas veces benevolentes por haber visto o por
 haber oído de alguien algo bueno; por tanto, ¿acaso ya somos también amigos o
 no? pues si había alguien benevolente con Darío, estando este en Persia, tal
 5 como quizá había, no había también inmediatamente amistad entre él y Darío.
 Sin embargo, a veces la benevolencia parecería ser principio de la amistad, y la
 benevolencia podría llegar a ser amistad, si añade el anhelo de realizar las cosas

εἰ προσλάβοι βούλησιν τοῦ τάγαθὰ δυνατὸς ὧν πράξαι
 πράττειν ἐκείνῃ ἔνεκεν ᾧ ἐστὶν εὐνοῦς. ἔστι δ' ἡ εὐνοία τοῦ
 1212a 10 ἡθὺς καὶ πρὸς τὸ ἡθος· οὐδεὶς γὰρ λέγεται εὐνοῦς οἷω ἢ
 ἄλλω τινὶ τῶν ἀψύχων ἀγαθῶν ἢ ἡδέων, ἀλλ' ἂν τις ἦ
 τὸ ἡθος σπυδαῖος, πρὸς τῆτον ἢ εὐνοία. ἔκ ἐστι δὲ χωρὶς
 φιλίας ἢ εὐνοία, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ· διὸ δοκεῖ φιλία εἶναι.
 ἢ δ' ὁμόνοια ἐστὶ μὲν σύνεγγυς τῇ φιλίᾳ, ἐὰν τὴν ὁμόνοιαν
 15 λάβῃς τὴν κυρίως λεγομένην. εἰ γὰρ τις Ἐμπεδοκλεῖ
 ὁμοίως ὑπολαμβάνει καὶ δοκεῖ αὐτῷ τὰ φοιχεῖα εἶναι ἃ
 κακέϊνω, ἄρα γε ἔτις Ἐμπεδοκλεῖ ὁμονοεῖ ἢ οὐ; ἐπεὶ περ
 εἴ τι ἄλλο τοιῦτον. πρῶτον μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ὁμόνοια
 ἐν τοῖς νοητοῖς ἀλλ' ἐν τοῖς πρακτοῖς, καὶ ἐν τούτοις ἔχῃ
 20 νοοῦσι ταυτόν, ἀλλ' ἢ ἅμα τῷ ταυτόν νοεῖν προαίρεσιν
 ἔχουσι περὶ ἃ νοῦσιν ἐπὶ ταῦτά. εἰ γὰρ ἐνοῦσιν ἀμφότε-
 ροι ἄρχειν, ἀλλ' ὁ μὲν αὐτόν ὁ δ' αὐτόν, ἄρα γε ἤδη
 ὁμονοῦσιν, ἢ οὐ; ἀλλ' εἰ κἀγὼ ἑμαυτὸν βέλομαι ἄρχειν
 κακέϊνος ἐμέ, ἔτις ἤδη ὁμονοῦμεν. ἔστι δὲ ὁμονοεῖν ἐν τοῖς
 25 πρακτικοῖς μετὰ βελήσεως ταύτῃ. περὶ ἄρχοντος ἄρα κα-

buenas, siendo capaz de realizarlas por causa de aquel con quien es benevolente. La benevolencia es propia del carácter y existe en relación con el carácter; pues nadie se dice benevolente con el vino o con alguna otra de las cosas inanimadas, buenas o placenteras; sino que si alguien es excelente en cuanto al carácter, en relación con él existe la benevolencia. Ahora bien, la benevolencia no está separada de la amistad, sino que se produce en él mismo. Por eso parece ser amistad.

- 1212a 10 Por otra parte, la concordia está próxima a la amistad, si es que tomas la concordia que se predica en su acepción soberana. Pues, si alguien considera de la misma manera que Empédocles, y le parece que los elementos son los que le parecen también a aquél, ¿acaso éste está en concordia con Empédocles, o no? Puesto que en verdad la habría, si es alguna otra cosa de tal clase. En primer lugar, en efecto, la concordia no tiene lugar en las cosas inteligibles sino en las practicables, y, dentro de éstas, no en cuanto entienden la misma cosa, sino en cuanto poseen, de manera simultánea a su intelección de la misma cosa, una elección hacia las mismas acerca de las cuales entienden. Pues si ambos piensan gobernar, pero el uno que él mismo y el otro que el mismo, ¿acaso ya están en concordia, o no? Por el contrario, si yo anhelo que yo mismo gobierne y aquél también anhela que yo, así ya estamos en concordia. El estar en concordia tiene 20 lugar pues, en los asuntos prácticos, acompañado del anhelo de lo mismo. Por 25

τάσασιν ἐν πρακτικοῖς τοῦ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ ὁμόνοια ἡ κυρίως λεγομένη.

Ἐπεὶ δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, αὐτῷ πρὸς αὐτὸν φιλία, 13.
 πότερον ὁ σπυδαῖος ἔσαι φίλαυτος ἢ ὄ; ἔστι δὲ φίλαυτος
 1212a 30 ὁ αὐτῷ ἕνεκεν πάντα πράττων ἐν τοῖς κατὰ τὸ λυσίτελεσι.
 ὁ μὲν ἔν φαῦλος φίλαυτός ἐστιν· αὐτὸς αὐτῷ γὰρ ἕνεκεν
 πάντα πράττει· ἀλλ' οὐχ ὁ σπυδαῖος· διὰ τῆτο γὰρ ἐσι
 σπυδαῖος, ὅτι ἄλλω ἕνεκεν τῆτο πράττει· διὸ οὐκ ἐσι φί-
 λαυτος. ἀλλ' ὁρμῶσι μὲν ἅπαντες ἐπὶ τὰγαθά, καὶ οἰον-
 35 ται αὐτοῖς δεῖν μάλιζα ὑπάρχειν· τούτο δ' ἐστὶ μάλιστα
 φανερὸν ἐπὶ πλῆθος καὶ ἀρχῆς. ὁ μὲν ἔν σπυδαῖος ἐκζη-
 σεται τούτων ἄλλω, οὐχ ὡς προσήκειν αὐτῷ μάλιζα,
 ἀλλ' ἂν ὁρᾷ ἄλλον δυνατόμενον μάλλον τούτοις αὐτοῦ
 χρῆσθαι. εἰ δ' ἄλλοι τῆτο ἢ ποιήσῃσι δι' ἄγνοιαν (ἢ γὰρ
 1212b οἴονται κακῶς ἂν χρῆσασθαι τοῖς τοιούτοις ἀγαθοῖς) ἢ δια
 φιλοτιμίαν τοῦ ἄρχειν. ὁ δὲ σπυδαῖος οὐδέτερον τούτων
 πείσεται· διὸ ὅδε φίλαυτος κατὰ γε τὰ τοιαῦτα ἀγαθά,
 ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ τὸ καλόν. τῆτος γὰρ μόνον ἄλλω ἔν.
 5 ἂν ἐκταίῃ, τὰ δὲ συμφέροντα καὶ ἡδέα ἐκστήτῃται. τῆ-
 μὲν οὖν κατὰ τὸ καλὸν αἴρεσιν φίλαυτος ἔσται· τὴν δὲ
 κατὰ τὸ συμφέρον καὶ καθ' ἡδονὴν λεγομένην ἔκ ἔσαι ὁ

consiguiente, la concordia que se predica en su acepción soberana, se refiere al establecimiento del mismo gobernante en los asuntos prácticos.

13. Puesto que hay, como afirmamos, amistad en el consigo mismo, ¿el excelente será amigo de sí mismo, o no? Pues bien, es amigo de sí mismo el que practica por causa de sí mismo todas las cosas en las que obra por provecho. Pues bien, el malo es amigo de sí mismo; pues él practica por causa de sí mismo todas las cosas; sin embargo, el excelente no; pues por esta razón es excelente, porque practica esto por causa de otro; por eso no es amigo de sí mismo. Sin embargo, todos se impulsan hacia los bienes, y creen que conviene que existan sobre todo para sí mismos, y esto es manifiesto sobre todo en el caso de la riqueza y del gobierno. Pues bien, el excelente cederá estos bienes a otro, no en la idea de que no convienen para él sobre todo, sino si ve que otro ha de ser más capaz que él mismo para usarlos. Ahora bien, los demás por ignorancia no harán esto (pues no creen que usarían mal tales bienes), o por ambición de gobernar. En cambio, el excelente no creará ni una ni otra de estas cosas; por eso tampoco será amigo de sí mismo, al menos según tal clase de bienes, pero si lo es, por consiguiente lo será según lo bello. Pues tan solo esto no cedería a otro; en cambio, sí cederá las cosas convenientes y placenteras. Pues bien, será amigo de sí mismo en cuanto a su elección por lo bello, en cambio, en cuanto a la mencionada elección por lo conveniente y por placer no lo será el excelente,

1212a 30

35

1212b

5

σπυδαῖος, ἀλλὰ ὁ φαῦλος. πότερον δέ ποτε ὁ σπυδαῖος 14.
 φιλήσει αὐτὸς ἑαυτὸν μάλισα ἢ οὐ; ἔστι μὲν εὖν αὐτὸς
 1212b 10 αὐτὸν μάλισα ὡς φιλήσει, ἔστι δ' ὡς ὄ. ἔπειδὴ γὰρ φα-
 μεν τὸν σπυδαῖον ἐκστήσεσθαι τῶν ἀγαθῶν τῶν κατὰ τὸ
 συμφέρον τῷ φίλῳ, τὸν φίλον μᾶλλον αὐτῷ φιλήσει. ναί,
 ἀλλ' ἢ τῶν ἐξιστάμενος τῷ φίλῳ αὐτῷ τὸ καλὸν περι-
 ποιῆται, ταύτη ἐξίσταται τῶν τοιούτων. ἔστι μὲν εὖν ὡς τὸν
 15 φίλον αὐτὸς αὐτῷ μᾶλλον φιλεῖ, ἔστι δὲ ὡς αὐτὸς αὐτὸν
 μάλισα, κατὰ μὲν τὸ συμφέρον τὸν φίλον, κατὰ δὲ τὸ
 καλὸν καὶ ἀγαθὸν αὐτὸς αὐτὸν μάλισα· αὐτῷ γὰρ ταῦτα
 περιποιῆται κάλλιστα ἔντα. ἔστι μὲν εὖν καὶ φιλάγαθος,
 εὐ φίλαυτος· μόνον γάρ, εἴπερ φιλεῖ αὐτὸς ἑαυτὸν, ὅτι
 20 ἀγαθός. ὁ δὲ φαῦλος φίλαυτος· ἔδεν γὰρ ἔχει δι' ἑ φι-
 λήσει αὐτὸς ἑαυτὸν οἷον καλὸν τι, ἀλλ' ἀνευ τούτων αὐτὸς
 ἑαυτὸν φιλήσει, ἢ αὐτὸς. διὸ καὶ ὅσος αὐ κυρίως λέγεται
 φίλαυτος.

Ἐχόμενον ὁ αὐ εἶπερ ὑπὲρ αὐταρκείας καὶ τοῦ 15.
 25 αὐτάρκης, πότερον ὁ αὐτάρκης προσδεῖσεται φιλίας ἢ ὄ,
 ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτῷ αὐτάρκης ἔσται καὶ κατὰ τῆτο. λέγεται
 γὰρ τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταί· ἔταν δ' ὁ δαίμων εὖ διδῶ,

sino el malo.

14. ¿Pero el hombre excelente sentirá, alguna vez, amistad el sobre todo consigo mismo o no? Pues bien, en parte el sentirá amistad sobre todo consigo mismo, pero en parte no. En efecto, puesto que afirmamos que el excelente cederá al amigo los bienes que son según lo conveniente, sentirá más amistad hacia el amigo que hacia sí mismo. Si, sin embargo, al cederlos al amigo, en cuanto toma para sí mismo lo bello, en esta medida cede tales bienes. Pues bien, en parte él siente más amistad hacia su amigo que hacia sí mismo, y en parte sobre todo hacia sí mismo; hacia el amigo, por lo conveniente, pero sobre todo hacia sí mismo, por lo bello y por el bien, pues toma para sí mismo estos que son los más bellos. Pues bien, es amigo del bien, no amigo de sí mismo; pues si él en verdad siente amistad hacia sí mismo, es tan sólo porque es bueno; ahora bien, el malo, es amigo de sí mismo; pues no posee nada por lo que habrá de sentir amistad consigo mismo, por ejemplo, algo bello, sino que aun sin aquellos bienes el sentirá amistad hacia sí mismo, en cuanto es el mismo. Por eso también este podría ser llamado, en su acepción soberana, amigo de sí mismo.

15. Seguiría inmediatamente decir de la autarquía y del autárquico, si el autárquico tendría necesidad de amistad o no, sino que él habrá de ser consigo mismo autárquico también conforme a esto. Pues también los poetas dicen tales cosas: "Cuando el dios nos da el bien ¿qué necesidad de amigos?" De ahí que se

τί δεῦ φίλων; ὅθεν καὶ ἡ ἀπορία γίνεσθαι, πότερον ὁ
 πάντα τὰγαθὰ ἔχων καὶ ὧν αὐτάρκης προσδεῖσθαι φί-
 1212b 30 λου; ἢ τότε καὶ μάστιγα; τίνα γὰρ εὖ ποιήσει, ἢ μετὰ
 τοῦ συμβιβάσθαι; οὐ γὰρ δὴ μόνος γε διαίξει. εἰ τούτου
 τούτων δεῖται, ταῦτα δὲ μὴ ἐνδέχεται ἀνευ φιλίας,
 προσδέσθαι ἂν ὁ αὐτάρκης φιλίας. ἢ μὲν ἔν ἐν τοῖς λόγους
 εἰσώματα ὁμοειδῆς λαμβάνεσθαι ἐκ τοῦ βεῦ ἔτ' ἐκεῖ ἐρῶς
 35 ἔτ' ἂν ἐνταῦθα εἶη χρήσιμος· ἔ γὰρ εἰ ὁ θεὸς ἔστιν αὐτάρ-
 κης καὶ μηδὲν δεῖται, διὰ τῶν ἑδ' ἡμεῖς ἕθενος δεησόμεθα.
 ἔστι γὰρ καὶ ταῦτός τις λόγος ἐπὶ τῷ βεῦ λεγόμενος.
 ἐπεὶ γὰρ, φησὶ, πάντα ἔχει τὰγαθὰ ὁ θεὸς καὶ ἔστιν
 αὐτάρκης, τί ποιήσει; ἔ γὰρ κατενοήσεται. θεῖσθαι δὲ τι,
 1213a φησὶν· τῆτο γὰρ κάλλιστον καὶ οἰκειότατον. τί ἔν θεῖσθαι;
 εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι θεῖσθαι, βέλτιον θεῖσθαι τι
 αὐτῷ. ἀλλὰ τῶν ἄτοπον, τὸ τῷ βεῦ ἄλλο τι εἶναι βέλτιον.
 αὐτὸς ἐκυτὸν ἄρα θεῖσθαι. ἀλλ' ἄτοπον· καὶ γὰρ ὁ ἀν-
 5 θρωπος ἔσ' ἂν αὐτὸς ἐκυτὸν κατασκοπήται, ὡς ἀναισθητῶ
 ἐπιτιμῶμεν. ἄτοπος ἔν, φησὶν, ὁ θεὸς ἔσθαι αὐτὸς ἐκυτὸν
 θεῖσθαι. τί μὲν ἔν ὁ θεὸς θεῖσθαι, ἀφείσθω· ὑπὲρ δὲ
 τῆς αὐταρκείας οὐ τῆς τοῦ βεῦ τὴν ἐπίσκεψιν ποιούμεθα,
 ἀλλ' ἀνθρωπίνης, πότερον ὁ αὐτάρκης δεῖσθαι φιλίας ἢ
 10 οὗ; εἰ δὴ τις ἐπὶ τὸν φίλον ἐπιβλέψας ἴδοι τί ἐστὶ καὶ
 ὁμοῖός τις ὁ φίλος, τοιοῦτος εἰς ἕτερος εἶναι ἐγὼ, ἂν γε

1212b 30 produzca también esta aporía: si el que posee todos los bienes y es autárquico
tendrá necesidad de un amigo. ¿No será entonces y sobre todo cuando lo
necesita? Pues ¿a quién hará el bien o con quién convivirá? Pues, ciertamente,
no pasará la vida solo. Si ha de necesitar, entonces, de estas cosas, pero éstas no
se admiten sin amistad, tendrá necesidad el autárquico de amistad. Pues bien, la
35 semejanza que solemos tomar en nuestros razonamientos a partir de dios no
será allí correcta, ni aquí útil; pues si dios es autárquico y no necesita de nada,
no por esto tampoco nosotros necesitaremos de nada. Pues hay incluso un
razonamiento de esta clase dicho sobre dios. Pues afirma, puesto que dios posee
1213a todos los bienes y es autárquico, ¿qué cosa hará? Pues no dormirá. Así pues,
contemplará algo —afirma—; pues esto es lo más bello y lo más propio. Por tanto,
¿qué contemplará? Si ha de contemplar, en efecto, alguna otra cosa,
contemplará algo mejor que él mismo. Sin embargo, esto es absurdo, el que
exista alguna otra cosa mejor que dios. Por consiguiente, él se contemplará a sí
5 mismo. Sin embargo, es absurdo; pues incluso al hombre que se observe a sí
mismo censuramos como a un insensible. Por tanto, es absurdo, afirma; dios se
contemplará él a sí mismo. Pues bien, ¿qué cosa contemplará dios dejémoslo; no
hacemos una examinación sobre la autarquía de dios, sino sobre la humana, si el
autárquico tendrá o no necesidad de amistad. Así pues, si alguien mirando a su
10 amigo viera que es y cuál es el amigo, que es tal cual otro yo, sin duda harás

καὶ σφέδρα φίλον ποιήσης, ὥσπερ τὸ λεγόμενον "ἄλλος
 ἔτος Ἱρακλῆς, ἄλλος φίλος ἐγώ." ἐπεὶ ἔν ἐσι καὶ χα-
 λεπώτατον, ὥσπερ καὶ τῶν σσιφῶν τινὲς εἰρήκασι, τὸ γινῶ-
 1213a 15 ναι αὐτόν, καὶ ἤδιστον (τὸ γὰρ αὐτὸν εἰδέναι ἠδύ), αὐτοὶ
 μὲν οὖν αὐτοὺς ἐξ αὐτῶν ἢ δυνάμεθα θεάσασθαι. ἔτι δ'
 αὐτοὶ αὐτὸς ἢ δυνάμεθα, δηλοῦν ἐξ ἧν ἄλλοις ἐπιτιμῶμεν,
 αὐτοὶ δὲ λαιθῶμεν ταῦτὰ παῖντες. τῆτο δὲ γίνεται δι'
 εὐνοίαν ἢ διὰ πάθος· πολλοῖς δὲ ἡμῶν ταῦτα ἐπισκοπεῖ
 20 πρὸς τὸ κρίνειν ὀρθῶς. ὥσπερ ἔν ὕταν θέλωμεν αὐτοὶ αὐτῶν
 τὸ πρόσωπον ἰδεῖν, εἰς τὸ κάτοπτρον ἐμβλέψαντες εἶδομεν,
 ὁμοίως καὶ ὕταν αὐτοὶ αὐτὸς βυλκῆσῶμεν γινῶναι, εἰς τὸν
 φίλον ἰδόντες γνωρίζομεν ἂν· ἐσι γὰρ, ὡς φημέν, ὁ φί-
 25 λος ἕτερος ἐγώ. εἰ ἔν ἠδύ μὲν τὸ αὐτὸν εἰδέναι, τῆτο δ'
 οὐκ ἐστιν εἰδέναι ἄνευ ἄλλου φίλου, δεῖσιτ' ἂν ὁ αὐτάρκης,
 φιλίας πρὸς τὸ αὐτὸς αὐτὸν γνωρίζειν. ἐτι δὲ καὶ εἴπερ
 ἐσι καλόν, ὥσπερ ἐσι, τὸ εὔ ποιεῖν ἔχοντα τὰ παρὰ τῆς
 τύχης ἀγαθὰ, τῆνα εὔ ποιήσεις· μετὰ τίνος δὲ συμβιῶσε-
 30 ἀναγκαῶν. εἰ τοῖνον ταῦτα καλὰ καὶ ἠδύ καὶ ἀναγκαῖα,

también un gran amigo, tal como lo que se dice: "este es otro Heracles, un amigo es otro yo". Por tanto, puesto que el conocerse a sí mismo es también lo más difícil, tal como han dicho incluso algunos de los sabios, también es lo más placentero (pues conocerse a sí mismo es placentero); pues bien, nosotros a partir de nosotros mismos no podemos contemplarnos a nosotros mismos. Y que no podemos a nosotros mismos, es evidente a partir de aquellas cosas que censuramos a otros, pero pasamos por alto que hacemos las mismas cosas. Ahora bien, esto se produce por benevolencia o por pasión, y a muchos de nosotros estas cosas nos ensombrecen para juzgar correctamente. Por tanto, tal como cuando queremos nosotros ver nuestro propio rostro, lo vemos mirándonos en el espejo, de manera semejante también cuando anhelamos conocernos a nosotros mismos, nos conoceremos viendo a nuestro amigo. Pues, como afirmamos, el amigo es otro yo. Por tanto, si el conocerse a sí mismo es placentero, pero no es posible conocer esto sin la participación de otro amigo, el autárquico tendrá necesidad de amistad para conocerse él a sí mismo. Pero, además, si en verdad también es bello que haga el bien, estando en posesión de los bienes que proceden de la suerte, tal como lo es, ¿a quién hará el bien? ¿y con quién convivirá? Pues, ciertamente no pasará la vida solo; pues el convivir es placentero y necesario. Si estas cosas, entonces, son bellas, placenteras y

1213a 15

20

25

30

1213b ταῦτα δὲ μὴ ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ φιλίας, προσδέοιτ' ἂν
ὁ αὐτάρκης φιλίας.

Πότερον δὲ πολλὰς κητέον φίλους ἢ ὀλίγους; οὔτε δὲ 16.
πολλὰς ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἕτ' ὀλίγους δεῖ αἰεὶ. πολλῶν μὲν
5 γὰρ ὄντων ἔργον ἐφ' ἑκάστων μερίται τὸ φιλεῖν. ἐφ' ἀπάν-
των γὰρ καὶ τῶν ἄλλων ἑξαδυνατεῖ ἡμῶν ἡ φύσις ἀσθε-
νῆς ἕστα πρὸς τὸ ἐπὶ πολλῷ ἀφικνεῖσθαι. ἕτε γὰρ τῇ ὄψει
ἐπὶ πολλῷ ὀρῶμεν, ἀλλ' ἐὰν πλέον ἀποσκήτης τῆ συμμέτρου,
ἐλλείπει διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως, ἕτ' ἐπ' ἀκοῆς, ἕτ'
10 ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἀπάντων. ἐλλείπων ἔν τῷ φιλεῖν
δι' ἀδυναμίαν καὶ ἐγκλήματ' ἂν τις ἔχει δικαίως, καὶ ἔκ
ἂν εἴη φίλος, καὶ μὴ φίλῶν γε ἀλλ' ἢ τῷ γε λόγῳ. ἡ δὲ
φιλία ἔστι τῆτο βύλεται. ἔστι ἂν ὡς πολλοί, ἔκ ἑστὶ παύ-
σασθαι λυπέμενον. πολλῶν γὰρ ὄντων εἰκὸς αἰεὶ περὶ ἓνα
15 γέ τινα συμβαίνειν τι ἀτύχημα, ὧν γνωσμένων ἀναγκαῖον
λυπεῖσθαι. ἕτ' αὖ πάλιν ὀλίγους, ἓνα ἢ δύο, ἀλλὰ συμ-
μέτρως τῷ καιρῷ καὶ τῇ αὐτῆ ἑρμῆ πρὸς τὸ φιλεῖν.

Μετὰ δὲ ταῦτα σκεπτέον ἂν εἴη πῶς δεῖ φίλῳ χρῆ- 17.
σθαι. ἔστι δ' αὖκ ἐν ἀπάσῃ φιλίᾳ ἡ σκέψις, ἀλλ' ἐν τῇ
20 μάλιστα ἐγκαλοῦσιν ἀλλήλοισι οἱ φίλοι. ἔκ ἐγκαλοῦσι δὲ

necesarias, pero no se admite que existan sin la amistad, tendrá necesidad el autárquico de amistad.

- 1213b 5 16. ¿Hay que adquirir muchos amigos o pocos? Para decirlo, pues, simplemente, ni muchos ni pocos conviene siempre. Siendo muchos, en efecto, será trabajoso repartir a cada uno el sentimiento de amistad. Pues incluso en todos los demás casos nuestra naturaleza, siendo débil, es completamente incapaz de llegar tan lejos: pues ni con la vista vemos tanto, antes bien si la apartas mucho de lo que es con medida, es deficiente por la debilidad de su
- 10 naturaleza, ni en el caso del oído ni, en todos los demás de manera semejante. Por tanto, siendo deficiente por su incapacidad de sentir amistad, incluso alguien podría tener una acusación con justicia, y no será amigo, al menos si no siente amistad, sino que lo será al menos de palabra. Ahora bien, la amistad no anhela esto. Además, si son muchos, no es posible que deje de sentir dolor; pues, siendo muchos es probable que siempre por lo menos a uno suceda una
- 15 desgracia, produciéndose los cuales hechos, es necesario que sienta dolor. Ni, de nuevo, a su vez, pocos, uno o dos, sino los medidos en relación con el momento oportuno y con el impulso de uno mismo para sentir amistad.

- 20 17. En seguida, habrá que examinar como conviene tratar a un amigo. Sin embargo, esta examinación no tiene lugar en cualquier amistad, sino en aquella en que los amigos sobre todo se acusan unos a otros. Ahora bien, en las demás

ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμοίως, εἶον ἐν τῇ πατρὸς πρὸς υἱὸν οὐκ
 ἔστιν ἔγκλημα τοῖσδε εἶον ἀξιώσιν ἐν ἐνίαις, ὡς περ ἐγὼ
 σοῖ ἔγω καὶ σὺ ἐμοί· εἰ δὲ μή, ἐνταῦθα τὸ σφοδρὸν ἔγκ-
 κλημα. ἐν δὲ ἀνίστοις φίλοις ἕκ ἑστι τὸ ἴσον. ἔστι δὲ ἢ
 1213b 25 πατρὸς πρὸς υἱὸν φιλίᾳ ἐν ἀνίστω, ὁμοίως ἢ γυναικὸς πρὸς
 ἀνδρα ἢ οἰκέτη πρὸς δεσπότην, καὶ ὅλως δὲ χειρόνος καὶ
 βελτιόνος· οὐχ ἔξῃσι δὲ τὰ τοιαῦτα ἐγκλήματα. ἀλλ' ἐν
 τοῖς ἴσοις φίλοις καὶ ἐν τῇ αὐτῇ φιλίᾳ τὸ τοιοῦτον ἔγκ-
 κλημα, ὥστε σκεπτότερον ἂν εἴη τὸ πῶς δεῖ χρῆσθαι φιλίᾳ
 30 ἐν τῇ ἐν ἴσοις φιλίᾳ.

no se acusan de manera semejante, por ejemplo, en la del padre con hijo no hay acusación tal como juzgan en algunas: tal como yo a ti, así también tu a mí; pero si no es así, aquí se produce la violenta acusación. Ahora bien, entre amigos desiguales no existe lo igual. Y la amistad de padre con hijo está en desigualdad, de manera semejante la de mujer con hombre, del siervo con el amo y, en general, del peor y del mejor; no tendrán tales acusaciones. Por el contrario, tal acusación existe entre los amigos iguales y en la misma amistad, de manera que
30 habrá que examinar cómo conviene tratar al amigo en la amistad entre iguales.

αγαθόν, τό el bien
 άγνοια, ή la ignorancia
 άγροικία, ή la rusticidad
 άγροικός, ό el rústico
 άγχινοία, ή la agudeza de juicio
 άδικημα, τό el hecho injusto
 άδικός, ό el injusto
 άδικούμενος, ό el que recibe la injusticia
 άδυναμία, ή la impotencia
 άθάνατος, imortal
 άίδωνος, ό el vergonzoso
 άίδων, τό lo eterno
 αιδώς, ή la vergüenza
 αίσχυς, ή la elección
 αἰσθητός, τό lo elegible
 αἰσθητός, ή la sensación
 αἰσθητός, τό lo sensible
 αἰσχυνή, ή la vergüenza
 αίτια, ή la causa
 αίτιος, τό lo causante
 άκοή, ή el oído
 άκολασία, ή la intemperancia
 άκούσια, τα las cosas involuntarias
 άκρασία, ή la incontinenacia
 άκρασια άσθενής, ή la incontinenacia débil
 άκρασια προληπτική και σπρωκτική, ή la incontinenacia exhortativa e imprevistada
 άκρασιαi νεκρωτική, οι las incontinenacias mórbidas
 άκρασιαi φυσική, οι las incontinenacias por naturaleza
 άκρατής, ό el incontinente
 άλαζονεία, ή la jactancia
 άλαζων, ό el jactancioso
 άληθεια, ή la verdad
 άληθής, τό lo verdadero
 άληθής, ό el verdadero
 άλογος, τό la (parte) irracional
 άμαρτία, ή el error
 άμεταμέτετον, inalterable
 άμετάμωτον, inmutable, inalterable
 άμφισβήτησις, ή la discusión
 άναγκαίον, τό lo necesario
 άνάγκη, ή la necesidad

άναίσθησία, ή la insensibilidad
 άναίσθητος, insensible
 άναίσχυαία, ή la desvergüenza
 άναίσχυκτος, ό el desvergüenzado
 άναλημία, ή la carencia de dolor
 άναστήλωσις, ή la satisfacción
 άνασθητός, indolente
 άναλογία, ή la proporción
 άνάλογον, τό lo proporcionado
 άναφορά, ή la referencia
 άνδρεία, ή la valentía
 άνδρείος, ό el valiente
 άνδρειοτατικός, ό el escultor
 άντακτηρία, ή la avaricia
 άντακτηρός, ό el avaro
 άναιστός, incurable
 άνισος, τό lo desigual
 άνισότης, ή la desigualdad
 άνισότης, ή la semejanza
 άνισοπρία, ή la carencia de ira
 άνισοπρία, ή la inexperiencia
 άποδείξις, ή la demostración
 άπορία, ή la aporia
 άποκαταστάσις, ή la restauración
 άργυριον, τό la plata
 άρεσκεία, ή la complacencia
 άρεσκός, ό el complaciente
 άρετη, ή la virtud
 άριστος, τό lo mejor
 άρχαιοτάτος, τό más antiguo
 άρχή, ή 1, principio, 2, gobierno
 άρχιτέκτων, ό el arquitecto
 άρχιτέλετος, ό el gobernado
 άρχων, ό el gobernante
 άσθενεία, ή la debilidad
 άσουλία, ή la prodigalidad
 άσουλός, ό el prodigo
 άτελες, τό lo imperfecto
 άτιμία, ή la falta de honra
 άτυχεία, ή la desgracia
 άυτοαίτιος, ή la autocomplacencia
 άυτοαίτιος, ό el autocomplaciente
 άυτάρχη, ή el flautista
 αύθιξις, ή el aumento, el incremento
 αύταρχία, ή la autarquía
 αύταρχής, ό el autárquico
 αύτό δι' αύτό, ello por sí mismo

ἄσϕη, ἡ el tacto
 ἄσφοδος sin temor
 ἄσπικον, τό lo inanimado

B

ἐπιστήμαι βένουσαι, αἱ las ciencias mecánicas
 βέβαιον constante
 βέλαιος, ἡ la estancia
 βέλτιον, τό mejor
 βέλτιστος, τό las cosas mejores
 βία, ἡ la fuerza
 βίος, ὁ la vida
 βλάβη, τό las cosas nocivas
 βλάβη, ἡ el daño
 βόσκημα, τό el animal doméstico
 βουλευτικόν, τό (βουλή) la parte deliberativa
 βουλή, ἡ el consejo
 βούλησις, ἡ el anhelo
 βούλησιον, τό lo que conviene anhelar
 βούλησιον, τό lo digno de anhelar
 βυβλολογία, ἡ la bufonería
 βυβλόλαχος, ὁ el bufón

Γ

γαία, ἡ la tierra
 γένεσις, ἡ la generación
 γένος, τό el género
 γεωμετρία, ἡ la geometría
 γεωργός, ἡ el campesino
 γεύσις, ἡ el gusto
 γῆ, ἡ la tierra
 γνῶσις, ἡ el conocimiento
 γνῶσις αὐτοῦ, τό el conocerse a si mismo
 γυμνασία, ἡ la gimnasia
 γυνή, ἡ la mujer

Δ

δεισός, ο el cobarde
 δεινός, ὁ el astuto
 δεινότης, ἡ la astucia
 δεκτινοποιοί, οἱ los cocineros
 δεσποτης ο el amo
 διάθεσις, ο la disposición

διαιρέσις, ἡ la division
 διανοητικόν, τό la parte dianoética
 διάνοια, ἡ el pensamiento
 διαφορὰ, ἡ la diferencia
 δίκαια, τό las cosas justas
 δίκαιον, τό lo justo
 δικαιοσύνη, τό el hecho justo
 δίκαιος, ὁ el justo
 δικαιοσύνη, ἡ la justicia
 δικαστήριον, τό el tribunal
 δικαστής, ο el juez
 δεισιμασία, ὁ la definición
 δοξα, ἡ la opinión
 δόσις, ἡ la dosis
 δοῦλος, ὁ el esclavo
 δύναμις, ἡ la potencia, facultad
 δύναμις πολιτικῆς, ἡ la facultad política

Ε

ἐγκλημα, τό la acusación
 ἐγκράτης, ὁ el continente
 ἐγκράτεια, ἡ la continencia
 ἔθος, τό la costumbre
 εἰδέναι, τό el saber
 εἶδη, τό las especies
 εἶπών, ὁ el disimulado
 εἰρηνία, ἡ la disimulación
 ἐκούσια, τό las cosas voluntarias
 ἐκούσιον, τό lo voluntario
 ἐκτός ἔξωθεν, τό los bienes externos
 ἐλατήριο, τό el elaterio
 ἐλεος, ὁ la compasión
 ἐλευθερία, ἡ la libertad
 ἐλευθεριότης, ἡ la liberalidad
 ἐλευθέρως, ὁ el liberal
 ἐλεύθερος, ὁ el libre
 ἐλέβωρος, ὁ el éleboro
 ἐλπίς, ἡ la esperanza
 ἐμπειρία, ἡ la experiencia
 ἐμποδίων, τό el impedimento
 ἐρπυγιον, τό lo animado
 ἐναντίον, τό lo contrario
 ἐνείκη, ἡ la deficiencia
 ἐνεργεια, ἡ la actividad

ἐνσπυράζοντες, αἱ los poseídos por
inspiración divina
 ἐντροφή, ἡ el encuentro
 ἐνυμνασμός, ἡ lo que existe (dentro)
 ἔθος, ἡ la posesión, el hábito
 ἐξουσία, ἡ el poder
 ἐπαγωγή, ἡ la inducción
 ἐπαίτιον, τό el elogiable
 ἐπαίσιος, ὁ el elogio
 ἐπιείκεια, ἡ la equidad
 ἐπιεικής, ὁ el equitativo
 ἐπιέλιξις, ἡ el incremento
 ἐπιθυμητικόν, ὁ la parte desiderativa
 ἐπιθυμία, ἡ el deseo
 ἐπιμέλεια, ἡ el cuidado, la preocupación
 ἐπίσκεψις, ἡ la examinación
 ἐπιτήρησις, ἡ la ciencia
 ἐπιτηρητικὴ πολιτική, ἡ la ciencia política
 ἐπιτηρητικόν, ἡ (ἐπισκοπὴ) la parte
cognoscitiva
 ἐπιτροφή, ἡ la obtención
 ἐπιτροπικός, ὁ el mayordomo
 ἐπιχρηστικότητα, ἡ la malignidad
 ἐπιχρηστικός, ὁ el maligno
 ἐπισημία, ἡ el sobrenombre
 ἔργον, τό la obra
 εὐβουλία, ἡ el buen consejo
 εὐβουλικός, ὁ el hombre de buen consejo
 εὐείθεος, ὁ el estar bien
 εὐεχία, ὁ el vivir bien
 εὐεργετικόν, ὁ el actuar bien
 εὐεργετικός, ὁ el ser feliz
 εὐεργετία, ἡ la felicidad
 εὐεργετικός, ὁ la beneficencia
 εὐαριστία, ὁ de más fácil curación
 εὐαρίστησις, ἡ la facilidad de aprendizaje
 εὐνοία, ἡ la benevolencia
 εὐνοπία, ἡ la facilidad / abundancia de
medios
 εὐνοπία, ἡ 1. la eutrapelia, 2. el ingenio
ingenioso
 εὐτυχής, ὁ el afortunado
 εὐτυχία, ἡ la buena suerte
 ἔχθρα, ἡ la enemistad

ἔχθρος, ὁ el enemigo

Ζ

ζήλος, ὁ los celos
 ζῴωσις, ἡ la pérdida, castigo
 ζῷον, τό los animales

Η

ἡσυχία, ἡ el vivir placenteramente
 ἡσυχία, ἡ el placer
 ἡσὺς, ὁ lo placentero
 ἡσυχία δαιμονία, ἡ la virtud ética
 ἡσυχία, ἡ ἠθική
 ἡσυχός, ὁ el carácter
 ἡσυχία, ἡ la edad

Θ

θεῖον, τό lo divino
 θεός, ὁ el dios
 θεωρία, ἡ la contemplación
 θῆρα, ἡ las bestias
 θῆρῶδες, ἡ el bestialismo
 θρασύτης, ὁ los temerarios
 θρασύτης, ἡ la temeridad
 θρεπτικόν, ὁ la (parte) nutritiva
 θυμωτικόν, ὁ la (parte) propia de la furia
 θυμωτός, ὁ la furia

Ι

ἰατρική, ἡ la medicina
 ἰατρικός, ὁ el médico
 ἰδέα, ἡ la idea
 ἰσότης, ὁ lo igual
 ἰσότης, ἡ la igualdad
 ἰσχύς, ἡ el vigor

Κ

κατὰ μέρος, ὁ las cosas en particular
 κακοθυμικός, ὁ los que duermen
 κακοθυμικός, ὁ el que duerme
 κακό, ὁ las cosas malas
 κακός, ὁ el vicio

κακόν, τό el mal
 κάλα, τό las cosas bellas
 κάλλιστα, τό las cosas más bellas
 κάλλος, τό la belleza
 κάλοσθασία, ἡ la belleza y bondad
 κάλλοσ, τό lo bello
 κάλλοσ κάλοσθόσ, bello y bueno
 καρτερία, ἡ la firmeza
 καρτερίωσ, ὁ el firme
 καρτερίωσ, ὁ el que es firme
 καταπεληγημώσ, ὁ el tímido
 καταπίηθόσ, ὁ el tímido
 κατάπιηθόσ, ἡ la timidez
 κατάστυμώσθωσ, ὁ por accidente
 κατά τώσ ἀρετώσ ὄντ, τό el vivir según las virtudes

κατέχων, ὁ el que sujeta
 κατηγορία, ἡ la categoría
 καύσισ, αἰ las cauterizaciones
 κίνδυνόσ, ὁ el peligro
 κίνησ, ἡ el movimiento
 κοινόν, τό lo común
 κοινωτία, ἡ la comunidad
 κολακεία, ἡ la adulación
 κόλασ, ὁ el adúlador
 κόσμησ, ὁ el ordenado
 κρατίωσ, τό lo más poderoso
 κράτιωσ, ὁ mejor, superior
 κρίσισ, ἡ el juicio, la decisión
 κρίτῆσ, ὁ el juez
 κυβερνητικῆ, ἡ la navegación
 κύκλωσ, τό el círculo
 κύρωσ, α, οὐ soberano, a, o
 κωλυτικόν, τό lo que obstaculiza

A

λίθωσ, ὁ la piedra
 λογισμώσ, ὁ el razonamiento
 λογιστικόν, τό la (parte) calculadora
 λόγωσ, ὁ palabra, razón, razonamiento,
 estudio
 ἄλγῆ, ἡ el dolor
 λυσισμώσ, τό el provecho

M

μαίνόμενωσ, ὁ el loco
 μαλακία, ἡ la blandura
 μαλακόσ, ὁ el blando
 μαθησώμωσ, ὁ el que aprende
 μαθησίων, τό el bisturi
 μεγαλοπρεπεία, ἡ la magnificencia
 μεγαλοψυχία, ἡ la magnanimidad
 μεγαψυχόσ, ὁ el magnánimo
 μέθῆ, ἡ la embriaguez
 μεθύστωσ, αἰ los ebrios
 μέλλωσ, τό el futuro
 μεμίσ, ὁ el reproche
 μέρος, τό la parte
 μεσώσ, τό el medio
 μεσότησ, ἡ la mediedad, el medio
 μεσότησ, ἡ la mudanza
 μεσσημεία, ἡ la mezquindad
 μεσσημείωσ, ὁ el mezquino
 μεσσημείωσ, ἡ la pusilanimidad
 μεσσημείωσ, ὁ el pusilánime
 μίσωσ, ὁ el odio
 μνήμη, ἡ la memoria
 μοιχεία, ἡ el adulterio
 μοιχόσ, ὁ el adúltero
 μονιμάτωσ, τό lo más estable
 μοχίωσ, τό la parte
 μοχρωσ, ὁ el perverso

N

νέκτωσ, τό el néctar
 νεισισημείωσ, ὁ el que se indigna justamente
 νεισιμείωσ, ἡ la justa indignación
 νηπιώσ, τό lo inteligible
 νόμισμα, τό la moneda
 νομοθετίωσ, ὁ el legislador
 νόμοσ, ὁ la ley
 νοσώσ, ἡ la enfermedad
 νοσώσ, ὁ el intelecto

Ξ

ξένωσ, ὁ el extranjero
 ξηρόσ, τό lo seco

ο

οἰκέτωσ, ὁ el siervo

οικία, ή la casa
 οικόδομη, ή el arte de edificar
 οικόδομος, ó el edificador
 οίκονομικόν δίκαιον, τό lo justo doméstico
 οίνος, ó el vino
 όλον, τό el todo, lo general, en general
 όμβρος, ó la lluvia
 όμοιοπάθεια, ή la simpatía
 όμοιότης, ή la semejanza
 όμνοια, ή la concordia
 όνομα, τό el nombre
 όντα, τό las cosas que son
 όργή, ή la ira
 όργίλος, ó el irascible
 όργιλότης, ή la irascibilidad
 όρεξις, ή el apetito
 όρεξις βουλευτική, όρεξις deliberativo
 όρθός λόγος, ó la recta razón
 όρισμός, ó la definición
 όρμη, ή el impulso
 όρος, ó la definición
 όσμη, ή el olor
 όσφρησις, ή el olfato
 όσ ένεκεν, τό lo "a causa de lo cual"
 ούσια, ή la substancia, la propiedad
 όψις, ή la vista

π

παΐδια, τό los esclavitos
 παράδειγμα, τό el ejemplo
 πάθος, τό la pasión
 πάσχων, ó el que padece
 πατήρ, ó el padre
 πέδον, τό la tierra
 πένης, ó el pobre
 πεφυκός, τό lo (engendrado) por naturaleza
 πίστις, ή la confianza
 πλούσιος, ó el rico
 πλοστός, ó la riqueza
 πόσις, ó el ansia
 ποιήμα, τό el producto
 ποιησις, ή la producción
 ποιητικόν, τό lo productivo
 ποιον, τό el "cuál"
 πολιτεία, ή la constitución, el gobierno

πολίτης, ó el ciudadano
 πολιτική, política
 πολιτική κοινωμία, ή la comunidad política
 πολιτικόν δίκαιον, τό lo justo político
 πόσον, τό el "cuánto"
 πότε, τό el "cuándo"
 πράγμα, τό la cosa, el asunto
 πραγματεία, ή el tratado
 πρακτικόν, το lo práctico
 πρακτικός, práctico
 πράξις, ή la acción
 πράσις, ó el manso
 πράσιτης, ή la mansedumbre
 προαιρέσις, ή la elección
 προαιρετικόν, τό la (parte) electiva
 προαιρούμενος, ó el que elige
 πρόνοια, ή la premeditación
 προπετείς, οι los precipitados
 πρόσ τι, τό el "en relación con algo"
 πρόσθεσις, ή la añadidura
 προσφορά, ή la ingestión
 πρότασις, ή la premisa
 πρότασις ή επί μέρους, la premisa particular
 πρότασις ή καθόλου, la premisa general
 τισανή, ή tisona de cebada
 πύρ, τό el fuego
 πυρετικόν, τό el que tiene fiebre

ρ

ῥημα, τό el verbo

σ

σαλακίον, ó el ostentoso
 σαλακίονια, ή la ostentación
 σεμνός, ó el digno
 σεμνότης, ή la dignidad
 σίτος, ó el alimento
 σκέψις, ή la examinación, investigación
 σκεπός, ó el blanco
 σκευτός, ó el zapatero
 σκευτοστόμος, ó el zapatero
 σοφία, ή la sabiduría
 σοφός, ó el sabio
 σπέρμα, τό la semilla
 σπουδαίος, ó el excelente

στέρσις, ή la privación
 στεφανοῦσσοί, οι los productores de coronas
 συγγνώμη ή la indulgencia
 συζήν, τό el convivir
 συλλογισμός, ο el silogismo
 συμφέρον, τό lo conveniente
 συμφέροντα, τό las cosas convenientes
 συμφέρωτα, τό las cosas más convenientes
 σύνεσις, ή la agudeza
 συντός, ό el agudo
 σχολή, ή el ocio
 σώμα, τό el cuerpo
 σωστικόν, τό lo que salva
 σωφροσύνη, ή la templanza
 σάφρων, ό el templado

T

τάξις, ή el orden
 τελεία ἀρετή, ή la virtud perfecta
 τελεία φιλία, ή la amistad perfecta
 τέλος, τό el fin
 τέλος τελειόν, τό el fin final
 τέχνη, ή el arte
 τί, τό el "qué"
 τί ἐστιν, τό el "qué es"
 τιμή, ή la honra
 τίμιον, τό lo honorable
 τομαί, οι las incisiones
 τροφή, ή el alimento
 τυραννίς, ή la tiranía
 τύχη, ή la suerte
 τύχωντες, οι cualesquiera al azar

Υ

ύβρις, ή el ultraje, la insolencia
 ύγιεια, ή la salud
 ύγρον, τό la humedad
 ύδωρ, τό el agua
 υἱός, ό el hijo
 ύπερβολή, ή el exceso
 ύπεροχή, ή la superioridad
 ύπηκόησις, ό el subordinado
 ύπνος, ό el sueño
 ύπόδημα, τό el zapato
 ύποκείμενα, τα las cosas subyacentes

ύπόληψις, ή la noción
 ύπομένων, ό el que soporta
 ύφαντής, ό el tejedor

Φ

φαντασία, ή la imaginación
 φαῦλα, τό las cosas malas
 φαῦλος, ό el malo
 φαυλότης, ή la maldad
 φανερία, ή la envidia
 φανερός, ό el envidioso
 φασάρα, ή la corrupción, destrucción
 φίλαυτος, el amigo de sí mismo
 φιλία, ή la amistad
 φιλία ξενική, ή la amistad extranjera
 φιλία συγγενική, ή la amistad congénita
 φιλητέον, τό aquello de lo que conviene ser
 amigo
 φιλητόν, τό lo digno de amistad
 φίλος, ό el amigo
 φιλόσοφος, ό el filósofo
 φόβος, ό el temor
 φορτικοί, οι los vulgares
 φρόνησις, ή la prudencia
 φρόνιμος, ό el prudente
 φυγή, ή la fuga, huida, rechazo
 φυσική όρμη, ή el impulso natural
 φύσις, ή la naturaleza
 φύτα, τό las plantas

Χ

χαῖνος, ό el vanidoso
 χαυνότης, ή la vanidad
 χείρων, peor, inferior
 χρήματα, τό los bienes útiles
 χρήσις, ή el uso
 χρόνος, ό el tiempo
 χρώμα, τό el color
 χυμός, ό el sabor
 χωριστόν, τό lo separable

Ψ

ψευτόν, τό lo censurable
 ψόγος, ό la censura
 ψόφος, ό el sonido

ψυχή ἢ el alma

ἢ

ἄσπρον, το ἰο pálido

Bibliografía:

- Aristote, *Grande Morale*, (trad. J. Barthélemy Saint Hilaire), París, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1856.
- Aristóteles, *Ética eudemia*, (trad. Antonio Gómez Robledo), México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) 1994.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, (trad. Antonio Gómez Robledo), México, UNAM, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1982.
- Aristóteles, *Gran ética*, (trad. del griego y prólogo de Francisco de Paula Samaranch), Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- Aristóteles, *La gran moral*, (Obras completas, puestas en lengua castellana por Don Patricio de Azcárate), Buenos Aires, Anaconda, 1981.
- Aristóteles, *Metafísica*, [Edición trilingüe por Valentín García Yebra], Madrid, Gredos, (Biblioteca Hispánica de filosofía), 1990.
- Aristotle, *Magna moralia*, (trad. G. Cyril Armstrong), London, (Loeb Classical Library), 1977.
- Aristotelis Opera*. Ex recensione I Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, Berlin, 1960:
Acerca del alma, vol. I, pp. 402-435.
Arte poética, vol. II, pp. 1447-1462.
Arte retórica, vol. II, pp. 1354-1420.
Categorías, vol. I, pp. 1-15.
De la adivinación de los sueños, vol. I, pp. 462-464.
De la interpretación, vol. I, pp. 16-24.
De la memoria y la rememoración, vol. I, pp. 449-453.
De las virtudes y los vicios, vol. II, pp. 1249-1251.
De los sueños, vol. I, pp. 458-462.
Ética eudemia, vol. II, pp. 1214-1249.
Ética magna, vol. II, pp. 1181-1213.
Ética nicomáquea, vol. II, pp. 1094-1181.
Metafísica, vol. II, pp. 980-1093.
Política, vol. II, pp. 1252-1353.

- Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 22), 1985.
- Bonitz, Hermann, *Index Aristotelicus*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Secunda editio, 1955.
- Brentano, Franz, *Aristóteles*, (trad. del alemán por Moisés Sánchez Barrado), Barcelona, Labor, (Biblioteca de Iniciación Cultural), 1951.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, (trad. y ed. Bernabé Navarro), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, (Estudios Clásicos), 1990.
- Freud, Sigmund, *Obras completas*, Tomo III, (Trad. dir. del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres), Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- Laercio Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Porrúa, 1984, (Sepan Cuántos, num. 427).
- Liddell Henry and Scott Robert, *A Greek-English Lexicon: A New Edition Revised and Augmented throughout by H.S. Jones, assisted by R. McKenzie*, (9th ed.; Oxford: Clarendon, reprinted, 1961), pp. 1433-1434.
- Marcos, Patricio, "Aristóteles", en Libro de ensayos, Teoría Social I, SLA, FCPyS, México, UNAM, 1992, pp. 15-40.
- , *El fantasma del liberalismo. Prologo sobre Mexico*, UNAM, 1986.
- , *El sistema político de los Estados Unidos de Norteamérica*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, (Grandes tendencias políticas contemporáneas), 1985.
- , *Lecciones de política*, México, Nueva imagen, 1990.
- , *Los nombres del imperio. Elevación y caída de los Estados Unidos*, México, Nueva imagen, 1991.
- , *Psicoanálisis antiguo y moderno*, México, Siglo XXI, (Psicología y psicoanálisis), 1993.
- , *¿Qué es democracia?* México, Publicaciones Cruz O., S.A., 1997.
- Moliner, María, *Diccionario del uso del español*, Madrid, Gredos, (Biblioteca románica hispánica, V Diccionarios, 5) 1992, 2 vol.